

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JONAS SILVA FARIA

**NIETZSCHE E A TEOLOGIA LIBERAL: DE DAVID STRAUSS À
TEOLOGIA DA MORTE DE DEUS**

**Maringá
2017**

JONAS SILVA FARIA

**NIETZSCHE E A TEOLOGIA LIBERAL: DE DAVID STRAUSS À
TEOLOGIA DA MORTE DE DEUS**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia na Universidade Estadual de Maringá, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

**Maringá
2017**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

F224n Faria, Jonas Silva
Nietzsche e a teologia liberal: de David Strauss
à teologia da morte de Deus / Jonas Silva Faria. --
Maringá, 2017.
114 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti
Jr.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, 2017.

1. Filisteu da formação. 2. Vida de Jesus - Nova
fé. 3. Morte de Deus. I. Frezzatti Jr., Wilson
Antonio, orient. II. Universidade Estadual de
Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 21.ed. 193

AHS



JONAS SILVA FARIA

“NIETZSCHE E A TEOLOGIA LIBERAL: DE DAVID STRAUSS À TEOLOGIA DA MORTE DE DEUS”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da tese defendida perante a Banca Examinadora.


Aprovado em 22 de agosto de 2017.



Banca Examinadora:



Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Junior
Presidente/Orientador - PGF/UEM



Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Membro Externo - UFPR



Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines
Membro do Corpo Docente - PGF/UEM

DEDICATÓRIA

À Josiane e à Sofia, pela compreensão.

AGRADECIMENTOS

A Deus, cuja fé eu professo.

À Universidade Estadual de Maringá (UEM) e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PGF), pela oportunidade de realização do Mestrado.

Aos meus pais pela formação.

Ao orientador, professor doutor Wilson Frezzatti, por acreditar na concretização deste trabalho bem como pelo auxílio dado em diferentes aspectos.

Aos membros da banca examinadora, professores doutores Antonio Edmilson Paschoal e Paulo Ricardo Martines, pelas considerações e contribuições dadas.

À secretária do Programa de Pós - Graduação em Filosofia da UEM, Rosângela Scoaris, por todo auxílio prestado.

À minha esposa, Josiane, e a minha filha, Sofia, pela paciência, compreensão e cooperação que tiveram enquanto eu realizava a pesquisa.

RESUMO

NIETZSCHE E A TEOLOGIA LIBERAL: DE DAVID STRAUSS À TEOLOGIA DA MORTE DE DEUS

A relação de Nietzsche com a teologia liberal se dá a partir do momento em que o filósofo lê *A Vida de Jesus*, de David Strauss. Quando o filósofo alemão se refere de forma direta ou indireta à teologia cristã, ele percorre um caminho outrora aberto pelos teólogos liberais e, de forma mais específica por Strauss, que, em seus escritos, já havia proferido duras críticas à tradição cristã. No decorrer deste trabalho, examina-se o quanto a teologia foi importante para Nietzsche e também como mais tarde suas críticas à teologia cristã vieram influenciar e abrir um caminho para a chamada teologia da morte de Deus no século XX, mais especificamente nos Estados Unidos. Por essa razão, neste trabalho procura-se mostrar que a teologia liberal foi importante para Nietzsche, principalmente porque o filósofo supracitado escreveu a *Primeira Extemporânea* para criticar o teólogo David Strauss e, mais tarde, a obra *O Anticristo*, na qual profere duras críticas à teologia do século XIX e, de forma geral, à tradição cristã.

Palavras-chave: Filisteu da formação; Vida de Jesus; Velha e Nova fé; Morte de Deus.

ABSTRACT

NIETZSCHE AND THE LIBERAL THEOLOGY: FROM DAVID STRAUSS TO THE THEOLOGY OF THE DEATH OF GOD

Nietzsche's relation to liberal theology comes from the moment in which the philosopher reads *The Life of Jesus*, of David Strauss. When the German philosopher refers directly or indirectly to Christian theology, he goes through a path once opened by liberal theologians, and more specifically by Strauss, who in his writings had already harshly criticized the Christian tradition. In the course of this work, we examine how much theology was important for Nietzsche and also how his criticisms to the Christian theology later influenced and paved the way for the so-called theology of the death of God in the twentieth century, more specifically in the United States. For this reason, this dissertation seeks to show that liberal theology was important for Nietzsche, mainly because the philosopher mentioned above wrote the *First Extemporaneous* to criticize the theologian David Strauss and later the work *The Antichrist*, in which he utters harsh criticisms to the Theology of the nineteenth century and, in general, to the Christian tradition.

Keywords: Philistine formation; Life of Jesus; Old and New faith; Death of God.

LISTA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE NETZSCHE:

AC	<i>O Anticristo</i> (1888)
Co. Ext.	<i>Considerações Extemporâneas I</i> (1873)
EH	<i>Ecce Homo</i> (1888)
GC	<i>A Gaia Ciência</i> (1882)
NT	<i>O Nascimento da Tragédia</i> (1872)
ZA	<i>Assim falou Zaratustra</i> (1883)

OBRAS DE DAVID STRAUSS:

VJ1	<i>A Vida de Jesus Criticamente Examinada</i> (1835)
VJ2	<i>A Vida de Jesus para o Povo Alemão</i> (1864)
VNF	<i>A Velha e a Nova Fé</i> (1872)

SUMÁRIO

RESUMO.....	12
ABSTRACT	13
LISTA DE ABREVIATURAS.....	14
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I Nietzsche: <i>Primeira Extemporânea</i> como crítica a <i>A velha e a Nova Fé</i> de David Strauss.....	13
1.1. As críticas de Nietzsche à cultura alemã do século XIX	13
1.2. <i>A Velha e a Nova Fé</i> , de Strauss e as críticas de Nietzsche	15
1.3. David Strauss: O filisteu da formação no século XIX.....	32
CAPÍTULO 2 David Strauss: Um caminho para Nietzsche, uma fundamentação para <i>O Anticristo</i>	41
2.1 As pesquisas das Vidas de Jesus: um caminho para Nietzsche	41
2.2. A primeira <i>Vida de Jesus</i> , de David Strauss de 1835	49
2.3. A segunda Vida de Jesus, de David Strauss de 1864.....	56
2.3.1. Críticas de Nietzsche aos Evangelhos: um caminho já trilhado por David Strauss	62
2.3.2. Os Evangelhos e a questão do mito em Strauss	65
2.4. As críticas de Nietzsche à teologia cristã.....	66
2.5. Da decadência da tragédia grega à moral cristã.....	69
2.6. Teologia cristã e as religiões antigas	74
2.7. Apóstolo Paulo: leituras de Nietzsche e Strauss.....	77
2.8. Teologia cristã: uma síntese de Nietzsche e Strauss.....	79
CAPÍTULO 3 A Teologia da Morte de Deus e seus desdobramentos na filosofia.....	83
3.1. Teologia da morte de Deus a partir da perspectiva nietzschiana.....	83
3.2. Nietzsche e suas influências na Teologia da morte de Deus	85
3.3. A morte de Deus, em Nietzsche.....	89
3.4. Teologias da morte de Deus.....	94
3.5. A radicalização das teologias da morte de Deus: A teologia radical de Hamilton e Altizer	99
CONCLUSÃO.....	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112

INTRODUÇÃO

Friedrich Wilhelm Nietzsche, filho primogênito de Karl Ludwig Nietzsche e de Franziska Oehler, descendia de uma família eclesiástica, na qual tanto por parte de pai como por parte da mãe houvera muitos pastores. Seu pai e seu avô foram professores de teologia e o próprio Nietzsche, aos 14 anos de idade, recebeu uma bolsa de estudos da escola de Pforta que visava a prepará-lo para a carreira eclesiástica. Nietzsche destacou-se nos estudos teológicos na Universidade de Bonn, na literatura alemã e estudos dos clássicos (grego e latim), porém, ainda bem jovem, já começou a questionar os ensinamentos da fé cristã. Pode-se afirmar que o cristianismo esteve sempre presente na filosofia de Nietzsche, quer seja de forma direta ou indireta. Era praticamente impossível para um jovem intelectual da Alemanha do século XIX não ter sofrido a influência da teologia da época, para ser mais preciso da Teologia Liberal. Nietzsche, como dito acima, sendo de família luterana e ainda mais de pastores, não escapou da formação teológica.

A Reforma Protestante havia aberto o caminho para que a Bíblia não fosse objeto de leitura apenas do clero, mas que também chegasse às mãos dos leigos e de todos aqueles que a desejassem interpretá-la. A partir desta liberdade de interpretação dos textos sagrados cristãos, surge, na Alemanha no final do século XVIII e início do século XIX, um grupo de teólogos que ficaram conhecidos como teólogos liberais. Para o presente trabalho, interessa-nos dois destes estudiosos: Hermann Samuel Reimarus (1694 –1768)¹ e David Friedrich Strauss (1808 - 1874). Reimarus será o ponto de partida de nossa exposição e David Strauss será tratado com mais detalhes, uma vez que Nietzsche foi um jovem leitor de Strauss, como muitos outros intelectuais da Alemanha no século XIX.

A questão a ser apresentada nesta dissertação é mostrar que o caminho trilhado por Nietzsche, quando o assunto é a teologia cristã, já havia sido aberto pelos teólogos liberais, especialmente por Strauss, o qual Nietzsche lera quando ainda tinha vinte anos de idade, conforme mais tarde ele menciona na obra *O Anticristo*. De forma sucinta, pode-se dizer que a relação entre Nietzsche e a teologia liberal não se resume apenas às críticas que este fez a David Strauss na *Primeira Extemporânea*. Encontramos também tais críticas na obra *O*

¹ Segundo José Roberto da Silva, “Reimarus é considerado o precursor, no âmbito da teologia histórica, do tema do Jesus Histórico, através do livro *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Apologia dos Adoradores Racionais de Deus), no qual retratou Jesus como um pregador simples da Galileia, cujo ensinamento moral se misturou com a política e a escatologia, e que morreu desiludido, tendo procurado em vão estabelecer o reino de Deus na Terra. Disse ainda que o cristianismo se baseia nas alegações fraudulentas da ressurreição e da segunda vinda de Cristo, que os discípulos teriam inventado depois da morte de Jesus”. (apud FIDES REFORMATATA X, 2005, p. 86).

Anticristo. Contudo, com um olhar atento, observa-se que as críticas de Nietzsche à tradição cristã já haviam sido feitas pelo próprio David Strauss nas *Vidas de Jesus* de 1835 e 1864. Além disso, mostraremos nesta dissertação que algumas noções nietzschianas, especialmente a da morte de Deus, influenciaram um dos desdobramentos contemporâneos da teologia liberal, a saber, a teologia da morte de Deus.

A teologia liberal ou do liberalismo teológico foi um movimento que tornou possível aos pensadores cristãos abrir o caminho para a crítica ao cristianismo histórico bem como aos escritos sagrados através da Alta Crítica². Esse movimento de dentro do protestantismo no século XIX na Alemanha sofreu influências do Iluminismo, mas também de Kant e Hegel. O liberalismo teológico, segundo Ed L. Miller e Stanley J. Grenz, é tecnicamente um movimento histórico da teologia protestante, que tem seu auge na virada do século XIX para o século XX. Mesmo entre os diversos pensamentos de seus principais representantes, tal movimento tem em comum o objetivo de reconstruir a fé cristã à luz do conhecimento moderno. Para tais pensadores, a teologia cristã não podia ignorar as descobertas científicas da época e acreditavam também que a sobrevivência do cristianismo dependia da capacidade de se adaptar à mentalidade científica e filosófica do século XIX. (apud Miller e Grenz, 2011, p. 229).

A teologia liberal é mal vista pelos conservadores, uma vez que muitos pensadores dessa corrente negaram a divindade de Cristo, a doutrina da Trindade e outros dogmas da igreja cristã. Todavia, segundo Roger Olson (2001, p. 555), é preciso perguntar por que tais teólogos agiram de tal forma? Para Rogers Olson, os teólogos liberais não negaram os dogmas da fé cristã, apenas reinterpretaram ou tentaram transformar o pensamento cristão à luz do contexto cultural da época. Atribui-se à paternidade da teologia liberal ao teólogo e filósofo Friedrich D. E. Schleimacher (1768 – 1834) que, segundo Olson, foi o primeiro a criticar de forma revolucionária a teologia e ortodoxia protestante do seu tempo. Schleimacher foi o primeiro também a ir ao encontro do *Zeitgeist* da modernidade e em harmonia com este dá origem e consolida as bases da teologia liberal protestante. O pensador Schleimacher sempre se considerou um pietista³, mas de uma “ordem superior”, conforme escreveu em uma carta para sua irmã. Apesar de tudo, ele sempre exerceu a sua função pastoral. Dentre outros

² A alta crítica tem como objetivo investigar os textos bíblicos como sendo uma literatura comum da antiguidade e a partir de tal investigação examina questões tais como, autoria, historicidade e data em que certo documento foi escrito. A alta crítica difere-se da baixa crítica, pois esta busca chegar através da comparação dos milhares de manuscritos principalmente do Novo Testamento à redação mais próxima possível dos originais gregos do primeiro século da era cristã.

³ O pietismo foi um movimento dentro do luteranismo que buscava mais a experiência cristã do que uma teologia mais teórica. Defendiam a participação dos leigos e uma vida mais acética no meio do protestantismo. Seu principal expoente foi Philipp Jacob Spener (1635-1705).

nomes de teólogos liberais, pode-se também citar Albrecht Ritschl, Adolf Harnack e Walter Rauschenbusch, este já da América do Norte (apud Olson, 2001, p. 555-558).

Estudar Nietzsche, a partir da perspectiva que este fora um leitor de Strauss como eram quase todos os jovens intelectuais de seu tempo, justifica esta pesquisa porque há poucos trabalhos entre os estudiosos de Nietzsche no Brasil que examinem Nietzsche a partir das leituras e daquilo que ele escreveu contra David Strauss. Tal assunto parece não ser de grande interesse entre os nietzschianos brasileiros. Outrossim, estudar Nietzsche partindo da perspectiva da Teologia é algo desafiador, uma vez que o senso comum faz questão de mostrar que em Nietzsche fecha-se o caminho para toda a religião, sobretudo ao Cristianismo.

Este trabalho justifica-se também pelo fato de que Nietzsche não somente leu Strauss como também escreveu a *Primeira Extemporânea* para criticar o “velho” Strauss. Se o cristianismo não era mais a religião de Nietzsche, seus pressupostos, no entanto, nunca deixaram de fazer parte de seus escritos. Entende-se que, em princípio, Nietzsche não estava interessado em perscrutar a teologia de Strauss, mas apenas investigar e condenar o referido teólogo como sendo o típico filisteu da formação⁴, assunto este que será tratado no desenrolar deste trabalho.

O primeiro capítulo irá tratar de *A Velha e a Nova Fé* de David Strauss, enquanto esta é analisada por Nietzsche em sua *Primeira Extemporânea, David Strauss: o Confessor e o Escritor*. Veremos, nesse capítulo que, para Nietzsche, a Alemanha do século XIX estava mergulhada no que o filósofo chama de “cultura filisteia” ou barbárie, visto que o filisteísmo não é uma cultura. Conforme Nietzsche, Strauss é o principal representante dessa barbárie, mesmo que ele jamais aceite tal título. Para Nietzsche, os filisteus da formação escrevem sem se importar com o estilo e sem respeitar a língua e a cultura alemã. Esta ausência de cultura vivida pelos filisteus caracteriza-se como sendo uma cultura histórica, desprovida de estilo.

Serão tratadas ainda no primeiro capítulo, questões relacionadas à teologia de Strauss e como este tenta demonstrar que não é mais cristão, ao propor uma teologia que mais parece uma ciência moderna do que propriamente uma teologia, se comparada à teologia da tradição cristã vigente até o século XIX, mesmo entre os intelectuais alemães. Se Strauss luta para comprovar que não vive mais sob o jugo da velha fé, Nietzsche, por outro lado, o classifica ainda como um crente que nunca deixou de professar sua fé naquilo que crê.

⁴ O termo filisteu da formação (*Bildungsphilister, Philister der Bildung*) pode ser traduzido também por filisteu da cultura conforme podemos ver no Dicionário Nietzsche (Cit. por Frezzatti Jr., Wilson Antonio - Dicionário Nietzsche, 2016, p. 226-227).

Todavia, para Nietzsche, o que importa mesmo é demonstrar que Strauss, à semelhança de todos os filisteus da formação, é um artista que se pensa clássico, mas que não passa de um escritor de muito mau gosto. Nietzsche enquadrará Strauss entre os escritores de revistas e jornais da Alemanha, os quais escrevem textos cheios de repetições e vícios de linguagem, até porque tais escritores são muito bem vistos pelos intelectuais da Alemanha do século XIX.

No segundo capítulo (David Strauss: Um caminho para o jovem Nietzsche, uma fundamentação para *O Anticristo*), trataremos das obras de Strauss de 1835 e 1864, período este em que florescia na Europa, principalmente na Alemanha, escritos sobre a vida de Jesus enquanto uma personagem histórica. Será objetivo deste trabalho, mostrar que as críticas que Nietzsche faz ao cristianismo não eram novidade para a sociedade burguesa contemporânea de Nietzsche. O caminho que Nietzsche percorre para criticar a religião de seus pais já estava solidificado pela teologia liberal.

Na primeira *Vida de Jesus*, de 1835, Strauss é mais científico e vai dizer que o mito acerca da pessoa de Jesus de Nazaré era fruto da interpretação que a igreja do primeiro século fez de personagens do Primeiro Testamento (Antigo Testamento). Já na segunda edição dessa obra, Strauss defenderá a ideia de que o mito em torno da pessoa de Jesus foi fruto da tradição cristã do primeiro século e, por isso, o Evangelho de Jesus não era um fato histórico, mas apenas uma ideia que transformou a mensagem fundante dos primeiros cristãos num evangelho ideal, ou, em outras palavras, num evangelho eterno.

No terceiro capítulo, será trabalhado não mais o que o cristianismo de forma direta ou indireta causou como reação na filosofia de Nietzsche, mas como a filosofia de Nietzsche impactou a teologia do século XX, especificamente a teologia da morte de Deus. Teólogos americanos, como Thomas J.J. Altizer, William Hamilton e também Gabriel Vahanian e Paulo Van Buren, depois da segunda guerra mundial, especificamente a partir da década de 60, trouxeram à tona o que Nietzsche já havia proclamado, isto é, a morte de Deus. Mesmo que não tenham dado o mesmo sentido nietzschiano à referida proposição, não deixaram de usá-lo para propor uma nova teologia para o homem do século XX.

Os teólogos da morte de Deus, e em especial os conhecidos como radicais (Hamilton e Altizer), surgiram logo após o fim da teologia liberal, todavia, para a teologia ortodoxa, até hoje, quando um movimento teológico se afasta do que a tradição cristã ortodoxa ensinou ao longo dos séculos, tal corrente é chamada de liberal. Como vimos que o próprio Nietzsche trilhou por caminhos abertos pelo liberalismo teológico, não é diferente com os teólogos da morte de Deus. Podemos pontuar que a teologia da morte de Deus também trilhou por

caminhos anteriormente abertos pelos teólogos liberais desde o final do século XVIII até o início do século XX. Os teólogos da morte de Deus são homens sem Deus, ou que já tiveram o supremo Ser, mas de alguma forma o perderam. No entanto, para eles, o que perderam foi mesmo o Deus da tradição cristã. Tal teologia tem muito da influência de Nietzsche e, por não ser tão conhecida mesmo entre os círculos teológicos no Brasil, faz-se necessário ou pelo menos se justifica o trabalho de investigá-la para vermos até que ponto Nietzsche é o responsável, mesmo que de forma indireta, pelo seu conteúdo.

Vale salientar que a presente dissertação menciona, por meio de Strauss e de Nietzsche ou mesmo dos teólogos da morte de Deus, alguns assuntos pertinentes à teologia, à filosofia bem como à ciência, mas tais assuntos, quando citados, serão apenas abordados à luz dos referidos pensadores, isto é, não serão investigados com maior profundidade a fim de ver se nossos autores foram ou não fieis aos outros pensadores citados. Por exemplo: quando Strauss menciona os escritos e a filosofia de Kant, não iremos questionar a interpretação que o mesmo faz sobre o filósofo alemão. Quando Strauss cita Darwin ou mesmo quando Nietzsche faz uma análise dos escritos de Platão, não será questionada a interpretação que os mesmos fazem sobre os pensadores acima mencionados.

Reconhecemos que há uma imensa bibliografia para ser pesquisada sobre cada tema mencionado por Strauss ou por Nietzsche, todavia, além de tornar esta pesquisa muito extensa, fugiria da proposta original desta dissertação.

Espera-se que o leitor, ao terminar de ler o texto abaixo, tenha em mente que o pensamento filosófico de Nietzsche, quando relacionado à religião e em específico à religião cristã, foi fruto não somente de sua mente perspicaz, mas que antes dele alguns teólogos já haviam aberto o caminho para que tal investigação fosse possível. Por outro lado, se o leitor observar que a teologia da morte de Deus especificamente no século XX sofreu influências diretas de Nietzsche, mesmo que às vezes não siga a mesma interpretação dada ao assunto pelo filósofo, este trabalho terá tido a sua importância e cumprido com o desejo de seu autor.

CAPÍTULO I

Nietzsche: *Primeira Extemporânea* como crítica à *A velha e a Nova Fé*,
de David Strauss

1.1. As críticas de Nietzsche à cultura alemã do século XIX

O jovem Nietzsche publicou, no período de 1873 a 1876, quatro obras, as quais denominou de *Considerações Extemporâneas*. O filósofo pretendia que fossem em número de treze, mas foram publicadas apenas quatro. Para este trabalho, vamos nos ater apenas à *Primeira Extemporânea*, escrita para combater os filisteus da formação, cujo principal representante é David Strauss. A primeira extemporânea contra Strauss era dirigida à cultura alemã de uma forma geral, a qual Nietzsche considerava como sem sentido, sem substância e como uma mera opinião pública.

A Alemanha do século XIX sofreu profundas mudanças sócio-políticas e econômicas. Depois da guerra franco-prussiana (1870), quando acontece a unificação da Alemanha, Nietzsche observa que a vitória militar transmite uma falsa ilusão de que a cultura alemã também foi vitoriosa ou, ao menos, teria parte nessa conquista. A vitória da Alemanha não provocou a decadência da cultura francesa, até porque, segundo Nietzsche, além de ela continuar a mesma, os alemães é que continuaram sendo tributários dela.

Segundo Nietzsche, há um equívoco interno na Alemanha de que a cultura alemã já foi disseminada aqui e acolá e isso gerou entre os jornalistas alemães e entre os criadores de canções, romances, tragédias, bem como entre os escritores dos livros de história uma felicidade tal que chegou a ser considerada uma embriaguez, a qual gerou uma ideia de uma cultura sacrossanta, que eleva alguns escritores nos grandes jornais à categoria de escritores modelos e novos clássicos da literatura alemã.

Nietzsche (Co. Ext. I § 9), observa que a vitória na guerra pelos alemães não tem nenhum mérito da cultura alemã, mas todo mérito se deve à coragem, determinação e superioridade de comando e obediência das tropas. Para Nietzsche, deixar-se levar pela ilusão de que foi a cultura alemã que influenciou na vitória da guerra franco-prussiana, dentro de pouco tempo esta falsa ilusão irá extirpar o espírito alemão.

Para Nietzsche, era de se esperar que a parte mais instruída da Alemanha percebesse o tamanho abuso que estavam fazendo do sucesso na guerra, como um galo que estava a pavonear diante da imagem refletida no espelho. Não estavam mais os alemães preocupados com a cultura, uma vez que para eles tal cultura era o fruto mais belo e mais maduro daquele

tempo. Conforme Nietzsche, os alemães confundiram uma estrita disciplina com o termo cultura e da Alemanha, segundo o filósofo, pode-se concluir que esta perdeu a simples ideia de cultura. Os alemães, segundo Nietzsche, vivem numa miscelânea de cultura, com as cores e produtos de todos os tempos e desta junção ou confusão deram o nome de essência do moderno. Contudo, tal miscelânea de cultura não convence nenhum inimigo, principalmente os franceses que têm uma cultura autêntica e fecunda.

Nietzsche observa que, se os alemães tivessem deixado de imitar os franceses, com certeza, não teriam os vencido, mas apenas se livrado deles. Somente se a Alemanha tivesse imposto sobre a França uma cultura original é que poderia realmente ter cantado a plena vitória. No entanto, até então, segundo Nietzsche, os alemães ainda eram dependentes de Paris.

Para Nietzsche, o que é passível de crítica é a barbárie (denominada de a cultura histórica), que nada mais é do que um acúmulo de informações, desprovida de estilo, ou então uma mistura de diversos estilos. A cultura⁵ será o contrário de uma mistura de estilos, sendo que cabe ao filósofo então restaurar e estabelecer a unidade de tal cultura, conforme lemos na *Primeira Extemporânea*:

A cultura [*Kultur*] é, acima de tudo, unidade de estilo artístico em todas as manifestações da vida de um povo. Muito conhecimento e aprendizado é essencial para ter-se cultura, mas não é um sinal dela; e se necessário for concorda muito bem com o oposto de cultura, barbarismo, que é a essência de estilo ou a mistura caótica de todos os estilos. (Co. Ext. I cap. 1).

Nietzsche (2011, p. 645) denomina de filisteus da formação (*Bildungsphilister, phlister der bildung*)⁶ ou, para ser mais preciso, os filisteus são os homens típicos dessa barbárie. Segundo Nietzsche, o indivíduo que se enquadra nos moldes de um filisteu⁷, geralmente, vive na ilusão de não o ser e, por isso, nega de forma solene ser um filisteu da formação, a ponto de tapar os ouvidos, desviar os olhos e repudiar a todo aquele que tentar lhe

⁵ Deve-se também distinguir Cultura (*Kultur*) de civilização (*civilisation*) em Nietzsche. Para o filósofo, a civilização não unifica, ou seja, ela não fortalece o homem, pelo contrário, o enfraquece. Como o processo civilizatório torna o cidadão em um ser obediente, inofensivo e útil, este processo na filosofia de Nietzsche pode ser relacionado com o cristianismo e a moral cristã, por ser contra os instintos humanos. A civilização enquanto domesticação é antagônica à cultura elevada. O projeto de cultura Nietzscheano tem como objetivo restituir ao “europeu a superioridade sobre o filisteu e sobre o cristianismo, lutar contra o nivelamento do homem, contra sua domesticação”. (Cit. Por Frezzatti Jr, Wilson Antonio - Dicionário Nietzsche, 2016, p. 173-174).

⁶ Segundo Wilson Antonio Frezzatti Jr., o filisteu da cultura é o antípoda do genuíno homem de cultura e também do artista, isto é, ele é um comerciante da cultura e da formação (*Bildung*). (Cit. por Frezzatti Jr., Wilson Antonio - Dicionário Nietzsche, 2016, p. 226-227).

⁷ O termo “filisteu” que a Bíblia denomina o povo de Gat, de onde provém o nome da terra que se tornou Palestina, “passou a ser empregado no século XVIII, nos meios universitários alemães, para designar os estritos cumpridores das leis e dedicados executores dos deveres que execravam a liberdade gozada pelos estudantes. Personagem de bom senso, inculta em questões de arte e crédula na ordem natural das coisas, o “filisteu” recorria ao mesmo raciocínio para tratar das riquezas mundanas e das culturais”. (Marton, 1996, p. 18).

mostrar o seu decadente estado. Para Nietzsche, David Friedrich Strauss é o típico e verdadeiro filisteu e disso ele (Strauss) faz confissões na *VNF*, quer seja pela palavra (confessor ou crente) ou pela ação (como escritor).

1.2. A Velha e a Nova Fé, de Strauss e as críticas de Nietzsche

Tendo em vista a repercussão da obra de Strauss *VNF* na Alemanha do século XIX e o fato de Nietzsche ter escrito uma crítica à mesma, justifica-se o trabalho de perscrutar, vislumbrar a obra de Strauss que o filósofo escolheu para criticar. As críticas de Nietzsche são abundantes e explícitas a um Strauss que insiste em dizer “que não é mais um cristão”, pelo menos não aos moldes da velha fé. Uma forte crítica a Strauss, proferida por Nietzsche, é que seu livro é repleto de contradições, uma vez que, ao falar publicamente de sua fé, Strauss já está de forma implícita fazendo uma confissão, como podemos ver abaixo:

Seu livro intitulado *A Velha e a Nova Fé* é, no que diz respeito ao seu conteúdo e no que diz respeito à sua qualidade como um livro e produção de um escritor, uma confissão ininterrupta; e ele permitir-se fazer uma demonstração pública de suas crenças já constitui-se em uma confissão. Pode ser que todas pessoas com mais de quarenta anos tenham o direito de compilar uma autobiografia, até mesmo o mais humilde de nós pode ter experimentado e visto mais de perto coisas que o pensador pode achar digno de nota. Mas fazer uma confissão das próprias crenças deve ser algo a ser considerado incomparavelmente mais presunçoso, uma vez que pressupõe o escritor atribua valor, não apenas para o que ele tem experimentado ou descoberto ou visto durante a sua vida, mas até mesmo para o que ele acredita (Co. Ext. I § 3).

Observamos que, a princípio, com tal obra, a intenção do “velho” Strauss é refletir sobre a velha fé da igreja e contrastá-la com a nova concepção de mundo no qual ele está inserido. De fato, Strauss, apesar de ver a Igreja como um obstáculo para o progresso, não vê a necessidade de destruí-la, até porque acredita que muitas pessoas ainda precisam dela. Strauss questiona se ainda somos cristãos, uma vez que, mesmo tendo renunciado o cristianismo, ainda é possível sermos religiosos. De tal questionamento surge outra questão: ainda temos religião? Se somos cristãos, somos cristãos em que sentido? Para Strauss, portanto, não há renúncia à religião, uma vez que, segundo o teólogo, nós “podíamos ser ainda religiosos, embora de outra forma que não fosse o cristianismo” (Strauss, “s.d.”, p. 137).

As seguintes indagações na obra de Strauss “somos ainda cristãos”? “Temos ainda uma religião”? “Como compreendemos o mundo”? e “Como regulamos nossa vida”? não têm uma conexão entre si, uma vez que são questões díspares. Além disso, pergunta Nietzsche (Co. Ext. I § 9): como Strauss considerou em *VNF* somente questões relacionadas à fé cristã? Tal ação de Strauss para Nietzsche só reforça a ideia de que Strauss ainda seja um teólogo

cristão, ou melhor, nunca deixou de sê-lo, e também ainda não aprendeu a ser um filósofo. David Strauss também não aprendeu a distinguir entre o crer e o saber, pois ele associa a sua nova fé à ciência moderna.

Para Nietzsche (Co. Ext. I § 9), a nova religião de Strauss não constitui uma nova fé, está mais relacionada com a ciência moderna, ou seja, fundamenta-se mais na ciência do que propriamente na fé. Pouca coisa da obra de Strauss, segundo Nietzsche, pode ser visto como religiosa e tais coisas não podem ser vistas como ciência. Nietzsche então condena a fé superficial e fraca de Strauss, uma vez que ela não se sustenta nem como ciência e nem como crente, logo é uma fé fraca e pobre. Strauss, portanto, seria um confessor que fica em cima do muro, ora pende para a fé ora para a ciência, ou então, quer que a ciência moderna seja o fundamento da nova fé.

Percebe-se então que, para Nietzsche, Strauss está num meio termo, não é nem um bom crente e nem um bom escritor, ou seja, nem sua fé e nem sua ciência são fortes o suficientes para colocá-lo entre os grandes escritores da Alemanha (Co. Ext. I § 3). Ao escrever sua obra, Strauss não faz nada de errado, uma vez que, segundo Nietzsche, todos tem o direito de escrever uma biografia de sua vida após os 40 anos, mas confessar sua fé é algo feito somente por aquele que viveu, estudou e acreditou naquilo que é confessor. Um verdadeiro historiador, segundo Nietzsche, não está preocupado em propagar as suas crenças, como fez Strauss. Ninguém está interessado em saber qual era a fé de Strauss a não ser seus adversários mais limitados. Conforme Nietzsche, alguns inocentes viram em Strauss um grande pensador, mas logo foram decepcionados quando o que realmente encontraram nele foi um confessor. Para Nietzsche (Co. Ext. I § 3), se Strauss tivesse ficado calado, seus seguidores teriam visto nele um filósofo, mas Strauss na qualidade de filisteu não teve tal pretensão e, como um confessor, fez questão de publicar sua nova fé como se tivesse abrindo um caminho para o futuro e, como qualquer filisteu, mostrou-se cheio de segurança e até de cinismo.

David Strauss foi condenado antes mesmo de Nietzsche, por ter usado o “nós” para referir-se à sociedade alemã. Para Strauss (“s.d.”, p. 30), seus acusadores sabem responder a tal pergunta, mas preferem apenas questionar a dar a resposta à questão. Segundo Strauss, a maioria dos seus algozes são pessoas que não leram sua obra e, além do mais, eles são uma minoria. Diante de seus acusadores, Strauss coloca-se na condição do apóstolo Paulo, quando este, diante de saduceus e fariseus e prestes a ser espancado por estes, levantou uma questão que agradava ao grupo dos fariseus, mas contradizia os saduceus e, desta forma, os dois grupos dividiram-se e Paulo saiu ileso do tumulto (cf. Atos 26. 3-10).

Segundo Strauss, para se compreender o que é a “velha fé da igreja”, não é viável perguntar aos teólogos modernos, mas sim buscar nos antigos credos da igreja, tais como o Credo dos Apóstolos, o Credo de Niceia e o Credo de Atanásio, onde a igreja defendeu a ideia de um Deus triuno em pessoa, mas uno em essência. Para Strauss, tal doutrina estava condicionada à ignorância dos Pais da Igreja, a ponto de defenderem-na por séculos e alguns até mesmo tornarem-se mártires por causa de sua fé na doutrina da trindade, ou então, como no caso de um reformador (Strauss se refere a João Calvino), que mandou um médico à fogueira por que contradisse tal doutrina.

A pretensão de Strauss em se comparar a Voltaire ou a Lessing não teve êxito em sua obra, critica Nietzsche. Faltou originalidade e competência para o velho filisteu. Strauss, segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 9), oscila em sua obra entre uma modéstia ao falar de sua fé e uma altivez de espírito, quando se refere ao maior benfeitor da humanidade, Darwin. Ao falar do novo Messias (Darwin), Strauss exige fé tanto para este como para ele próprio, como sendo o novo apóstolo. Nietzsche então questiona: que mérito há na religiosidade de Strauss e não somente na dele, mas na daqueles que ele os chama de “nós”, isto é, os filisteus da Alemanha. Strauss, como dito acima, no entanto, pretende ser um bom escritor, ora Lessing ora Voltaire, ou então os dois ao mesmo tempo. Todavia, segundo Nietzsche, o que ele nunca quer ser é um filisteu, mas não há como escapar de tal título, haja vista que, para Nietzsche, Strauss é confessor, escritor de alma raquítica e ressequida. Ninguém ficaria mais ressentido de ser considerado um filisteu da formação, do que o próprio David Strauss, o escritor.

O “velho Strauss” não se contenta em ser um crente nos moldes da teologia ortodoxa judaico-cristã. Ele critica as narrativas da criação à luz da ciência moderna, como a criação do sol apenas no quarto dia, depois de já existirem três dias e três noites sem a presença deste astro, sem o qual não há dia e noite. Strauss admite que muitos teólogos não veem os dias do gênesis como dias de vinte quatro horas e o aparecimento do sol dar-se-ia no quarto dia apenas por ser visível do globo terrestre. Observa-se que Strauss, como materialista ou naturalista, despreza aqui todo o tipo de milagre, deixando claro que não é mais um cristão, pelo menos não nos moldes da velha tradição cristã.

O Teólogo de Ludwigsburg (como é conhecido) ainda problematiza a questão da inerrância e infalibilidade das Escrituras, como as profecias Messiânicas dos profetas Isaías e Miqueias, bem como as profecias de Daniel. Para Strauss (Strauss, “s.d.”, p. 73), os primeiros nunca se referiram a Jesus e o segundo profeta teve seu livro escrito num período muito posterior ao que realmente viveu (nos dias de Ciro). O diabo seria então uma criação humana para não culpar Deus pela existência do mal. Logo, segundo Strauss, a figura do diabo

perdurou por toda a história da igreja, principalmente na vida do reformador Lutero, o qual frequentemente “travava batalhas” com a “antiga serpente”. Com o pecado, segundo Strauss, aconteceu a queda de toda a raça humana, o que tornou necessário a vinda de um redentor, Jesus Cristo, conforme mencionado no Credo dos Apóstolos, o qual Strauss questiona ponto a ponto, tratando seu conteúdo como mitológico.

David Strauss é, segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 4), fundador de uma religião⁸, e, mesmo que ele não queira ser, ele é o fundador da religião do futuro. Strauss é um típico filisteu fanático que escreveu contra o próprio fanatismo, dizendo que um fanático pode nos estimular o espírito, todavia não o escolheríamos como guia de nossa vida. Nietzsche reconhece que é sabido que há fanáticos que também não elevam o espírito e mesmo assim conseguem ter uma longa influência histórica a ponto de dominar o futuro, por isso o fanatismo deve ser submetido à razão.

Nietzsche (Co. Ext. I § 4) nota que para exercer o controle da razão sobre o fanático faz-se necessário três perguntas: “como o crente da nova fé imagina o céu”? “até onde chega a coragem que a nova fé lhe insufla”? E “como escreve seus livros”? Para Nietzsche, Strauss como confessor, deve responder as duas primeiras perguntas e Strauss, como escritor, deve responder a terceira pergunta. Nietzsche considera que a obra de Strauss *VNF* escrita em 1872 já cheira bolor no mesmo ano em que foi escrita. Respondendo a primeira pergunta acima (como o crente imagina seu céu?), Nietzsche (Co. Ext. I § 6) sustenta que, para o filisteu à moda de Strauss, o céu dele é como vive um verme devorando o cadáver dos grandes poetas e dos grandes músicos. Sobre a segunda pergunta “Até onde chega a coragem que a nova religião confere aos seus adeptos?”, segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 6), Strauss é movido por uma falsa modéstia, pois, na verdade, ele pensa como todo filisteu, que o sol veio no momento certo para iluminar a sua janela, assim como as flores cresceram apenas para ele. A terceira pergunta para Nietzsche (Co. Ext. I § 8) pode ser respondida pela situação cultural da época, isto é, os sábios da Alemanha eram seduzidos por livros tão superficiais como o de Strauss; faltava-lhes a perícia para definir um clássico de um não clássico. Conforme Nietzsche, tais sábios se deixavam seduzir por escritores que tiravam suas ideias apenas de livros e, para piorar a situação, muitas vezes tais ideias eram recortes de jornais.

⁸ Para Paul Valadier a nova religião de Strauss não é uma teodiceia, mas uma cosmodiceia. Enquanto cosmodiceia, essa nova religião valora indevidamente a todas as chamadas leis naturais e vê nelas a fonte originária de todas as coisas da vida, de todo bem e de toda razão. Valadier observa que, para Nietzsche, o erro de Strauss foi atribuir às leis científicas, elaboradas pelo entendimento humano, um valor ético e intelectual que foi metafisicamente decisivo. Para concluir, Valadier observa que a nova cosmodiceia ou a nova religião diviniza as leis naturais conduzindo à consagração o sujeito que se reconhece como objeto de tais leis, ou seja, um senhor que tem muita honra de ser escravo. (apud Paul Valadier, *Nietzsche Y La Crítica Del Cristianismo*, 1982, p. 45-50).

A falsa modéstia de Strauss torna-o também um traidor dos grandes poetas, como era prerrogativa de todo filisteu da cultura ser um traidor quando elogia algum dos grandes nomes da literatura. No caso de Strauss, dizia-se ser admirador de Lessing e a ele dedica sábias palavras em sua obra. Contudo, para Nietzsche, são os bons filisteus que aniquilaram Lessing através da apatia deles. Todo o grande poeta elogiado pelos filisteus, os quais produziram suas obras sem nenhuma ajuda dos filisteus, agora são por estes traídos por suas próprias palavras de elogio. Nietzsche (Co. Ext. I § 5) menciona a história de seu suposto amigo que, ao ler o livro de Strauss, teve “sonhos terríveis”, que o levaram, após ter acordado, a deixar de ler a obra. Todavia, Nietzsche diz que continua a ler o velho Strauss, mas sempre com desconfiança, uma vez que os grandes poetas que Strauss menciona, como no caso de Beethoven, nada mais são do que Beethovens de confeitaria e não o verdadeiro Beethoven.

Se há algo que Strauss não reclama para si é de ter sido o primeiro a desferir o golpe contra a ortodoxia cristã. Talvez, neste ponto, ele seja mais sincero do que Nietzsche, ao deixar claro que, depois de séculos de supremacia da “velha fé” da igreja, eis que surgem, a partir do século XVI, dois homens, um francês (Voltaire, 1694-1778) e um alemão, Reimarus (1694-1768) que investiram contra a ortodoxia cristã. Para Strauss, o sério Reimarus foi mais enfático do que o satírico Voltaire. Reimarus, segundo Strauss, a princípio ataca os grandes personagens bíblicos do antigo testamento, tais como Moisés (um ambicioso), Davi (um déspota cruel) e, por fim, ataca o próprio Jesus, a quem vê como um ambicioso que pretende fundar um império messiânico na terra. Logo, segundo Reimarus, conforme descrito por Strauss, Jesus foi morto e seus discípulos esconderam o seu corpo para proclamá-lo como o ressuscitado e assim estabelecer um reino espiritual, ou então, Jesus poderia não estar morto e logo seus discípulos, ao vê-lo, começaram a ver não mais um homem comum, mas um ser espiritual ressurreto.

Strauss apela a Schleiermacher para expor como o Cristo não tinha duas naturezas, ou seja, a divina unida à humana, mas apenas possuía a natureza humana; ele era humano, mas, ainda assim, um ideal. Strauss defende a sua ideia de um Cristo ideal, que se tornava divino pela consciência que tinha do divino e não pela morte na cruz. Portanto,

O Cristo, indivíduo histórico, foi ao mesmo tempo ideal; isto é, por um lado, o ideal estava nele, e por outro, cada momento de sua vida histórica possuía o ideal em si. Além disso, livrou-se do pecado; porque na verdade, em Jesus a mais alta personalidade só pouco a pouco se tinha unido a mais ínfima; mas a harmonia das forças era sempre constante entre si, de modo que a mais alta sempre dominava e retinha sem cessar a outra sob as suas ordens (Strauss, “s.d.”, p. 95).

A visão de Strauss sobre a pessoa de Jesus resume-se ao fato de que, para ele, Jesus não foi divino, mas foi homem e, como homem, o homem ideal. Como outros fundadores de religião como Moisés e Maomé, os quais não são adorados, mas venerados, Jesus também não quis tal coisa e Strauss afirma que ele se tornou objeto de adoração só mais tarde pela igreja cristã. Segundo Strauss, ainda comentando Schleiermacher, as palavras contidas no Evangelho “eu e meu pai somos um”, nunca teriam sido ditas por Jesus, pois, se as tivesse pronunciado, não seria o homem ideal.

Portanto, segundo Strauss, tais palavras contidas apenas no Evangelho de João, são frutos do pensamento e teologia da igreja décadas mais tarde. Diante do que já foi exposto, deduzimos que Strauss não é um cristão, conforme requer a “velha fé” pregada pelos séculos que o antecederam, e Nietzsche não critica a sua teologia, mas apenas Strauss escritor, uma vez que a questão combatida por Nietzsche é mais cultural do que religiosa. Aparentemente, a teologia de Strauss não contrasta com o que Nietzsche dirá no *Anticristo* mais tarde, isto é, tanto Nietzsche quanto Strauss foram ferrenhos críticos da tradição cristã, como iremos ver no segundo capítulo deste trabalho.

Para concluir a ideia de que “não somos mais cristãos”, Strauss leva o seu leitor ao campo da imaginação pelo qual um suposto pastor protestante, convicto e atualizado nas ciências da natureza, começa seu sermão criticando as principais narrativas evangélicas, como a concepção virginal, a origem humilde de Jesus em Nazaré, e não em Belém, a Páscoa e a ascensão de Jesus. Para que esse sermão fosse realmente verdadeiro, tal pregador protestante deveria considerar tais coisas e outras narrativas evangélicas apenas como simbólicas e retirar delas o seu valor moral, ou seja, uma aplicação moral. Portanto, para Strauss, assim como a Reforma protestante conquistou o direito de investigar as Escrituras, a ciência moderna conquistou o direito de investigar fora das Escrituras. Para tanto, as Escrituras, segundo Strauss, deixaram de ser a grande fonte do conhecimento. Contudo, ao responder a grande questão do capítulo, isto é, se ainda somos cristãos, Strauss diz que devemos reconhecer que “já não somos cristãos” (Strauss, “s.d.”, p. 136). Por outro lado, Strauss ainda deixa a possibilidade de que é possível ainda ser religioso, sem ser seguidor do cristianismo.

Segundo Strauss, a domesticação dos animais, a construção de cabanas e barcos para rios e mares levam a crer em uma divindade superior. Diante das intempéries como tempestades, epidemias e outras calamidades, havia os diversos deuses a quem os humanos atribuíram as mais diversas manifestações. Os homens também entenderam que as calamidades são apenas momentos das cóleras das divindades, que podem ser apaziguadas

com provas de humildade e dedicação. Strauss então define a religiosidade dos homens ou a origem da religião entre os humanos com as seguintes palavras:

Porque, quanto mais um povo cresce em civilização, mais, a par da natureza com seus horrores e benefícios, se interessa pela vida humana nas suas diversas concordâncias. E quanto maior lugar há na vida humana para o incerto e os perigos, para os sucessos que escapam ao cálculo e à força humana, mais instante é, para o homem, a necessidade de supor forças simpáticas à própria natureza, e dispostas a exaltar suas orações e votos. E a natureza moral do homem apresenta-se simultaneamente como fator ativo. Protegido contra o que o rodeia, ainda quer sentir as suas mais nobres tendências protegidas contra a sensualidade e a irreflexão, e por isso estabelece uma divindade para presidir as reclamações da sua consciência (Strauss, “s.d.”, p. 143).

A religiosidade humana surge na história da humanidade primeira e originariamente na forma politeísta. Para Strauss (“s.d.”, p. 144), o monoteísmo aparece de forma secundária somente mais tarde entre os judeus e em algumas partes da Índia, mas apenas de forma esotérica e mística e em um pequeno número, e ainda surgiu de um politeísmo popular. Para Strauss, propor que o monoteísmo seja superior ao politeísmo é admitir uma espécie de preconceito oriundo do judaísmo; ou então, propor aos gregos que abandonem seus deuses, os quais cultuavam desde Homero, “seria pedir-lhes que abandonassem a vida tão bela, tão rica, vida que por toda parte estendia os seus ramos carregados de flores, pela pobreza da existência tão restrita dos judeus” (Strauss, “s.d.”, p. 146).

Strauss (“s.d.”, p. 146), no entanto, admite que, em certo sentido, o monoteísmo é superior ao politeísmo, quando este tem seus deuses divididos entre sexos e ficam ligados à natureza, enquanto o Deus único está acima das forças da natureza. Mas não são apenas os povos politeístas da antiguidade que clamam a divindade em momentos de calamidade, Strauss menciona vários acontecimentos na modernidade em que os padres e religiosos buscam ajuda da divindade em momentos de secas, epidemias e outras catástrofes.

Conforme Strauss (“s.d.”, p. 148), a concepção que temos de Deus na modernidade é fruto da junção do Primeiro e o Segundo Testamento, aliado à concepção da filosofia grega. No Primeiro Testamento, Deus era visto como Senhor e implicava um distanciamento do indivíduo com o seu Deus. Mas, no Segundo Testamento, a concepção de Deus pai é introduzida no cristianismo e sabemos que foi por Jesus. Nunca antes em todos os escritos judaicos um judeu havia invocado ao seu Deus como se ele fosse o seu pai. Da filosofia grega, segundo Strauss, recebemos o conceito de divindade ou absoluto.

Para Strauss, o conceito de Deus do judaísmo foi despedaçado com o sistema de mundo propagado cientificamente por Copérnico. Apesar de Copérnico (não somente ele, mas também Kepler e Newton) ser um fervoroso cristão (Strauss, “s.d.”, p. 149), seu modelo de

mundo derrubou as velhas concepções judaico-cristãs de que o Deus pessoal habita as órbitas celestes. Não somente o céu deixou de ser habitação, como também os relâmpagos e trovões deixaram de ser armas vingadoras para ser apenas o efeito de causas naturais. O “velho” Strauss (“s.d.”, p. 151) então pergunta: “como poderíamos então conceber um Deus pessoal”?

Strauss observa que os fenômenos da natureza, tais como chuva em demasia ou seca extrema, sempre são enfrentados com uma procissão do padre e da comunidade para implorar ao céu. Strauss vê nisso a simplicidade do camponês e a boa vontade do pároco local em satisfazer o desejo dos simples. O teólogo Strauss (“s.d.”, p. 152) anseia pelo dia em que o camponês tenha um ensino melhor na escola e desta forma possa ver que todas as catástrofes provocadas pela natureza são fenômenos naturais e não sobrenaturais.

Sobre a oração, Strauss (“s.d.”, p. 153) relata três pessoas que a viam de forma diferente: O primeiro foi Lutero, o homem que orava muito a ponto de considerar a recuperação de seu auxiliar Melancthon como resposta de sua oração. O segundo foi Schleiermacher, que entendia que a oração como um meio de intervir nas decisões da divindade era uma pretensão absurda e ímpia, mas, no entanto, orava. O terceiro exemplo é Kant, e este não orava. Segundo Strauss, para Kant,⁹ a oração era algo desagradável, uma atitude de alguém que não estava em sã juízo, conversando em voz alta consigo mesmo. No entanto, segundo Strauss, o filósofo Kant ainda admitia a oração em casos específicos quando o indivíduo não conseguisse obter os efeitos de outra forma.

Ao observarmos atentamente as palavras de Strauss, principalmente sobre o cristianismo, parece que realmente ele não é mais um cristão ou confessor. Todavia, para Nietzsche (Co. Ext. I § 7), a princípio, Strauss parece ser corajoso ao atacar a sua própria religião; no entanto, tal crítica não passa de palavras sem ação e que Strauss não passa de um estraga prazeres. Para Nietzsche, as palavras de Strauss são como um trovão, mas não purificam a atmosfera, por isso Strauss é um herói nas palavras, mas fica apenas nas palavras sem passar destas para uma cólera real. As palavras de Strauss, segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 7), parecem ser de um filisteu valente, quando este ataca o próprio Jesus ao dizer que o próprio nazareno seria fanático. Se existisse em nossos dias, dizia Strauss, colocá-lo-iam em um manicômio. Mesmo diante de palavras agressivas de Strauss, Nietzsche considera-o mais covarde do que aquele que nunca falou.

⁹ A interpretação de Kant neste trabalho é a de David Strauss. Não é objetivo nosso confirmar ou contradizer a interpretação de Strauss quando este se refere àquele.

O pensamento teológico de Strauss, se por um lado nega a existência de um Deus pessoal, apresenta por outro uma forma de deísmo e por isso Strauss ainda é um confessor. A análise que faz dos argumentos da existência de Deus dá prova disso. O primeiro, o argumento Cosmológico, é o que dá contingência ao mundo, fala da existência de um ser necessário. Para Strauss (“s.d.”, p. 156), tal argumento não prova que este ser necessário venha a ser um Deus pessoal; pelo contrário, está bem longe de ser isto. Tal argumento comprovaria a existência de uma causa superior, mas não um autor inteligente do mundo.

Raciocinando logicamente sobre as coisas deste mundo não chegaremos nunca a sair dele. Se cada uma teve origem noutra e assim seguidamente até ao infinito, não concebem a ideia de uma causa cujo efeito fosse o mundo, mas a ideia de uma substancia cujos acidentes são seres particulares deste mundo; não concebemos um Deus, mas um universo sempre igual a si mesmo, fundado em si mesmo numa perpétua permutação de fenômenos. (Strauss, “s.d.”, p.157).

O argumento cosmológico (que da contingência do mundo conduz à existência de um ser necessário), segundo Strauss, só ganha sentido quando atrelado ao argumento teleológico ou físico-teológico (esta não toma como verdadeiro a dependência e a contingência dos seres). Para tal argumento, conforme Strauss, a finalidade do mundo não está em suas partes, mas sim, “no imenso todo que compõe o mundo” (Strauss, “s.d.”, p. 157). Conforme Strauss, o que a causa cosmológica não conseguiu explicar, isto é, a existência de um Criador inteligente e pessoal, agora a causa teleológica torna a causa de uma substância de propriedades inatas e a apresenta como sendo um encadeamento de fenômenos que justificam a existência de um ser. Todavia, a causa teleológica ainda ensina que há um criador inteligente e pessoal, conforme o argumento cosmológico havia ensinado.

Strauss, referindo-se a Kant, nota que a prova digna de ser apontada é a prova do argumento moral (a lei moral apresenta-se a nós com o caráter de obrigação absoluta, precisamos então procurar a origem num ser igualmente absoluto). Como tal prova tem um caráter absoluto, faz-se necessário que procuremos sua origem também num ser absoluto. Para Strauss (“s.d.”, p. 159), com esta prova, Kant destruiu os outros argumentos da existência de Deus (cosmológico e teleológico), mas sem privar de sua crítica o Deus de sua juventude, a ponto de considerar-lhe como o benfeitor que garante a realização da felicidade numa vida futura.

Segundo Strauss, com o progresso do sentimento moral entre os homens, surge então a diferença entre o bem e o mal já nesta vida e a necessidade da existência após a morte, ou seja, a imortalidade da alma. Não foram somente os judeus que falaram isto nos últimos livros do Primeiro Testamento, mas também Sócrates e Platão entre os gregos e os fariseus e

essênios num período pré-cristão, bem como nos dias de Jesus. Para Strauss (“s.d.”, p. 165), este espiritualismo (imortalidade da alma) do extremo oriente foi implantado na filosofia grega por Platão, depois no judaísmo e por último no cristianismo. Tal doutrina da vida futura não fazia parte da fé de Homero e do Primeiro Testamento nos livros mais antigos.

A ideia da vida após a morte, para Strauss, surgiu a partir do momento em que o homem desejou não morrer totalmente, então a vida após a morte seria uma saída para tal. No entanto, para viver a vida futura, impôs-se aos fiéis uma privação dos prazeres aqui na terra. Strauss, citando Goethe, diz que este, escrevendo a Eckermann, afirma que a natureza tem a obrigação de providenciar outra forma de existência para aqueles que trabalharam sem descanso aqui na terra. No entanto, Strauss pergunta: mas a natureza conhece obrigação ou leis? Para Strauss, a reivindicação de Goethe pela vida após a morte era uma particularidade dele e coisa já de um homem velho prestes a encarar a morte.

O desejo de uma vida após a morte, para Strauss, pode estar fundamentado na frustração do ser humano em não ter feito tudo o que desejava. Todavia, observando a natureza, é possível ver que nem todas as frutas maduram até cair da árvore e desta forma gerar outras árvores, assim como nem todos os ovos de peixe geram outros peixes, pois, se assim fosse, não haveria lugar nos rios e nos mares para tantos cardumes. Portanto, a natureza limita a vida, mas o “desejo é a essência da religião” (Strauss, “s.d.”, p. 181).

O desejo da religião, segundo Strauss, é o desejo do homem de ser o que ele não é, isto é, o sentimento de dependência que nós temos da divindade. Agora, se ele não pode ter, encarrega seu deus de lhe prover. Mesmo que a religião já não tenha o mesmo poder que tinha na Idade Média, Strauss ainda concebe que ela não desapareceu, quer a chamemos Deus ou Universo. Para Strauss (“s.d.”, p. 181), “o Universo é simultaneamente causa e efeito, exterior e interior”. Sendo assim, o mundo já não é mais obra de um autor inteligente, como pensava a antiga religião, mas é a dependência daquilo que Strauss chama de “ordem, a lei, a razão e a bondade, a quem nos entregamos repletos de serena confiança” (Strauss, “s.d.”, p. 182), ou seja, depois que os múltiplos deuses se transformaram num único deus pessoal, este último veio a transforma-se em um deus impessoal, assim Strauss define a ideia de concepção de mundo: a ideia do Universo (Strauss, “s.d.”, p. 186).

A ideia de Universo para Strauss (Strauss, “s.d.”, p. 187) é formada a partir dos particulares, desde a vida vegetal e a vida animal até a vida geral do globo terrestre, culminando com todo o sistema solar e o Universo, sendo este o conjunto de todas as forças e leis. Para Strauss, o Universo é um todo onde até mesmo o nada faz parte dele. Todavia, este todo não é um todo estático, mas um todo que está em constante movimento, como podemos

ver, até mesmo num fruto que cai de uma árvore para se transformar em outra árvore. O Universo para Strauss, “é um conjunto infinito de mundos em todos os graus de crescimento e decadência, conservando ele próprio a sua abundância de vida absoluta nesta transformação e movimentos eternos” (Strauss, “s.d.”, p. 189).

Kant é sempre uma inspiração para Strauss. Referindo-se à obra *Teoria do céu* de 1775, do filósofo Kant, David Strauss a considera tão importante quando a obra *Crítica Razão Pura*. Strauss considera Kant o fundador da cosmogonia moderna¹⁰, da mesma forma que é o fundador da filosofia moderna por meio da *Crítica da razão pura*. Segundo Strauss (“s.d.”, p. 191), o filósofo Kant vê a possibilidade do dia em que todos os planetas serão atraídos pelo sol e este produzirá muito calor e os projetará para dentro dos seus limites por forças atrativas e repulsivas, por meio da dissolução de sua massa, uma nova ordem, de onde sairá um novo mundo.

David Strauss ainda observa que, para Kant, apesar do Universo ser algo infinito, ele teve um começo. E se teve um começo, também teve um Criador. Portanto, segundo Strauss, Kant conserva a ideia de um Criador para o Universo, mesmo que este seja infinito. Mas, se o infinito é obra de um Criador, para Kant, o espaço restrito do sistema solar é fruto de uma expansão mecânica. Não que Kant exclua o Criador, mas ele nega apenas sua ação neste movimento. Strauss expõe em sua obra como foi o surgimento e a expansão dos planetas a partir da concepção de mundo difundida por Kant.

As teorias sobre a concepção do mundo foram sendo alteradas, segundo Strauss, principalmente por causa da evolução dos telescópios. No entanto, algo permaneceu inalterado, ou seja, a constatação de que diante de vários sistemas consolidados há outros ainda nascendo e em constante desenvolvimento. Para Kant, segundo Strauss, é um exagero afirmar que outros planetas também sejam habitados. Seguindo este raciocínio, Strauss (“s.d.”, p. 202) observa que, para Kant, planetas como Júpiter ainda estão em fase de desenvolvimento e, por isso, ainda não é habitado. Na Terra também temos tantos lugares desertos e inabitáveis. Mesmo achando exagero considerar a vida em outros planetas, Kant chega a ventilar tal possibilidade da existência de vida em outros planetas, conforme podemos ver em Strauss (“s.d.”, p. 203):

Kant chega a ventilar a questão do posto que eles ocupam na cadeia da vida. Por um lado parece fácil adivinhar que os planetas que possuem habitantes são tanto mais perfeitos quanto maior é aproximação daqueles do sol, fonte de toda a luz e de toda a vida. Por conseguinte, os habitantes de Mercúrio serão mais perfeitos do que os de

¹⁰ Por causa da obra *Teoria do céu* do filósofo.

Vênus, e estes que os da Terra; finalmente, os habitantes de Urano ou de Netuno, se existem serão os lapões e os samoiedos do sistema.

Apesar desta visão kantiana do sistema solar, Strauss observa que, por outro lado, Kant se opõe a tal divisão, pois, se o calor diminui com o afastamento do sol, a densidade e a grossura da matéria também diminui. Segundo Strauss, Kant considerou que o homem vive num termo médio entre os planetas, uma vez que o nosso Planeta é o terceiro do centro e o quarto a partir da periferia, quando Urano ainda não era conhecido na época de Kant. Para Strauss, Kant acreditava que os supostos habitantes dos planetas interiores estivessem muito próximos do animal para pecar, enquanto os exteriores, por sua vez, tão distantes. A partir desta ideia, os homens e talvez os marcianos estão no meio termo, lugar onde o pecado reina (Strauss, “s.d.”, p. 204).

David Strauss ousa buscar as origens da vida na Terra através de conhecimentos científicos na época. De Kant, chega a Charles Darwin. Segundo Strauss (“s.d.”, p.207), Darwin, ao responder afirmativamente que de uma célula inorgânica pode sair uma orgânica, ainda assim teria admitido, no começo da sua jornada científica, o maravilhoso como agente deste processo, o que seu precursor não admitia, uma vez que, para Lamarck, ainda segundo Strauss, os mais simples organismos podiam nascer da geração espontânea. A grande questão para a ciência da época conforme vemos em Strauss era a passagem da matéria inorgânica à orgânica.

Diante da impossibilidade que a matéria inorgânica gere uma vida orgânica, visto que na natureza o semelhante gera o semelhante, Strauss coloca que a única saída para tal dilema era o milagre da criação. Contudo, diante de tal dilema surge Darwin com a teoria da evolução, a qual, segundo Strauss (“s.d.”, p. 212), foi alvo de zombaria da Igreja da velha fé. A teoria de Darwin foi anteriormente construída por Lamarck. Para Strauss, a teoria de Lamarck não conseguiu responder muitas perguntas até que Darwin veio em socorro de tal teoria e transformou um paradoxo científico (inorgânico em orgânico) numa poderosa teoria (Strauss, “s.d.”, p. 213). Todavia, para Strauss até mesmo a teoria de Darwin é imperfeita, mas tem um conteúdo que promete muito para o futuro e tem muito para atrair os espíritos sedentos pela verdade e pela liberdade (Strauss, “s.d.”, p.213). Strauss (“s.d.”, p.214) então conclui que Darwin (em um momento mais amadurecido) abriu a porta por onde as gerações posteriores iriam expulsar de vez a concepção de criação por meio do milagre.

Neste emaranhado de ciência e fé, Strauss (“s.d.” p.216) observa que Goethe também perguntava se não havia uma ligação entre o reino vegetal e o reino animal, pois se observamos os animais e as plantas em seu estado mais imperfeito, segundo Goethe, não há

muitas diferenças entre eles. Strauss (“s.d.” p.217) vê profundas lacunas em Goethe quando este pensa que a vida surgiu de forma ascendente de formas particulares, animais aquáticos que se transformaram em anfíbios e por sua vez em animais terrestres. A natureza não teria se importado em fazer que o mais perfeito saísse do menos perfeito.

Analisando a teoria de Goethe, Strauss conclui que, para tal pensador, o homem não necessariamente teria sua origem num animal mais evoluído, mas poderia ter surgido num belo dia de um solo deserto, isto é, poderia ter surgido a partir de qualquer vida animal e não necessariamente de um animal superior. Strauss pensa ser tal teoria tão monstruosa que para ele é mais prudente passar sobre ela o pano (Strauss, “s.d.”, p. 218).

Strauss volta a Kant como predecessor de Darwin especificamente no livro *Crítica da faculdade do juízo*. Para Kant, conforme descrito por Strauss (“s.d.”, p.219), é possível aplicar um princípio mecânico ao surgimento da natureza, o que nos faz crer num encadeamento de descendência da natureza, isto é, um desenvolvimento gradual dos seres orgânicos, desde o homem até o pólipo e desde o próprio pólipo até o musgo e até os graus mais ínfimos da natureza.

David Strauss volta a Darwin e à seleção natural das espécies. Strauss (“s.d.”, p. 225) nota que, para Darwin, as espécies que sobrevivem são as mais fortes, quer sejam plantas ou animais. A seleção e a permanência das espécies se dão como entre os humanos através do aperfeiçoamento. Assim como entre os ingleses em que uns se dedicaram à lã, outros à seda ou ainda à crescente concorrência entre os médicos, que fez com que uns se especializassem em um membro do corpo e outros em outros membros, da mesma forma também aconteceu na natureza, entre os animais, onde os mais fortes obrigaram os mais fracos a se habituarem a lugares mais úmidos ou mais secos, ou então às montanhas, onde não só a forma de alimentação mudou, mas a própria estrutura do corpo, que, no final de contas, se especializou e engendrou uma nova espécie.

Todavia, tal seleção e surgimento de novas espécies não é tão simples assim. Strauss (“s.d.”, p. 226) cita um alemão chamado Maurício (Mauritius) Wagner, um homem que viajou muito e percebeu as dificuldades que uma nova espécie tem na natureza de se perpetuar, tendo em vista que esta pode ser fecundada por outra da antiga espécie e, desta forma, tudo volta ao estágio anterior. Para Maurício Wagner, isto não era totalmente impossível, conforme nos relata Strauss. Há na natureza sempre uma possibilidade, por mais difícil que seja, como a da travessia de um rio, de um braço de mar ou até a transposição de uma cordilheira, sem falar das espécies que o homem transporta em suas viagens de forma voluntária ou mesmo involuntárias. Se um casal ou uma fêmea fecundada atravessar uma barreira destas, estará em

uma nova terra e ali provavelmente por causa de clima e alimentação formará uma nova espécie.

A origem das espécies trouxe varias indagações para o mundo da época, mas principalmente quando o assunto era a descendência simiana do homem e a aproximação do ser humano aos grandes primatas. Segundo Strauss (“s.d.”, p.230), foi motivo de horror não só para os velhos crentes como também para pessoas de livre pensamento, quer seja porque viam nela uma doutrina de mau gosto ou então porque viam na mesma um atentado contra a doutrina da criação divina. Para explicar a lacuna existente entre os homens atuais e os macacos, Strauss cita a teoria de Darwin, que diz que os membros intermediários entre os macacos e os humanos perderam-se e estão enterrados no solo africano e asiático, tão pouco explorado até o momento, conclui Strauss (“s.d.”, p.235).

De Darwin, vamos com Strauss (“s.d.”, p.235) para Schopenhauer, o qual defende a ideia de que os humanos da África descendem diretamente do chimpanzé e não de uma raça intermediária. Segundo Schopenhauer, os brancos do Cáucaso são descendentes destes e adquiriram tal cor de pele devido às baixas temperaturas que o ambiente os submeteu.

David Strauss faz uma crítica à interpretação bíblica dada em sua época para a origem do homem sobre a terra. Para Strauss, diferentemente da versão do Gênesis, as descobertas das ferramentas e outros utensílios do homem primitivo que, se comparados às pirâmides do Egito, as tornam jovens, já que há vestígios arqueológicos que comprovam que o homem levou longos períodos para ficar como é hoje, isto é, as descobertas arqueológicas mostram que o homem deixou de ser quadrúpede, como os primatas, e tornou-se bípede através de um processo evolutivo e não como mostra o criacionismo bíblico.

A teoria de que há uma ligação entre o homem e o animal só foi rejeitada, segundo Strauss, pelo judaísmo e pelo cristianismo. Para Strauss (“s.d.”, p. 236), não há razões para que algumas pessoas achem estranho a humanização dos animais, mas não estranhem a humanização de Deus. Ainda que tal pensamento contrário à humanização dos animais não seja facilmente aceito, Strauss nota que entre as pessoas civilizadas tornou-se comum a simpatia e proteção dos animais, fato este promovido pela ciência contemporânea que, segundo Strauss (“s.d.”, p. 237), foi a responsável pelo abandono das doutrinas espiritualistas as quais faziam do homem um ser em exceção na natureza.

Mesmo diante da ciência contemporânea e dos homens de pensamento livre, Strauss (“s.d.”, p. 236) observa que anda lado a lado desta a ciência ortodoxa, que vê o reino animal e o reino humano como coisas distintas. Para tal ciência, ainda prevalece a criação divina, conforme escrita no livro das origens (Gênesis). Com o cristianismo, veio a ideia de

imortalidade da alma e o ser humano passou a ser visto como um ser de ordem moral, por isso distinto dos animais. Contudo, há um argumento de Voltaire de que as almas dos animais diferem dos humanos apenas pelo grau e não pela natureza, haja vista a existência de animais que tem uma grande capacidade de memória e de aprendizado. E, em Darwin, há até um princípio de moralidade nos animais advindo dos instintos sociais, muito parecidos com os homens mais grotescos, como no caso da forma como agem os cães diante de um possível novo castigo.

Sobre a alma dos homens, Strauss (“s.d.”, p. 241) faz uma análise entre o materialismo e o idealismo, isto é, o dualismo corpo e alma, e questiona também a existência de uma imaterialidade no corpo que seja distinto dele. Pergunta Strauss: como pode algo material palpável não ser pensante e, ao contrário, algo imaterial ser pensante? Para Strauss, este é um enigma que nunca será desvendado pela ciência. Todavia, ao contrapor materialismo e idealismo, observa que, assim como um desce das suas alturas até a nossa natureza, ao outro se faz necessário que se ligue aos mais elevados problemas do espírito e da moral.

Segundo Strauss (“s.d.”, p. 246-247), coube a Darwin expulsar da ciência a concepção de milagre ou o conceito das causas finais. Strauss, no entanto, vê que, para Hermann Samuel Reimarus, há nos animais um instinto preconcebido que somente pode ser dado por uma inteligência infinita que é a fonte de todas as ciências. Entretanto, segundo Strauss, a ciência moderna já não pode mais aceitar esta ideia de um arquiteto inteligente, uma vez que o sentimento da existência só se dá por meio dos sentidos, “bem longe do ser absoluto” (Strauss, “s.d.”, p.246-247). Aquilo que o velho Reimarus denominava como sendo os instintos e uma atividade comunicada por Deus às almas animais, Strauss (“s.d.”, p. 249) nota que, para Darwin, é apenas um progresso atingido por inumeráveis gerações por meio de pequenas transformações sucessivas, isto é, da seleção natural.

David Strauss (“s.d.”, p.255) considera que o capítulo “*Como concebemos o mundo?*” levou a uma conclusão de que este mundo é um infinito de matéria que, por meio de decomposições e associações, atinge formas elevadas, por isso é um círculo eterno. Strauss critica o conceito bíblico de fim do mundo e concebe que agora a Terra está em melhores condições do que a milhares de séculos atrás, quando era povoado por moluscos e outros seres mais primitivos e sem a presença do homem. Todavia, Strauss concebe que o nosso planeta ou pelo menos a vida na Terra deixará de existir sem deixar nenhum vestígio de alguma espécie de vida. Para compreender tais proposições, Strauss (“s.d.”, p. 258) nos diz que precisamos entender “*Como dispomos a nossa vida?*”.

Antes de verificarmos o capítulo *Como dispomos a nossa vida?*, vale a pena ressaltar a crítica de Nietzsche ao filisteu Strauss (Co. Ext. I § 7). Conforme Nietzsche, ao escrever o capítulo *Como concebemos o mundo?*, Strauss não foi corajoso o suficiente para mostrar a guerra de “todos contra todos”, como fez Hobbes, mas limitou-se a criticar apenas os milagres e curas e ao “charlatanismo universal” da ressurreição.

David Strauss deveria, segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 7), ter partido das premissas da teoria de Darwin de forma séria e, desta forma, explicado os fenômenos da bondade humana, da misericórdia, do amor e da abnegação, tal como elas são na realidade. Todavia, Strauss tomou o caminho contrário, dando um salto e, de uma vez, partiu para um imperativo, “toda a ação é moral”, ou então, “não te esqueças, que és um homem e não um simples organismo da natureza”.

Para Nietzsche, no entanto, ao contrário de Strauss, um naturalista honesto crê na absoluta regularidade das leis naturais do mundo sem se pronunciar sobre o valor ético ou intelectual dessas leis. Segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 7), Strauss ainda propaga um Deus sujeito ao erro, quando faz uso das palavras de Lessing que diz que “Se Deus lhe apresentasse na mão direita toda a verdade e na esquerda a sede inextinguível dessa verdade, mas com a certeza de nunca encontrá-la, ele tomaria humildemente a mão esquerda de Deus e lhe pediria para lhe conceder o que esta continha”.

A crítica de Nietzsche a Strauss não é feita contra as concepções teológicas do mesmo, mas simplesmente por seu livro ser teologia e pelo fato deste continuar sendo cristão, mesmo que não seja aos moldes da velha fé. A crítica também se estende à forma como Strauss escreve e por este ser o legítimo filisteu da formação e o principal representante desta categoria na Alemanha do século XIX. Observamos que a teologia de Strauss foge da teologia ortodoxa, o que nas escolas de teologia mais conservadoras é vista com maus olhos, devido à ruptura que Strauss fez com a teologia ortodoxa, principalmente com a dos reformadores protestantes. Se, até então, a teologia ainda pregava que o homem é fruto da Criação divina, conforme o primeiro livro da Bíblia, para Strauss (“s.d.”, p.259), o homem agora não é mais obra da criação de Deus, pelo contrário: “o homem elevou-se das profundezas da natureza”. Para Strauss o primeiro estado do homem não foi paradisíaco como narra o Gênesis, mas foi quase que bestial. Segundo o relato bíblico, o homem teve um fim decadente, ou seja, do paraíso para a queda. Strauss agora diz que foi o contrário, isto é, de quase bestial o homem está em plena evolução.

Conforme Strauss (“s.d.”, p. 260), a narrativa da queda não se sustenta ao dizer que, após a expulsão do paraíso, o homem foi lavar a terra. O que é mais condizente é a

vestimenta de pele de animal, mas não confeccionada por Deus, e sim pelo próprio homem que teve que matar as feras, tornou-se carnívoro e também devorador de homens, um canibal. Além dos animais que abatia, ainda alimentava-se de frutos e raízes nutritivas da terra. Mais tarde teria o homem domesticado animais como a cabra, a ovelha e o boi para ajudar na sua sobrevivência e enfim começou a cultivar o trigo, assar a carne e a processar seus alimentos.

Por fim, como já faziam outros animais, o homem começa a viver em sociedade, desenvolve leis morais e, por questão de sobrevivência, faz alianças. O exemplo disso e não tão tardio, escreve Strauss (“s.d.”, p. 263), é a lei mosaica ou o decálogo: além de princípios da religião judaica, também contém princípios para não matar, não furtar e para não ser adúltero. Não obstante a estes mandamentos mencionados, lembra Strauss o mandamento de honrar pai e mãe, que, além de livrar o transgressor do castigo, ainda oferecia uma recompensa divina. A pergunta de onde surgiram tais leis recebe uma resposta lendária, a saber: “Foram dadas por Deus e por isso são obrigatórias a todos os homens” (“s.d.”, p. 263). Os profetas também confiaram a Deus pai a outorga da lei ao povo judeu.

Strauss (“s.d.”, p. 265) acredita que o decálogo é fruto das necessidades e experimentos da sociedade humana. Nem as máximas de Jesus, como “fazei ao outro o que quereis que vos façam”, são divinas, mas é apenas influência de seu tempo, até porque Jesus não foi filósofo e não refletia filosoficamente sobre o que ensinava. Para Strauss, coube aos estoicos serem reconhecidos como os filósofos práticos da humanidade. Na modernidade, coube a Kant sê-lo. Viver segundo a natureza era conformar-se à razão para os estoicos e, por esta razão, o homem reconhece-se como parte do mundo e membro da comunidade dos seres racionais (Strauss, “s.d.”, p. 266). Em Kant, Strauss observa que vale a máxima: “procede de tal forma que o princípio de tua vontade possa ser sempre o princípio de uma legislação geral”. Devemos então ter sempre em mente o motivo que nos impulsiona a agir desta ou daquela maneira, ou o que sucederia se todos os homens resolvessem comportar-se da mesma maneira?

Concluindo seu pensamento, Strauss afirma que o homem deve conhecer e dominar a natureza. “o homem deve dominar a natureza em redor de si, não como um furioso, um tirano, mas como um homem” (Strauss, “s.d.”, p. 275). O homem, para se conservar no mundo, segundo Strauss, sabe que não pode se abster de causar dor a alguns animais. Todavia, para Strauss, a história criminal indica que muitos, antes de serem assassinos e carrascos de humanos, o foram de animais.

Portanto, cabe ao homem a conservação e domínio sobre os animais, não desprezando a sensibilidade exterior dos mesmos, uma vez que, segundo Strauss (“s.d.”, p. 276), um cão

ou um cavalo, ao se deparar com uma situação que anteriormente lhe causou dor, a evita. Quando um homem se torna agressivo a ponto de usar uma faca para ferir outro, não é melhor do que um animal, antes, até um animal inferior.

Ao analisarmos o pensamento de Strauss em *VNF*, observamos que o teólogo procura mostrar que seu livro visa mesmo a impactar os intelectuais da Alemanha. Sua teologia foge da ortodoxia cristã proclamada ao longo dos séculos, torna-se agora uma nova teologia, ou uma nova fé respaldada pela ciência moderna do século XIX. Segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 2), os filisteus da formação têm os olhos vedados e ainda festejam a vitória da última guerra, como se esta fosse o resultado de uma fecunda cultura da Alemanha. Tais filisteus se consideram filhos das musas e homens de cultura, ignorando totalmente o que é ser um filisteu: por isso, eles mesmos negam ser um dos tais. Os filisteus vivem alienados a respeito de sua própria condição, iludem-se a si mesmos, sentem de forma convicta que a sua cultura é autêntica e que são os legítimos representantes desta cultura alemã.

Por mais que o filisteu pense que vive uma cultura ou até mesmo uma má cultura, Nietzsche observa que o filisteísmo nunca é uma cultura, pelo contrário, é uma barbárie duradoura, como já foi mencionado nesta dissertação. O filisteu da formação nega, tapa os ouvidos e condena aquele que o trata como tal. Os filisteus da formação também condenam os que pesquisam, para que desta forma apenas eles, os filisteus, sejam considerados pesquisadores. Segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 2), o filisteu gosta de pesquisar, todavia, ele desvia seu olhar da arte que apresenta exigências prejudiciais ao lucro, pois, para ele, tal arte é vista como indecente, e por isso conclama as virtudes para tapar os olhos.

1.3. David Strauss: O filisteu da formação no século XIX

Para Nietzsche, como já vimos acima, Strauss é um verdadeiro filisteu da formação e ninguém ficaria mais ofendido em ser tratado como um filisteu do que o próprio Strauss, uma vez que este ficaria feliz se fosse tratado como Lessing ou Voltaire, que certamente não possuíam as características de um filisteu. No entanto, Nietzsche de forma irônica, vê Strauss como um ator comediante que interpreta o papel de gênio ingênuo e clássico. Para Nietzsche (2007, p.48), seria melhor que Strauss escrevesse melhor e fosse menos conhecido, do que ser um escritor de muitas páginas, mas um mau escritor, ou então, por outro lado, que fosse ao menos um bom comediante.

Para que Strauss fosse considerado um bom escritor, ele teria que ter o estilo e a grandeza de um Voltaire ou de um Lessing, mas não foi isso que Nietzsche encontrou em seus

escritos. Segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 9), para se conhecer um autor e saber se o mesmo tem características de um bom autor, basta apenas ver o primeiro esboço da obra. Além disso, para Nietzsche (Co. Ext. I § 9), ainda há outras coisas a examinar, como a verificação dos pequenos defeitos a corrigir ou então quantas lacunas ainda precisam ser preenchidas. Há, segundo Nietzsche, um árduo trabalho para saber se Strauss cumpriu com todas as exigências necessárias para a construção deste grande edifício, que é a obra artística. Contudo, já é sabido que Strauss, à moda dos filisteus, usou diversos pedaços sem uma conexão que dê um sentido coeso ao texto.

Desta forma, Nietzsche (Co. Ext. I § 10) conclui que, se ele entendeu bem Strauss, pode então afirmar que o mesmo demonstra ter mesmo a pretensão de ser um hábil escritor (como Voltaire e Lessing), pois, ao pegar a pena para escrever, o faz como se tivesse produzindo seu próprio retrato. Strauss, conforme Nietzsche, corre pelas ruas como um gênio disfarçado de clássico, mas, como um filisteu que é, deve ser expulso e exilado. Todavia, para Nietzsche, o filisteu, apesar de ser expulso, retorna com frequência e quase sempre mascarado com os traços de Lessing e Voltaire. Para Nietzsche, então, Strauss nada mais é do que um comediante que desempenha um papel de gênio e clássico, mas não somente isto, ele é um mau comediante.

Na visão de Nietzsche, os “filisteus da formação” são incapazes de criar, uma vez que vivem sempre limitados à imitação, ao consumo, e ainda representam os homens de pouca cultura, incapazes de compreender, apreciar as artes, visto que sempre estão na contramão dos homens verdadeiramente cultos. Para tais pessoas, a cultura relaciona-se mais com a produção cultural e estaria mais voltada ao consumismo, ao mercado de compra e venda, em que o lucro e a satisfação imediata estão relacionados com a felicidade. Como afirma Scarlett Marton (1996, p. 18), “por obra deles, a cultura torna-se venal. Objeto de possíveis relações comerciais submete-se às leis que regem a compra e a venda. Produto a ser consumido, deve ter uma etiqueta e um preço. Transformada em mercadoria, converte-se em máscara, engodo”.

Strauss além de ser o típico filisteu da formação, é também um confessor, uma vez que Strauss, ao mesmo tempo em que confessa não ser mais um cristão, não afirma da mesma maneira sobre a questão relacionada a ter ainda uma religião, e responde da seguinte maneira: “Sim e não, conforme se entenda pela palavra religião” (Strauss, “s.d.”, p. 185). A indecisão de Strauss sobre o fato de ser ou não religioso está relacionada à intenção dele em buscar por uma nova fé que seja aceita aos moldes da ciência do século XIX. Para isso, ele desconstrói ou destrói a tradição cristã para que o cristianismo se torne possível ao homem moderno. Portanto, a crítica de Nietzsche a Strauss não se resume ao fato deste ser “um mau escritor”,

mas estende-se, também, à indecisão de Strauss em responder algumas perguntas, como as relacionadas à ressurreição de Jesus, haja vista que ele tem medo de “prostituir seu Deus” (Co. Ext. I § 12).

Nietzsche condena Strauss como sendo este o extirpador do espírito alemão da época, um antípoda de Schopenhauer. David Strauss é o representante do otimismo burguês intelectual do século XIX e, portanto, um confessor que acredita na bondade humana e no conceito de progresso da sociedade. Sendo assim, Strauss nada mais é do que um filisteu da formação, que imagina toda a cultura e arte como forma de entretenimento. Tal otimismo exacerbado é contestado por Nietzsche, que prefere o pessimismo de Schopenhauer ao entretenimento de Strauss, uma vez que, para Nietzsche, em Schopenhauer pode-se entender melhor a questão da existência e dos problemas relacionados ao sofrimento do ser humano, daí a sua obra ser mais importante do que a de Strauss.

David Strauss, além de ser um antípoda de Schopenhauer (Co. Ext. I § 6), também o provoca ao ser “esbofeteado” por este. Para Nietzsche, ao ler Schopenhauer, Strauss reage religiosamente, falando absurdos e injúrias a ponto de dizer que Schopenhauer não gozava de sua plena razão. Strauss nunca leu Schopenhauer, segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 6) e, além de tudo, ainda elogia o velho Kant por sua obra *História e teoria geral do céu* de 1755¹¹, chegando a compará-la com a *Crítica da Religião*, desse filósofo. Para Nietzsche, mesmo elogiando Kant ou atacando Schopenhauer, David Strauss, na verdade, sofre de uma patologia de juventude, pensava que havia compreendido Hegel. Diante de tanta confusão de Strauss, Nietzsche conclui que, uma vez adoecido pelo hegelianismo e pelo schleiermacherismo, nunca mais pode curar-se por completo, como afirmava o ditado popular, que tal “patologia” seria incurável.

A crítica de Nietzsche a David Strauss não é unanimidade na Alemanha do século XIX, muito pelo contrário. Segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 8), Strauss é aplaudido entre os seus pares (filisteus da formação). Mesmo que estes sejam mais reservados em suas declarações públicas, não o são quando outro filisteu, como Strauss, confessa publicamente sua fé e todos os filisteus o aplaudem. Segundo (Co. Ext. I § 8), se Strauss ultrapassasse os limites do filisteu da formação como fez Schopenhauer, ele não seria mais o chefe dos filisteus, porque todos fugiriam dele da mesma forma como apressadamente o seguiram. Para Nietzsche, se Strauss agisse como Schopenhauer, seria abandonado por seus seguidores e

¹¹ *Allgemeine und Theorie des Himmels, oder Versuch Von der Verfasabgehandelt* (História geral da natureza e teoria do céu: um ensaio sobre a constituição e origem mecânica do mundo, segundo os princípios newtonianos).

esses não seriam elogiados pela coragem que tiveram, visto que a coragem dos filisteus não é um meio entre dois defeitos aos moldes aristotélicos, mas um meio entre uma virtude e um defeito. Conclama então Nietzsche (Co. Ext. I § 8) que é assim que se formam todas as características de um filisteu, isto é, entre uma virtude e um defeito.

A figura de David Strauss como escritor não surgiu no cenário com a obra de 1872 (*A Velha e a Nova Fé*)¹². Strauss foi um professor de teologia que, antes de ter escrito a mencionada obra, já havia escrito duas edições de “(A) vida de Jesus”, as quais serão examinadas no segundo capítulo desta dissertação. A intenção de Strauss na obra publicada em 1872 é mostrar uma nova fé para os intelectuais da Alemanha do século XIX, ou então, uma fé conforme os conceitos da ciência moderna, na qual temas como a concepção do universo e a existência do homem são tratados com ênfase. Para tratar dessa nova fé, Strauss levanta questões que não era comum serem vistas dentro do contexto da teologia. Para proclamar uma nova fé que satisfaça às exigências da ciência moderna, Strauss levanta as seguintes questões: Ainda somos cristãos? Ainda temos uma religião? Como concebemos o mundo? E como dispomos nossa vida?

As questões de Strauss são, a princípio, de ordem pessoal, uma vez que ele parece perguntar a si mesmo se ainda somos cristãos. Todavia, tais indagações não passam despercebidas aos olhos de Nietzsche, uma vez que Strauss usa o pronome “nós” e, desta forma, parece que ele não se refere apenas a si mesmo, mas inclui também a sociedade moderna do século XIX e Nietzsche o questionará muito por isto. Nietzsche (Co. Ext. I § 7) repudia a falta de caráter e de força de Strauss, todavia reconhece em Strauss, que, mesmo com tais depreciativos, este ainda tenta mostrar na aparência que ainda há força e caráter. Nietzsche não consegue imaginar que haja jovens na Alemanha que leiam a obra de Strauss. Se, porventura, quando Strauss usa o “nós”, inclui os jovens alemães, então Nietzsche já perde toda a esperança sobre o futuro destes que serão pais das futuras gerações da Alemanha.

Se eu pensasse que os jovens podiam suportar tal livro, ou mesmo valorizá-lo, eu infelizmente renunciaria a toda esperança para o seu futuro. Esta confissão de um filisteísmo lamentável, sem esperança e realmente desprezível apresenta-se como uma expressão dos pontos de vista dos milhares de “nós” dos quais Strauss fala, e esses “nós” por sua vez são os pais da próxima geração! (Co. Ext. I § 7).

Para Nietzsche, Strauss é um escritor confuso que nunca deixa bem claro o que pensa. Por isto, Nietzsche faz uma crítica severa a *VNF*. O problema para Nietzsche está justamente na forma como Strauss escreve e nas ideias que defende, uma vez que, segundo Nietzsche,

¹² Paul Valadier faz uma análise crítica da obra *A Nova e a Velha Fé*. Cf. Nietzsche Y La Crítica Del Cristianismo, p. 19-60.

Strauss nunca define realmente o seu pensamento sobre o assunto que busca tratar na obra. É importante ressaltar que Nietzsche não critica diretamente a teologia de Strauss, mas a cultura alemã, da qual Strauss é o grande representante, tendo em vista que suas obras eram praticamente leitura obrigatória na Alemanha, com ilustres leitores, inclusive o próprio jovem Nietzsche.

A aceitação e o bom acolhimento do livro de Strauss pelos intelectuais da Alemanha, haja vista a obra já estar na sexta edição, leva Nietzsche a fazer alguns questionamentos (Co. Ext. I § 8): como ele escreve seus livros? Qual a natureza de seus escritos e de sua religião? A pretensão de Strauss, segundo Nietzsche, era atingir os sábios alemães a respeito da religião e parece que conseguiu, ao fingir esboçar em sua obra um novo ideal de uma nova concepção de mundo, pela qual foi muito elogiado por todos. Se Strauss foi bem aceito pelo povo alemão e também pelos intelectuais da Alemanha, então Nietzsche, de forma direta, questiona a ciência de sua época com as seguintes indagações: para onde? De onde? Para quê? Nietzsche ainda pergunta: para que todo esforço e para que serve toda ciência, se não for para levar à cultura? Para que serve a ciência se for para levar à barbárie, talvez? (Co. Ext. I § 8). Para Nietzsche, os sábios, seduzidos por livros tão superficiais como o de Strauss, estão sendo levados por um escritor que tira todas as suas ideias de livros ou quando, pior ainda, de jornais.

A falta de pericia de Strauss em assuntos relacionados à existência humana reflete-se na pobreza da cultura alemã, visto que a aceitação de Strauss é muito grande entre os sábios da Alemanha. Para Nietzsche (Co. Ext. I § 8), perdeu-se o verdadeiro espírito da cultura e assim tornou-se impossível a eclosão de uma nova cultura. As disciplinas das ciências prediletas (menos científicas) são muito mais aceitáveis entre os sábios do que as ciências mais importantes. Strauss, para Nietzsche, é o filisteu propagador do “evangelho” da barbárie. Todavia, essa barbárie tem pompa como as grandes máquinas de guerra. No entanto, Nietzsche observa que as maiores máquinas de guerra são as menos úteis na guerra. A verdadeira cultura está acanhada e teme os lugares onde esta barbárie está impregnada. Então pergunta Nietzsche: Com que lanterna seria necessário procurar por homens realmente capazes de se dedicar e se consagrar ao gênio?

Conforme Nietzsche (Co. Ext. I § 8), há razões para que um filisteu da formação como David Strauss seja reconhecido na Alemanha. A cultura alemã acreditava que era a expressão da verdade e do contentamento e por isso não estava disposta a mudanças. Para os intelectuais alemães, as universidades alemãs eram referências para os demais povos e por isso outros eram convidados a vir aprender nos meios intelectuais do referido país. Segundo Nietzsche, a

barbárie alemã está impregnada no meio dos intelectuais e por isto um filisteu como Strauss tem o maior prestígio. A cultura dos filisteus acredita em si mesma e naquilo que propaga, isto é, os filisteus da formação não têm dúvidas daquilo que ensinam, pois para eles era o caminho correto.

Além de confiarem em si mesmos os filisteus da formação ainda acreditam nos próprios métodos que usam. O sábio filisteu também julga ser capaz de avaliar criticamente todo e qualquer gosto e cultura e ainda considera-se a si mesmo um compêndio em matéria de arte, literatura e filosofia e, por isso, impelem para que o tal sábio coloque suas opiniões já misturadas e diluídas para que estas sejam consumidas pelo povo alemão, uma vez que são agradáveis. O que se fala fora do círculo desses filisteus dificilmente será ouvido, independente de quem os fala. Percebe-se que o problema para Nietzsche (Co. Ext. I § 8) não é unicamente Strauss, uma vez que a cultura e a ciência da Alemanha também se tornaram filisteias e por isso é que Strauss tornou-se um escritor bem aceito entre os sábios e pela opinião pública.

Para Nietzsche (Co. Ext. I § 8), contudo, a crítica alemã está longe de ser incondicionalmente favorável a Strauss, haja vista haver inúmeras crônicas nos jornais que atacavam o referido escritor. Nietzsche então observa que há duas formas de atacar Strauss: uma como ele sendo teólogo e a outra como sendo escritor. Todavia, para Nietzsche, somente o escritor Strauss interessa. Como teólogo, há aqueles que são contra Strauss, mas estes são um pequeno número se comparado à grande massa que se dedica à leitura de seu livro, elogiando e às vezes comparando-o à dialética de Lessing. Nietzsche diz-nos que, se as confissões teológicas de Strauss tiveram críticos aqui e acolá, não foi da mesma maneira com o escritor Strauss, o qual foi unanimidade mesmo entre os adversários, pois a “cultura filisteia” (barbárie) celebrou o sucesso da obra de Strauss.

Como já vimos acima, na concepção de Nietzsche, podemos concluir que David Strauss é o típico filisteu da formação, faz confissões de tal cultura filisteia de duas formas: pela palavra e pela ação, ou seja, pela palavra de um confessor e pela ação de um escritor. A devoção de Strauss está muito clara em seu livro *VNF* (cf. Co. Ext. I § 3). Sendo Strauss um típico filisteu da formação, Nietzsche (Co. Ext. I § 9) o investiga para saber se sua obra se sustenta como uma arquitetura da língua alemã. Se não passar no primeiro teste, ainda resta para Strauss o título de prosador clássico, título este que sem o primeiro não teria muito valor, uma vez que não seria possível desta forma considerá-lo à altura dos escritores clássicos, se muito, seria possível colocá-lo apenas como um improvisador dos clássicos, que afinal de contas não passaria de um rabiscador.

Será que Strauss tem dotes artísticos para edificar uma obra como um todo? Segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 9), Strauss nem sabe ao certo o que quer ser. Às vezes quer ser Voltaire; outras vezes queria ser Lessing, ou então os dois ao mesmo tempo. Todavia, o que faltava mesmo a Strauss, conforme Nietzsche (Co. Ext. I § 9), era caráter, pois sempre que Strauss precisava, tinha que adquiri-lo. Não ser um bom escritor na Alemanha, para Nietzsche (Co. Ext. I § 11), não seria de todo um mal, uma vez que ser um bom escritor entre os alemães não é uma tarefa tão fácil, já que na Alemanha ainda não há a unidade e um estilo nacional de linguagem. Portanto, Nietzsche (Co. Ext. I § 11) entende que será preciso tolerar os novos “clássicos” e principalmente o primeiro deles, o de Davi Strauss, mesmo que seja inteiramente perceptível sua nulidade. Nietzsche pergunta: como é possível encontrar na Alemanha escritor que agrade a todos? A que se deve isto?

A resposta à pergunta acima pode ser dada levando-se em consideração que a maior parte das leituras de um alemão do século XIX, de acordo com Nietzsche, são revistas e jornais, que são providos de uma linguagem repleta de repetições de palavras ou frases. O povo alemão acaba se acostumando e não reage a este tipo de linguagem, propagado principalmente pelos editores dos jornais de grande circulação, os quais estão acostumados a um cozido jornalístico e também perderam o paladar por aquilo que não foi corrompido no aspecto linguístico da língua alemã.

O filisteu não vê nada de chocante no erro gramatical. Pelo contrário, ele saúda tais erros como se estivesse avistado um oásis no deserto árido da literatura alemã. Para o filisteu, no entanto, tudo o que é fecundo é rejeitado, observa Nietzsche (Co. Ext. I § 11). O filisteu não somente se choca com aquilo que produz um feliz efeito, como também despreza aquele que tenta criar um estilo no qual os fraseados do cotidiano são evitados e, assim sendo, o bom escritor é desprezado, como um homem de porte físico normal que chega ao país dos homens corcundas e por eles é recriminado por não ter nas costas uma suntuosa massa de carnes.

O livro das “confissões” de Strauss (*VNF*), segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 11), está repleto de metáforas da moderna língua alemã, tais como: “a teoria de Darwin é semelhante a uma ferrovia cujo percurso deve ser feito somente onde as bandeirolas de sinalização se movem ao trabalho do vento”. Foi assim, segundo Nietzsche, que Strauss correspondeu às exigências dos filisteus apresentando vez ou outra uma nova metáfora e frases longas, repletas de vastas abstrações. Nietzsche confessa que procurou em Strauss as características de um bom escritor, como a obra do filisteu prometia apresentar, mas ficou decepcionado por não encontrá-las, e aquilo que era para ser digno de elogios tornou-se uma expectativa vazia e, por isso, não foi possível rubricar tal obra como um autêntico clássico da língua alemã.

Os clássicos bons em língua alemã são possíveis de serem traduzidos para o latim, diz Nietzsche, até mesmo Kant pode ser traduzido, mas com Strauss não se pode dizer o mesmo. O alemão de Strauss é mais moderno do que o dos antigos, mas muito mais confuso e ilógico do que o destes, os quais eram mais marcados pela simplicidade e pela grandeza. O grande modelo de um bom escritor é Schopenhauer (Co. Ext. I § 11): era “um verdadeiro suplício ver uma língua rica bela e antiga ser maltratada por ignorantes e asnos”.

Nietzsche (Co. Ext. I § 12) diz que, se Schopenhauer desse um título à obra de Strauss, seria “Novos documentos ao desprezível jargão dos dias de hoje”. Todavia, Nietzsche tem uma palavra de consolo para o velho Strauss, se é que é possível ver isto como consolo. Para Nietzsche, todos na Alemanha do século XIX escrevem como David Strauss e, pior ainda, há coisas piores do que a obra dele. Na terra de cegos, quem tem um olho é rei, eis a explicação de ser bem aceito na Alemanha. Nietzsche, no entanto, considera que “dar um olho” a Strauss é ser generoso demais, mas ele consente em fazer isto, uma vez que na posteridade de Hegel, ou seja, entre os hegelianos, Strauss não é o pior, pelo contrário, ele se esforça para sair do pântano, mas, mesmo assim, ainda está longe de fixar os pés em terra firme.

A culpa da deformação de Strauss, para Nietzsche (Co. Ext. I § 12), está no fato de ele ter balbuciado Hegel em sua juventude: seus ouvidos foram deformados como os ouvidos de uma criança que cresce ao toque de tambores. Eis aí a razão para a falta de disciplina para colocá-lo entre os bons modelos de escritores da Alemanha. O pecado de Strauss, como o de todos os filisteus, foi contra a língua alemã, a qual foi a língua de grandes pensadores e poetas do passado. Para Nietzsche, Strauss corrompeu a língua alemã com seu estilo desconexo e sem lógica e com muita falta de bom gosto.

Nietzsche (Co. Ext. I § 12), dentre muitas citações de Strauss, menciona esta: “seus ensinamentos, como folhas caídas, teriam sido dispersadas pelo vento, se a crença supersticiosa em sua ressurreição não tivesse reunido, tal como uma forte encadernação, e por isso mesmo conservado em folhas”. Para Nietzsche, Strauss está desviando a atenção do leitor ao referir-se a folhas dispersadas pelo vento para depois falar de folhas reunidas pelo trabalho de um encadernador. Tal linguagem é enganadora, pois induz o leitor ao erro e deixa o sentido de texto ainda mais obscuro.

Ainda há outro emaranhado nos escritos de Strauss entre tantos outros conforme Nietzsche (Co. Ext. I § 12): “Certos atributos sonhados com os quais o homem dos tempos antigos dotava seus deuses – por exemplo, a faculdade de percorrer instantaneamente as maiores distâncias – desapareceram agora, graças aos progressos realizados no domínio racional da natureza, até para o próprio homem”. Para Nietzsche (Co. Ext. I § 11), Strauss

quer dizer que o homem imaginou que os deuses possuíam tudo o que ele sonhava ter, mas não tinha e, desta forma, é assim que um deus possui atributos que correspondem aos sonhos dos humanos. Todavia, segundo Nietzsche, o que Strauss de forma confusa parece dizer é que os homens herdaram dos deuses os atributos sonhados. Para Nietzsche, tais cenas confusas da obra de Strauss demonstram que seu livro é uma coletânea de imagens para cegos, ou seja, é preciso ler tateando.

O pecado de Strauss, segundo Nietzsche (Co. Ext. I § 12), é não ter consultado boas gramáticas da língua alemã para escrever seu livro, e isso seria de se esperar de um homem que já possui certa idade para ter compreendido isto. Strauss nada mais é do que um prosador clássico, um filisteu da formação de uma cultura que não sabe mais a distinção entre um vivo e um morto, um ídolo e Deus, o original e a imitação ou entre o autêntico e o inautêntico. Para Nietzsche, a pseudocultura dos filisteus merece desaparecer e não somente ela, mas também seu príncipe. Nietzsche coloca-se como um indivíduo isolado que clama contra todos, para que não percam a coragem, pois o que importa, segundo o filósofo, é dizer a verdade sobre a situação da cultura alemã.

CAPÍTULO 2

David Strauss: Um caminho para Nietzsche, uma fundamentação para *O Anticristo*

2.1 As pesquisas das Vidas de Jesus: um caminho para Nietzsche

As obras *Vida de Jesus*, de Strauss, serão tratadas neste capítulo, tendo em vista a importância das mesmas dentro do contexto teológico e cultural do século XIX na Alemanha, principalmente porque é quase unanimidade entre os estudiosos que Nietzsche lera a segunda obra quando tinha 20 anos de idade. Neste capítulo, trataremos das críticas que Nietzsche faz não somente à teologia cristã enquanto um pensamento independente, mas também porque o filósofo vê no cristianismo o ápice da decadência da tragédia grega, a qual teve início com Sócrates e Platão. A decadência da tragédia grega culmina com a fundamentação da moral cristã, que tem o apóstolo Paulo como sendo o criador de tal doutrina, pensamento este que é alvo de duras críticas por Nietzsche. Faremos também uma síntese entre o pensamento de Nietzsche e Strauss quando o assunto é teologia cristã.

O presente capítulo também visa a mostrar que o caminho percorrido por Nietzsche, quando este se insere num debate sobre a teologia cristã, especificamente na obra *O Anticristo*, já era um caminho trilhado pelos teólogos da Teologia Liberal nos séculos XVIII e XIX, principalmente por Samuel Reimarus e David Strauss. O caminho percorrido por Nietzsche sobre o Jesus humano, ou mesmo sobre o *tipo psicológico do redentor*, encontra respaldo em alguns momentos de forma direta e em outros de forma indireta nas *Vidas de Jesus*, de David Strauss, especificamente na segunda obra de Strauss publicada em 1864.

Antes de Strauss, Reimarus já havia tentado formar uma concepção histórica da vida de Jesus, conforme podemos ver na obra *A Busca do Jesus Histórico*, de Albert Schweitzer (2003, p. 21), obra esta que será usada para uma visão geral dos escritos de Reimarus¹³. Segundo Schweitzer, ninguém na história da igreja havia se preocupado em estudar a vida de Jesus enquanto uma personagem da história que oferecesse algo interessante. Nem mesmo

¹³ Devido a dificuldade de se conseguir obras de Reimarus e por ser ele neste trabalho um autor de importância secundária quando comparado a Strauss, optou-se por usar a obra de Schweitzer como fonte de informação principal sobre a vida e obras de Reimarus quando são mencionadas nesta dissertação. Em 1906 Schweitzer publicou sua obra mais importante e lida até hoje, *Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, a qual ficou conhecida pelo seu título em inglês *The Quest of Historical Jesus (A Busca do Jesus Histórico)*, que acabou se tornando um clássico sobre o assunto.

Lutero sequer teve tal sentimento ou sentiu tal necessidade. Tendo em vista tal originalidade de Reimarus, cabe a ele então o mérito de investigar a vida de Jesus como um homem comum da Palestina do primeiro século da era cristã.

Segundo Schweitzer (2003, p. 21), foi Reimarus quem primeiro fez uma crítica à tradição dizendo que “os Evangelhos não seguem uma ordem ao registrar os atos e milagres de Jesus, e o assunto não tem, de qualquer modo, muita importância. Reimarus, no entanto, não fora conhecido em sua época e coube então a Strauss torná-lo conhecido na literatura por meio de sua obra *Reimarus e sua Apologia para os Adoradores Racionais de Deus* de 1862 (Schweitzer, 2003, p. 22)¹⁴.

David Strauss, segundo Schweitzer (2003, p. 85), “não foi o maior nem o mais profundo dos teólogos, mas foi o mais absolutamente sincero”. Schweitzer o considera um profeta, tanto em seus erros, como em seus acertos, bem como pelos desapontamentos e sofrimentos que passou e que vieram a consagrar-lhe e dar-lhe a nobreza de um sofredor. Mesmo que Nietzsche não tenha absorvido os escritos de Strauss como um discípulo, não há como negar que Strauss, por meio de Reimarus, tenha aberto o caminho para que o filósofo pudesse, como um “profeta,” mais tarde bradar a condenação do cristianismo, no último parágrafo de *O Anticristo*, como sendo a grande calamidade da humanidade.

Além do mais, para entendermos o pensamento de Nietzsche em relação à teologia cristã, faz-se necessário observar que, como qualquer outro grande pensador, ele também era filho de seu tempo, ou seja, de uma época em que florescia a busca pelo Jesus da História em contraposição ao Cristo da fé. Logo, ocultar ou menosprezar tal período seria como criar a imagem de um Nietzsche desprovido de suas origens. Negar que o cristianismo fez parte da vida do filósofo, seja sob o aspecto positivo ou negativo, é negar a história e a formação tão forte e viva que Nietzsche recebeu, a tal ponto que, mesmo no final de sua carreira, ele escreve a obra *O Anticristo*,¹⁵ obra esta marcada pela formação teológica que recebeu na infância e na flor de sua juventude.

A teologia vivida pelo jovem Nietzsche foi resultado do que a Reforma Protestante produziu na Alemanha, bem como em toda a Europa. Com a Reforma, a leitura e a

¹⁴ Contudo, de 1774 a 1778, Lessing publicou fragmentos de um ensaio de Reimarus cujo título é: *As Verdades Principais da Religião Natural*.

¹⁵ Segundo Paulo César de Souza (em uma nota no final da obra), o título do livro poderia ser *O Anticristão*: de fato, “a palavra *Christ* significa tanto “Cristo” como “cristão” (lembramos que os substantivos comuns alemães são escritos com maiúscula); de modo que o título desta obra também pode ser lido como “O Anticristão”. Nas palavras do próprio Nietzsche: “Na verdade, não se é filólogo e médico sem ser também *anticristão*. Como filólogo, olha-se *por trás* dos “livros sagrados”; como médico, *por trás* da degeneração fisiológica do cristão típico. O médico diz “incurável”; o filólogo, “fraude”... (AC § 47).

interpretação da Bíblia deixaram de ser um privilégio do clero e isso foi bom e mau ao mesmo tempo. Foi bom, porque a Bíblia chegou às mãos do povo leigo, principalmente através da tradução de Lutero; mas foi mau, porque desde então cada cristão tornou-se um intérprete da Bíblia e logo surgiram as mais diversas teologias que vieram a culminar num amontoado de intrerpretações, que, às vezes, mais confundem do que orientam o leitor da Bíblia.

Foi no final do século XVIII e durante todo século XIX, que um pequeno número de bravos europeus começou a aplicar crítica literária aos livros históricos do Novo Testamento. Segundo Ed Parish Sanders (2005, p.21), a pesquisa sobre Jesus escrita por estudiosos sérios e determinados durante esse período que perdurou por 200 anos trouxe resultados bastante diversificados sobre o assunto, o que levou muitos a pensar que, na realidade, não sabemos nada sobre o Jesus da história. No entanto, essa é uma reação exagerada, uma vez que sabemos muitas coisas sobre esse assunto. O problema consiste em saber conciliar os nossos conhecimentos com as nossas esperanças e aspirações a respeito da vida e do ministério de Jesus.

A religião cristã teve um peso muito grande para o jovem Nietzsche, visto que toda sua formação na infância e adolescência, bem como parte da juventude foi fundamentada na teologia cristã, em específico no protestantismo alemão. Segundo Barbuy (2005, p. 8), Nietzsche confessa já na segunda parte do curto ensaio *Fatum und Geschichte* (Destino e história), que “o cristianismo é essencialmente assunto do coração”. Quando Nietzsche escreveu o ensaio acima citado, ele já estava com quase 18 anos, mas anos mais tarde, ele repete, em carta a Peter Gast e a Overbeck¹⁶, que o cristianismo ainda era para ele a melhor doutrina religiosa, uma vez que esta não se prende tanto a dogmas, mas à fé, e o fato de que Deus se fez homem (encarnação do Cristo) também demonstra “que a salvação não deve ser procurada no além, mas na própria terra” (Cf. Barbuy, 2005, p. 8)¹⁷.

Acreditamos que não há como fazer uma análise minuciosa do filósofo Nietzsche e sua relação com o cristianismo sem levar em consideração o mundo e a teologia do final do século XVIII e que se estendeu durante os séculos XIX e XX. Muitos foram os teólogos que trabalharam temas relacionados ao cristianismo e em específico sobre a vida e pessoa de Jesus

¹⁶ Apud *Correspondência IV* Enero 1880 – Diciembre 1884, Friedrich Nietzsche, Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Editorial Trotta. Página 141-142.

¹⁷ No entanto, Barbuy (2005, p. 8) observa que desde cedo para Nietzsche o problema está na questão da transcendência da divindade, ou seja, ele não aceita e nega com todas as forças de sua inteligência a existência de um Deus acima e além do mundo, haja vista que a Salvação está no aquém, ou seja, aqui na terra. Para Nietzsche, o mundo é um eterno devir, e o que ele realmente nega é o Deus pessoal e onipresente do cristianismo.

de Nazaré durante este período. Contudo, para não se prender muito aos detalhes sobre as *Vidas de Jesus* escritas nesta época, acredito ser necessário limitar a pesquisa sobre a vida de Jesus em suas principais fases, ou seja, dividi-la em cinco fases, conforme as descrevem Gerd Theissen e Annette Merz, focando em Hermann Samuel Reimarus e principalmente em David Friedrich Strauss.

A primeira fase tem como principais representantes Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) e David Friedrich Strauss (1808-1874). Essa fase é, também, conhecida como a “*old quest*”. Ela não é movida pelo cientificismo, mas tem como características a rejeição aos dogmas da Igreja; a diferenciação entre os sinóticos e João como fontes históricas; a colocação de Jesus dentro do contexto escatológico de seu tempo e a ênfase sobre o Evangelho de Marcos como sendo o mais antigo dos Evangelhos.

Reimarus, um professor de línguas orientais de Hamburg, teve seus principais escritos publicados por G. E. Lessing somente após a sua morte. Lessing, a partir de 1774, começou a publicar as partes mais importantes do ensaio sobre “Apologia ou Escritos de Defesa para os adoradores Racionais de Deus” e, em 1778, ele já havia publicado sete fragmentos da obra quando iniciou o tratamento da vida de Jesus em perspectiva puramente histórica (Cf. Theissen & Merz, 2004, p.21).

A segunda fase, denominada fase do “otimismo da pesquisa liberal sobre a vida de Jesus”, é marcada por um florescimento do liberalismo teológico sobre a vida de Jesus sob o ponto de vista de pesquisadores na Alemanha, onde era esperado que se chegasse à reconstrução histórico-crítica da história de Jesus e de sua personalidade. Essa escola teve como principal representante Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910). Destaca-se nessa fase que, enquanto F. Chr. Baur demonstrou a primazia dos sinóticos sobre o Evangelho de João, Holtzmann contribuiu para que a teoria das duas fontes desenvolvida por Christian Gottob Wilke e Christian Hermann Weise se tornasse um sucesso duradouro (Theissen e Merz, 2004, p.23).

A terceira fase é definida como “o colapso da pesquisa sobre a vida de Jesus”¹⁸. Três foram os motivos para tal colapso: o primeiro fator foi a obra de Schweitzer *História de Investigação da vida de Jesus*, que provocou o desvelamento das imagens das *Vidas de Jesus* criadas pela teologia liberal, que, conforme os olhos de cada autor, revelava a estrutura de

¹⁸ Schiavo define essa fase como a “*no quest*”. Os principais nomes dessa fase são Wrede, Dibelius Schmidt e Bultmann. Neste movimento, os Evangelhos são considerados como um conjunto de tradições desarticuladas e pequenas (perícopes), sem interesses históricos. A finalidade principal dos Evangelhos está centrada no fato de transmitir mensagens espirituais catequéticas e litúrgicas para os cristãos da Igreja Primitiva. Sendo assim, é impossível conhecer o Jesus histórico, pois a imagem que temos dele nos Evangelhos é querigmática e centrada no Jesus da fé (Schiavo, 2006, p. 17-18).

personalidade de Jesus com o ideal ético que cada autor almejava. O segundo motivo está concentrado na pessoa de W. Wrede que, em 1901, demonstrou “*o caráter tendencioso das fontes mais antigas existentes sobre a vida de Jesus*”. Para Wrede, o Evangelho de Marcos era a expressão dogmática da comunidade cristã primitiva, que projetou sobre Jesus de Nazaré a messianidade do Jesus pós-pascal. E, por fim, K. L. Schmidt demonstra o “*caráter fragmentário dos evangelhos*”. Para Schmidt, o Evangelho de Marcos é composto por perícopes, que foram juntadas cronológica e geograficamente somente mais tarde pelo Marcos. Sendo assim, desaparece totalmente a possibilidade de se construir uma personalidade de Jesus, visto que a história das formas¹⁹ reconhece que as perícopes foram juntadas primeiramente para satisfazer as necessidades das comunidades e, só em segundo plano, como recordações históricas (Theissen e Merz, 2004, p.24).

Diante desses movimentos céticos, surge uma teologia que ora amortece, ora aguça ainda mais os debates em torno das pesquisas sobre as *Vidas de Jesus*. Nesse sentido, Rudolf Bultmann (1884 -1976) expõe a sua *teologia dialética*, contrapondo Deus e o mundo de uma forma tão radical, que seria possível um encontro entre ambas as partes apenas em um ponto, assim “como uma tangente toca um círculo” (Theissen e Merz, 2004, p.24). Para Bultmann, o fator decisivo não era o que Jesus disse ou fez, mas sim o que Deus disse ou fez na cruz e na ressurreição. Nesse sentido, Bultmann afirma que o ensino de Jesus não é relevante para a fé cristã. Partindo desse pensamento, Theissen define a teologia de Bultmann nas seguintes palavras: “Se D. F. Strauss viu a verdade do mito de Cristo na “ideia”, R. Bultmann a viu no *querigma*²⁰, um chamado de Deus vindo de fora” (Theissen e Merz, 2004, p.24-25).

A quarta fase é definida por Theissen como “a 'nova pergunta' pelo Jesus histórico”²¹. Essa fase desenvolvida pelos discípulos de Bultmann pergunta ou busca uma relação a partir do Jesus querigmático, questionando se “sua exaltação na cruz e na ressurreição tem alguma 'base' na pregação pré-pascal”. Os pressupostos para tal questionamento são fundamentados nas seguintes pressuposições: “*O querigma cristológico compromete-se com a pergunta pelo Jesus histórico*”. Isso se fundamenta, segundo essa escola, no fato de que “a identidade do

¹⁹ Denomina-se História das formas do Segundo Testamento o padrão da exegese moderna que aborda os seguintes tópicos: crítica textual (que investiga até onde é possível reconstruir o texto original) e *sitz in leben* (ou pano de fundo histórico dos escritos sagrados).

²⁰ Palavra grega *κήρυγμα*, cujo significado é anúncio, ou melhor, proclamação.

²¹ Conhecida como a “*New quest*”, caracteriza-se por diferenciar o que é próprio do judaísmo, com o que é, também, próprio do cristianismo primitivo. Dessa forma, seria possível chegar ao Jesus da história. Ernst Käsemann é um dos representantes dessa escola. Para Schiavo, J. Jeremias também pode ser representado nessa escola. Visto que ele, com a ajuda da filologia e conhecimentos profundos do aramaico, tentou reconstruir os ditos autênticos de Jesus (Schiavo, 2006, p. 18).

Jesus terreno e do Cristo exaltado é pressuposta em todos os escritos do cristianismo primitivo” (Theissen e Merz, 2004, p.25–26). O segundo pressuposto é “*a base metodológica da pergunta pelo Jesus histórico*”. Segundo Theissen, esse pressuposto metodológico é “a confiança de que se pode encontrar um *mínimo criticamente assegurado de tradição 'autêntica' de Jesus*, quando se exclui o que pode ser derivado tanto do judaísmo como do cristianismo primitivo”. Entende-se que, nessa quarta fase, para os discípulos de Bultmann, a busca de um fundamento pré-pascal que apoie o *querigma* de Cristo independe do fato de Jesus ter usado algum *título cristológico*, visto que isso já está implícito em seu ministério e em seu anúncio (Theissen e Merz, 2004, p.26).

Finalmente, surge a quinta fase, conforme Theissen, denominada de “a *'third quest'*²² pelo Jesus Histórico”. Essa fase, predominantemente exposta no mundo de fala inglesa, diferencia-se das anteriores pelos seguintes aspectos: o interesse histórico-social substitui o histórico-teológico; a inserção de Jesus no judaísmo (como um bom judeu do século I), ao invés de separá-lo do seu contexto histórico-religioso como os discípulos de Bultmann procuraram fazê-lo; e, por fim, há uma abertura para as fontes não canônicas (livros apócrifos), substituindo a preferência apenas por fontes canônicas (Primeiro Testamento). A *third quest* dividiu a pesquisa sobre Jesus em diferentes correntes. No entanto, segundo Theissen, essa variedade de interpretações e figuras de Jesus, que pode ser visto tanto como um cínico judeu, ou como um personagem colocado no centro do judaísmo à espera do restabelecimento de um reino escatológico, dá a essas correntes um tom de plausibilidade, ou seja, “o que é plausível no contexto judaico e torna compreensível o surgimento do cristianismo primitivo poderia ser histórico” (Theissen e Merz, 2004, p.28– 29).

A primeira fase da pesquisa do Jesus histórico é de fundamental importância pra este capítulo, haja vista seus principais expoentes serem Reimarus e Strauss. A visão de Reimarus de que Paulo foi o fundador do cristianismo e não o próprio Cristo pode ser vista mais tarde em Nietzsche, quando este dirá, ao discorrer sobre as origens do cristianismo (em *O Anticristo*, § 42), que, assim como a igreja primitiva falseou a história da humanidade para que, dessa forma, pudesse tornar verdadeira a história e as origens do cristianismo, Paulo

²² Schiavo complementa que essa fase, que teve início a partir da década de 1980, deixa de ser exclusividade da academia alemã e a pesquisa do Jesus histórico passa a fazer parte da academia anglo-americana. Este movimento tem como características principais os seguintes tópicos: O interesse histórico-sociológico para com o mundo judaico do século I d.C., a inserção de Jesus dentro do judaísmo, a referência às fontes não canônicas e a aproximação da fonte Q (Quelle) com o Evangelho de Tomé. Dentre os representantes dessa escola, encontram-se: Crossan, Sanders, Meyer, Vermes, Freyne, Horsley e Theissen (Schiavo, 2006, p. 18-19).

também falsificou a história de Israel, para que, da mesma forma, pudesse falar que todos os profetas anunciaram a chegada do Salvador. Segundo Nietzsche, “Paulo deslocou simplesmente o centro de gravidade de toda a existência, para colocá-lo por detrás dessa existência – na mentira do Jesus ressuscitado”.

Se, para Reimarus, Jesus não fundou uma nova religião e também nunca teve a intenção de desfazer-se do judaísmo, visto que ele sempre esteve inserido na religião judaica, para Nietzsche (em *O Anticristo*, § 24), “a salvação vem pelos judeus”, ou seja, o cristianismo não é um movimento de reação ao judaísmo, mas uma consequência deste. Ainda no parágrafo 27 da obra supracitada, Nietzsche vê o movimento de Jesus como um pequeno movimento insurrecional, batizado com o nome de Jesus de Nazaré. Tal movimento, para o filósofo, é um movimento ainda mais abstrato do que a religião judaica, em que a figura do sacerdote é o símbolo do judaísmo. Foi contra esta casta sacerdotal e contra o sistema hierárquico do templo que Jesus teria se levantado, mas não contra a corrupção da sociedade.

Tanto o Jesus histórico quanto a sua pregação teriam sempre tido por base a apocalíptica judaica. Segundo Reimarus, o reino prometido por Jesus era um reino terreno, nos mesmos moldes e expectativas do pensamento judaico de sua época. Gerd Theissen (2004, p. 21) assim resume o pensamento de Reimarus sobre a pessoa e mensagem de Jesus: “Jesus é uma figura judaica profético-apocalíptica”, ou seja, apenas um judeu, enquanto o cristianismo nada mais era do que uma invenção dos apóstolos.

Reimarus entende que é importante buscar explicações não somente para os milagres de Jesus, mas também para sua pregação concernente ao Reino dos Céus, bem como para a ressurreição e segunda vinda. Na interpretação de Reimarus, a proposta revolucionária de Jesus em estabelecer o Reino de Deus, ser aceito como o Messias, fracassou na cruz; contudo, seus discípulos levaram suas ideias adiante, interpretaram sua mensagem num sentido espiritual e viram por ocasião de sua morte o milagre da ressurreição. A mensagem do cristianismo, segundo Reimarus, nasceu de uma frustração dos discípulos que logo se propagou por todo o Império Romano.

É possível observar então que a audácia de Nietzsche em suas críticas à teologia cristã não eram coisas estranhas ao mundo de seus dias e a interpretação histórica que Nietzsche faz do cristianismo não foi exclusividade dele, uma vez que Reimarus já havia quebrado o silêncio de séculos da fé cristã sobre o Jesus Histórico, desmistificando-o a ponto de reduzi-lo a um político ambicioso e com alguns discípulos falsários. Reimarus sustenta que a pretensão política de Jesus terminou com o fracasso e a morte na cruz, tese que Nietzsche também reproduzirá mais tarde (AC § 39): “no fundo só existiu um cristão, e esse morreu na cruz”.

Portanto, observamos que o caminho que Nietzsche trilha já havia sido aberto por Reimarus e depois ampliado por David Strauss. Podemos dizer que Nietzsche tinha certo conhecimento sobre os escritos de Reimarus, provavelmente por meio de Strauss. Não é possível afirmar até que ponto Nietzsche conhecia Reimarus, mas era o suficiente para citá-lo na *Primeira Extemporânea* (Nietzsche, 2011, p. 686).

Para Nietzsche, portanto, conforme o parágrafo 37 de *O Anticristo*, a ideia de um salvador e fazedor de milagres é uma fábula grosseira que se desenvolveu apenas anos após a morte de Jesus: isso foi apenas criação dos discípulos. Segundo o filósofo, a sorte do Evangelho decidiu-se na cruz. Todavia, para Nietzsche, os discípulos estavam longe de perdoar a morte de Jesus e o transformaram na esperança messiânica, tão difundida no meio judaico da época. Segundo Nietzsche (AC § 44), os primeiros cristãos, para reparar tal morte, interpretaram que Deus enviou seu Filho para que sofresse tal morte com a finalidade de expiar os pecados dos homens e, assim, instaura-se no cristianismo a ideia da expiação, Juízo final, segunda vinda, e a doutrina da ressurreição. Nietzsche, ainda no mesmo parágrafo e obra, diz que foi Paulo que racionalizou a doutrina da morte e ressurreição de Jesus, quando escreve: “se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, então é vã a vossa fé”²³.

Há, no entanto, um problema na interpretação de Nietzsche em relação à proclamação da mensagem da ressurreição de Jesus. Nietzsche (AC § 41) vai além ao dizer que Paulo também sistematizou a doutrina da imortalidade da alma. Além disso, Paulo também transformou a mensagem cristã em um *dysangelium*, ao transmitir tal doutrina, ensinando que as profecias bíblicas do Primeiro Testamento foram todas cumpridas em Jesus. Para Nietzsche, fazendo isso, Paulo falsificou a história de Israel ao deslocar toda a história da existência para a “mentira do Cristo ressuscitado” (apud AC § 42). O problema da interpretação está no exagero, uma vez que, ao responsabilizar apenas Paulo sobre a doutrina da Ressurreição de Cristo, o filósofo não levou em conta aquilo que os demais apóstolos e toda a igreja primitiva já haviam realizado até o surgimento de Paulo na comunidade cristã.

Na Carta aos Coríntios, observamos que o apóstolo atribui aos demais apóstolos a tradição que recebeu da morte e ressurreição de Jesus, quando diz: “o que recebi do Senhor, isto também vos ensinei”, ou seja, Paulo, após a sua conversão à fé cristã, foi até Jerusalém e esteve três dias com alguns apóstolos. Foi lá que Paulo inteirou-se da doutrina da ressurreição de Cristo, que até então ele já conhecia, mas apenas como perseguidor e não como um seguidor de Jesus. Portanto, é mais plausível dizer que Paulo sistematizou, mas não criou a

²³ Cf. 1 Coríntios 15, 13.

doutrina da ressurreição, visto que esta já era amplamente propagada pelos demais seguidores de Jesus, os quais antecederam Paulo na proclamação do Evangelho (cf. 1 Co 11.23).

As críticas à teologia cristã, as quais serviram como base para o aprofundamento do pensamento de Nietzsche, não ficaram apenas em Reimarus, mas foram aprofundadas com David Friedrich Strauss (1808 - 1874), o filósofo e teólogo que publicou, em 1835/1836, a obra intitulada *Vida de Jesus*. Strauss era um jovem hegeliano, tão ligado à filosofia de Hegel que fez uma viagem de Tübingen a Berlim para assistir às aulas de Hegel, mas, chegando lá, foi informado por Schleiermacher que Hegel tinha morrido de cólera um dia antes. Mesmo diante de tal frustração, o jovem hegeliano continuou na cidade, onde assistiu às palestras de Schleiermacher sobre o Jesus Histórico.

Segundo Strauss, há um núcleo histórico no que diz respeito à vida do homem que historicamente ficou conhecido como Jesus de Nazaré. Quanto ao Cristo, título messiânico judaico, Strauss entende que houve posteriormente à morte de Jesus uma interpretação mítica que, no intuito de exaltá-lo como Messias, transformou-o no protótipo de homem ideal. Deste pensamento que distinguiu o Jesus humano do Cristo (Messias) foi que surgiu a teologia sobre a distinção entre o Jesus Histórico e o Cristo da fé que chegou até os nossos dias. Para Strauss (1892, p. 105), muitos detalhes da vida de Jesus não eram mais do que invenções dos autores do Novo Testamento para fundamentar e aplicar na pessoa do Cristo as profecias do Antigo Testamento. Ele vê, por exemplo, na narrativa sobre Isabel e Zacarias, no Evangelho de Lucas, a aplicação das narrativas sobre Abraão e Sara²⁴. Assim, Strauss consegue ir mais longe do que seus contemporâneos no que diz respeito ao Mito no Novo Testamento.

2.2. A primeira *Vida de Jesus*, de David Strauss (1835)

David Strauss causou um grande impacto na sociedade europeia de sua época com a publicação das obras *A vida de Jesus* (1835) e *A Velha e Nova Fé* (1872). Nietzsche criticou duramente *VNF* na primeira de suas *Considerações Extemporâneas (David Strauss: o Confessor e o Escritor)*, conforme já vimos no primeiro capítulo desta dissertação. Aos 27 anos (1835), Strauss publicou *Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeit* (A Vida de Jesus elaborada criticamente)²⁵. Nessa obra, Strauss atribui tudo na vida de Jesus ao mito.

²⁴ A comparação refere-se ao fato de que, segundo as narrativas bíblicas, tanto Abraão e Sara como Isabel e Zacarias tiveram filhos na velhice, quando não era mais biologicamente possível para as mulheres dar à luz, devido à avançada idade.

²⁵ Paul Valadier, ao comentar sobre a importância das obras de Strauss, observa que, para o Teólogo Karl Barth, somente a obra sobre a vida de Jesus de 1835 faz de Strauss um teólogo por excelência do século XIX. Para

Conforme Umberto Regina (2003 p. 189-192), Strauss não foi o primeiro a usar o termo Mito, mas foi o primeiro a aplicar o termo a todo o Evangelho e não somente ao nascimento, infância, milagres e ressurreição de Jesus. Outros pensadores, como Christian Gottlob Heyne (1729 – 1812), Georg Lorenz Bauer (1755-1806), Johan Philipp Glaber (1753-1826), Schelling (*os Mitos, sagas históricas e filosofemas do mundo antigo* (1797) e Martin Leberecht de Wette (1780-1849), já haviam usado o termo mito relacionado aos evangelhos, contudo, como especificado acima, estes usaram tal termo apenas para algumas partes dos evangelhos, de tal forma que Strauss torna-se o “precursor” do uso do termo mito como sendo a ideia de não-história, ou seja, “quanto mais se prescinde do valor histórico dos evangelhos, tanto mais se respeita o valor deles como texto” (Regina, 2003 p. 191). Portanto, o mito não exprime o sentido da história, mas se serve da história de forma instrumental para exprimir o seu próprio sentido, de forma que a não-história assume a forma de relato histórico, mesmo sem a existência de fato algum, e assim se caracteriza o mito evangélico.

A Vida de Jesus, de Strauss, de 1835, foi um marco para a época e também para a história da teologia. Essa obra marca a crise vivida pela teologia no século XIX como também contrasta com toda a ortodoxia da história da teologia vivida até então. Apesar desse trabalho de Strauss não se assemelhar com o rigor científico da crítica bíblica e teológica moderna, em nada se pode desmerecer o profícuo e profundo pensamento do jovem Strauss. A obra de Strauss é o resultado da crítica da teologia protestante frente à teologia católica, uma vez que era impossível que os reformadores produzissem uma obra dessa espécie, visto que eles também estavam imbuídos de uma ortodoxia que havia permeado toda a história do cristianismo desde as suas origens. Contudo, segundo Albert Schweitzer (2003, p. 97), tal obra é de grande magnitude, conforme o mesmo descreve abaixo:

Considerada como obra literária, a primeira *Vida de Jesus* de Strauss é uma das coisas mais perfeitas em toda a gama da literatura culta. Em mais de mil e quatrocentas páginas ela não tem sequer uma frase supérflua; sua análise desce aos menores detalhes, mas ele não perde seu caminho entre eles; o estilo é simples e pictórico, às vezes irônico, mas sempre digno e distinto.

Já no prefácio da obra, Strauss deixa claro que analisar a vida de Jesus narrada nos evangelhos não significa dizer que tudo sobre Jesus registrado pelos evangelistas é uma narrativa mítica, mas significa dizer que tudo deve ser submetido a um crivo da crítica para

Barth, conforme nos expõe Valadier, a segunda obra de Strauss sobre a vida de Jesus (1864) e obra *A Velha e a Nova Fé* (1872) são apenas retrocessos e justificativas em relação ao primeiro projeto, no qual a ênfase maior era alcançar os teólogos e pensadores da Alemanha (apud Valadier, 1982, p. 56).

saber se há alguma mistura de mítico com os acontecimentos descritos nos evangelhos. Strauss tenta encontrar um equilíbrio entre o racionalismo e o sobrenaturalismo, ou seja, não determinar que tudo deva ser visto como naturalismo nem como sobrenaturalismo.

Logo, a importância de entender o termo mito em Strauss está relacionada à importância da definição que este dá ao termo mito nesta sua primeira obra *VJI (The Leben Jesu)* publicada no ano de 1835, conforme já foi exposto acima. Segundo Umberto Regina (Regina, 2003, p. 202), Nietzsche, aos vinte anos de idade lera a obra *Vida de Jesus* de 1864, contudo, não conhecia a obra de 1835. Para Regina, se o jovem Nietzsche tivesse lido a primeira obra, provavelmente teria compreendido a questão do mito em Strauss e teria tido “um incentivo para resgatar nos evangelhos uma autêntica tradição”.

Nessa obra, David Strauss concorda com pesquisadores a ele contemporâneos (Bruno Bauer e Johann Philipp Gabler) que sempre houve grandes dificuldades em considerar o mito nos escritos do Segundo Testamento. Os estudiosos sempre consideravam a possibilidade do mito nos escritos do Primeiro Testamento, visto que se tinha uma ideia de que o mito estava inserido apenas na cultura e fé dos povos mais primitivos e não na dos contemporâneos de Jesus. Contudo, para Strauss, Bauer acertou quando disse que muitos dos mitos do Primeiro Testamento foram transferidos para o Segundo Testamento (Strauss, 1892, p. 57).

Em sua primeira obra *VJI*, de 1835, Strauss (1892, p. 86) diz que o sentido preciso do termo mito pode ser aplicado a uma narrativa direta ou indiretamente ligada a Jesus, e pode ser considerada não a expressão de um fato, mas apenas a expressão de uma ideia dos primeiros seguidores de Jesus. O mito não substitui a história real pela história não real (Strauss, 1892, p. 57). O papel do mito então é recuperar elementos da narrativa (em sua forma pura) para a própria história (como um adjunto à história, muitas vezes de forma acidental). A origem do mito em torno da figura de Jesus está intimamente relacionada às expectativas judaicas acerca do Messias, à impressão que Jesus deixou em torno de sua pessoa durante o tempo que viveu na Palestina, ou seja, os discípulos não forjaram a história de Jesus, mas eles realmente acreditaram que os acontecimentos se deram daquela forma, devido aos escritos do primeiro testamento a respeito da vinda do messias.

David Strauss entende que não foram necessários mais do que aproximadamente 30 anos, isto é, entre a morte de Jesus e os primeiros escritos do Segundo testamento, para que uma jovem comunidade que honrava seu próprio fundador e a ele atribuiu tanto ideias antigas de messianidade (contidas no Primeiro Testamento), como também ideias novas, recentemente criadas em torno do Jesus Galileu, que, ao serem reproduzidas, mesmo que em um curto período de tempo, embelezaram sua história de forma mítica, não com o intuito de

enganar, mas por causa da cultura judaica e da mentalidade oriental na qual eles estavam inseridos²⁶. Sendo assim, propagaram o seu mestre e fundador como um ser revestido historicamente daquilo que os profetas do primeiro testamento haviam profetizado, ou seja, Jesus era o verdadeiro Messias tão esperado pelos judeus.

Mesmo que a hipótese de que Nietzsche não leu a obra de 1835 seja verdadeira, é possível deduzir que, de forma indireta, ela tenha sido acessível ao filósofo, uma vez que Nietzsche não está muito distante de alguns pensamentos de Strauss desta primeira obra. Nietzsche (apud AC § 41) fala que o “o cristão não passa de um judeu de confissão mais liberal” e, no parágrafo 45 da mesma obra, ele parece ver nos evangelhos o que os teólogos liberais chamam de embelezamento (credo de “beleza de alma”). O que parece que Nietzsche ainda não havia notado em *O Anticristo* é o sentido que Strauss deu ao termo mito na obra de 1835, como é possível ver no parágrafo 46, no qual o filósofo, após haver citado no parágrafo anterior vários textos evangélicos, deixa transparecer que não leu sobre a interpretação que Strauss deu ao mito ou apenas não levou em consideração essa obra, mas apenas a segunda obra *VJ2*.

Podemos dizer, a partir das considerações acima, que a tese de Strauss é anti-histórica: quanto mais mítica, mais convincente. Segundo Strauss, conforme podemos ver em *VJI*, os evangelistas não estavam falsificando as narrativas quando escreviam sobre os acontecimentos da vida de Jesus, porque eles acreditavam que os fatos haviam acontecido, porque deviam ter acontecido, uma vez que Jesus era o Messias. Na verdade, o mito nada mais era do que a representação de um conceito. Para Strauss, portanto, as verdades dos Evangelhos são verdades eternas, logo, ele pretendia substituir os Evangelhos históricos por um “evangelho eterno”.

Para Strauss, qualquer teólogo de sua época poderia ter escrito uma *Vida de Jesus* como a que ele escreveu, se para tais teólogos escrever um conteúdo desta magnitude não fosse visto como um trabalho anticristão. Contudo, tais teólogos, quando consideraram o trabalho de Strauss como anticristão, demonstraram que não estavam prontos para desempenhar um trabalho tal qual Strauss produziu e, por isso, Strauss os acusou de estarem desprovidos de rigor científico. Strauss, no entanto, parece defender-se de uma possível

²⁶ Para Strauss, no entanto, não há maldade ou então um engano pelo menos não de uma forma intencional por parte dos discípulos ao escrever as narrativas dos evangelhos. Para Strauss, eles estavam inseridos numa época e num local onde era possível escrever dessa forma e com a mais pura e num certo sentido ingênua das intenções. Em outras palavras, Strauss parece dizer que um homem do século XIX não poderia ler tais textos sem que retrocedesse com um *Sitz im Leben* aos textos sagrados, isto é, sem olhar o pano de fundo do texto e contexto do que ele foi escrito. Portanto, um ocidental não pode buscar entender tais textos sem que entenda o contexto oriental em que ele foi escrito.

acusação quando, no prefácio da obra *VJI*, deixa claro que, para ele, a essência de sua fé não é afetada pela sua obra, uma vez que o nascimento miraculoso de Cristo, seus milagres, morte e ressurreição continuam sendo verdades eternas, que não podem ser consideradas coisas fúteis, como assim fizeram os naturalistas, que, ao negarem os fatos históricos, também negaram as questões de fé.

Segundo Regina (2003, p. 188), Strauss, quando se refere aos teólogos de sua época, principalmente seus adversários, dividiu-os em duas categorias: os racionalistas e os sobrenaturalistas. Os primeiros, também conhecidos como naturalistas, admitiam que os evangelhos são histórias, contudo, histórias contadas por pessoas que não eram capazes de descrever o que viram e ouviram. Os segundos (sobrenaturalistas), por sua vez, ao não conseguirem sustentar a historicidade dos textos, apelavam para uma direção divina para poder explicar os acontecimentos de forma sobrenatural. Portanto, tanto racionalistas como os sobrenaturalistas não conseguiram tornar aceitáveis os relatos evangélicos.

Sob uma perspectiva filosófica, Nietzsche (cf. AC § 8), por sua vez, considera que todo o teólogo deve ser visto como um adversário, não somente os teólogos, mas todo aquele que tem sangue teológico correndo na veia. Nietzsche condena os teólogos, porque estes, sejam idealistas ou naturalistas, se colocam acima da realidade e veem as demais coisas como o entendimento, a honra o bem viver e a ciência como se tais estivessem abaixo de si e as consideram como forças perniciosas, sem entender, no entanto, que a humildade, a castidade e a pobreza têm causado mais dano à vida que quaisquer outros horrores e vícios.

Segundo Strauss (1892 p. 64), Gabler demonstrou que muitas histórias da infância de Jesus foram revestidas de uma espécie de manto místico e o que não fazia parte da tradição foi deixado a mercê da mente fértil dos seus seguidores. Contudo, vale salientar que Strauss também entende (a partir de Usteri e Schleiermacher) que as narrativas míticas dos Evangelhos não são produto de um poeta que se sentou à mesa e começou a escrever as histórias. Para Strauss, essas narrativas foram construídas gradualmente. Strauss observa que, para os teólogos anteriormente mencionados, é possível que a narrativa da Tentação no deserto seja uma parábola que Jesus havia contado, mas que, com o passar do tempo, transformou-se em história pelos seus seguidores.

David Strauss não é relacionado historicamente como um grande teólogo. No entanto, segundo Schweitzer (2003, p.85), ele foi o mais sincero ao aplicar aos evangelhos o conceito de mito, algo que já era comum, principalmente nas pesquisas sobre o Antigo Testamento. Para Schweitzer, Strauss entendeu que, mesmo que os Evangelhos (sinóticos) tenham sido escritos num período de aproximadamente 40 anos após a morte de Jesus, isso não impede

que estejam misturados com o mito. Ele deixa sua forma de pensar mais evidente quando diz que “não é preciso que um grande homem esteja morto há muito tempo para que a lenda já se ocupe da sua vida” (Schweitzer, 2003, p. 98). Contudo, precisamos entender qual é o verdadeiro sentido do mito religioso, conforme descreve Schweitzer:

[...] a ofensa da palavra mito desaparece para qualquer um que tenha compreendido o caráter essencial do mito religioso. Ele nada mais é do que ideias religiosas vestidas em uma forma histórica, modeladas pelo inconsciente poder inventivo da lenda, e corporificado numa personalidade histórica. Até por motivos *a priori* somos quase compelidos a assumir que o Jesus histórico nos encontrará com as vestes das ideias messiânicas do Antigo Testamento e expectativas do cristianismo primitivo (Schweitzer, p.98).

A diferença entre Strauss e os seus predecessores, de acordo com Schweitzer, é que, para estes, se aplicassem rigorosamente o conceito de mito à vida histórica de Jesus, haveria um grande questionamento sobre se restaria alguma coisa do Jesus histórico, enquanto, para aquele, essa questão não apresentava nada que fosse considerado um terror (Schweitzer, 2003, p.98). Theissen assim resume Strauss: “Para Strauss, hegeliano declarado, o cerne da fé cristã não é atingido pela abordagem mítica, pois, no indivíduo histórico, Jesus realiza a ideia da humanidade de Deus, a mais sublime de todas as ideias. O mito é a roupagem legítima 'de tipo histórico' dessa humanidade geral” (Theissen, 2004, p.22), ou seja, no homem Jesus, Strauss viu apenas a ideia do verbo encarnado, o que seria a humanidade de Deus revestida de uma roupagem mítica, no homem Jesus de Nazaré.

Pensando sobre a questão do Mito em Strauss, Regina (2003, p. 188) observa que a interpretação mítica de Strauss busca explicar a intenção do texto sem se importar com a historicidade do mesmo. Strauss, então, pergunta por que as coisas são narradas de certo modo, mas não como elas aconteceram, ou seja, quanto mais se prescinde do valor histórico dos evangelhos, mais se respeita o valor deles como texto. Para Schweitzer, a filosofia de Hegel havia libertado o jovem Strauss, “dando-lhe uma clara percepção da relação entre ideia e realidade, guiando-o para um plano superior de especulação cristológica e abrindo seus olhos para interpretações místicas da finitude e do infinito, Deus e o homem” (Schweitzer, 2003, p. 98).

A ideia de Deus-humanidade, conforme Schweitzer, comentando o pensamento de Strauss, é o maior de todos os pensamentos humanos, uma vez que nela concretiza-se a personalidade histórica de Jesus. Contudo, no plano fenomenal, nenhuma ideia pode concretizar-se na perfeição, logo, não importa o quanto Deus-homem concretizou-se na vida de Jesus, mas o importante é que essa ideia se encontra agora viva na consciência daqueles

que foram preparados para receber tal manifestação sensível do Deus-homem. Essa ideia para Strauss é uma realidade eterna, que a crítica não pode destruir, uma vez que a concretização da ideia Deus-homem em cada personalidade é o objetivo último da humanidade (Schweitzer, 2003, p. 99).

David Strauss (1892, p.69) entende que a religião cristã, diferentemente das religiões pagãs, não vê as narrativas bíblicas como histórias fictícias, como vê o mito nas outras religiões. Contudo, segundo Strauss, há um grande problema nessa forma de pensar, uma vez que, para os Judeus, a verdade está contida no Primeiro Testamento. Para um muçulmano, os escritos do Maomé no Alcorão são verdadeiros e até para os Gregos sua religião era verdadeira. Mas, pergunta Strauss, onde está a verdade, se todos reivindicam para si uma origem divina? Strauss observa, no entanto, que nenhuma outra religião diz ter tido testemunhas oculares dos acontecimentos narrados mais que a religião judaica e a cristã. Os textos Sagrados dos cristãos e judeus parecem não dar margem à dúvida. Porém, mesmo que os “erros” não sejam intencionais, eles podem ser produto do longo tempo dos fatos ocorridos e da tradição recebida pelo escritor.

Para Strauss (1892, p. 70), atribuir autoria a um nome próximo do evento narrado é tentar dar uma fidedignidade maior para a narrativa, como, por exemplo: atribuir a Moisés os primeiros cinco livros da Bíblia, alguns Salmos são atribuídos como sendo autoria de Davi, ou então a Mateus e a João dois dos Evangelhos, visto que ambos foram discípulos de Jesus. A tradição de Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano nos ensina que o primeiro Evangelho tem como autor Mateus, um dos discípulos de Jesus, Marcos teria sido intérprete de Pedro, João outro discípulo de Jesus e, por fim, Lucas, discípulo de Paulo²⁷. Strauss, no entanto, resume que os Evangelhos, mesmo levando nomes de discípulos de Jesus ou de pessoas próximas dos discípulos, não podem ser pensados como tendo sido escritos antes da terceira ou quarta década do segundo século, quando todos os apóstolos já haviam morrido, inclusive João, que morreu por volta do ano 100.

Além disso, conforme Strauss (1892, p. 73), é difícil acreditar que, enquanto os apóstolos ainda viviam, as lendas a respeito de Jesus tenham circulado normalmente, haja vista o mito sempre se desenvolver um tempo depois da morte do herói²⁸. A grande questão levantada por Strauss se refere a como é possível compreender que, no período histórico do

²⁷ Strauss não notou que se é possível questionar a autoria dos Evangelhos colocando pessoas próximas a Jesus, por outro lado é notório também que se esta fosse a intenção dos redatores dos Evangelhos, não teria sido melhor ter colocado Pedro e Paulo como autores dos respectivos Evangelhos de Marcos e Lucas?

²⁸ É quase de comum acordo entre os teólogos que na década de 60 do primeiro século, Paulo já havia escrito todas as cartas e logo em seguida os três primeiros Evangelhos foram escritos.

império romano, fossem ainda possíveis tais lendas? Strauss (1892. Pg. 74) conclui que, assim como o sol não brilha ao mesmo tempo em todos os lugares, a cultura greco-romana ainda não havia sido inserida na mente dos palestinos, até porque “incredulidade e superstição, ceticismo e fanatismo andam de mãos dadas”. Mas para Strauss ainda existe outra questão: Não eram os judeus um povo acostumado a registrar a sua história? Parece que sim. No entanto, Strauss acredita que, mesmo os escritos dos tempos áureos da vida política do povo judeu, como no período dos reis ou dos Macabeus, ainda é perceptível o quanto o extraordinário é explícito em tais textos. Nem mesmo Flávio Josefo, segundo Strauss, escapou de tal fato. Os dias florescentes da literatura judaica já haviam ficado para trás. Strauss também vê a força do extraordinário na morte e ressurreição de Cristo como fator determinante para influenciar os escritos evangélicos dos primeiros séculos da era cristã.

Portanto, para Strauss, o judaísmo bem como o cristianismo possuem seus mitos, como todas as outras religiões. Strauss deixa claro também que a origem do mito não está numa pessoa que intencionalmente quis enganar as outras, mas consiste na formação dos sentimentos de toda a humanidade ou de uma determinada sociedade. O surgimento de um mito não é devido a um único homem, mas é necessário que um grupo inteiro de homens e de sucessivas gerações passem uma narrativa por meio da tradição oral, de tal forma que cresça como uma bola de neve; e isso se dá de forma involuntária e agregada ao exagero do narrador. Deve ser considerado ainda o caso de que a narrativa, ao chegar às mãos de uma mente talentosa, seja escrita de certa forma regrada pela intencionalidade tendenciosa do autor.

Mito para Strauss é algo que não é história, mas ficção. É uma narrativa que vai contra as leis universais da natureza, ou seja: Deus torna-se homem não no tempo, mas desde sempre; é o gênero humano e não Jesus que tem uma mãe visível e um Pai invisível. É a humanidade, não o homem do Gólgota que morre, ressuscita e sobe ao céu; logo, são as verdades eternas que são apresentadas.

2.3. A segunda *Vida de Jesus*, de David Strauss (1864)

Em 1864, Strauss publica outra obra intitulada *Vida de Jesus para o povo alemão* (VJ2), na qual procurava conciliar a explicação mítica de outrora com a possível historicidade de um Jesus gênio religioso. Como Nietzsche, deve ter lido a obra VJ2, e não a VJ1, atribui-se então à obra de 1864 (VJ2) a responsabilidade pelas grandes reviravoltas no pensamento do filósofo em relação ao cristianismo, uma vez que a teologia de Reimarus e principalmente a de Strauss construíram um caminho sólido para que Nietzsche pudesse transitar com mais

segurança. Foi na Páscoa de 1865 que Nietzsche começa a revelar o caminho que deveria tomar pelo resto de sua vida, quando se recusa a participar da comunhão (eucaristia) para o horror da mãe e espanto da irmã Elisabeth, que se revolta com o Strauss a ponto de tê-lo chamado de “maldito Strauss”.

A teologia cristã para Nietzsche tinha raízes profundas e, conforme a carta que escreveu a Peter Gast²⁹, no dia 21 de Julho de 1881³⁰, teria sido a melhor parcela da vida ideal que o filósofo conhecera. Conforme a referida carta, Nietzsche confessa não ter sido vil com o cristianismo no coração, o que também teria dito em carta a Overbeck, em 23 de Julho de 1881³¹, ou seja, Nietzsche não se comportou de modo vil com o cristianismo, uma vez que havia se esforçado para seguir a religião de seus pais que, por gerações, formou sacerdotes na família. Contudo, o resultado final foi que, para o filósofo seguir o mesmo caminho dos ancestrais no sacerdócio, tornou-se absolutamente impossível, tendo em vista a nova forma de Nietzsche ver a religião, principalmente a cristã.

No prefácio da obra *VJ2*, Strauss deixa claro que *essa* segunda obra, escrita após 29 anos de o prefácio da primeira edição da *VJ1*, foi feita com vistas a alcançar os leitores leigos. Quanto aos teólogos profissionais, Strauss pouco se importa se irão ler a obra ou não. Strauss também defende a ideia de que os teólogos precisavam se aproximar dos pensadores leigos para que estes se aproximassem mais deles, e desta forma tais teólogos seriam mais aceitos pelo povo cristão da Alemanha. Sendo assim, Strauss considera esta *Vida de Jesus* como sendo outra obra, totalmente diferente da primeira. Contudo, ele não descarta a primeira obra, mas tem aqui o desejo de, no futuro, fazer outra edição da *VJ1*, haja vista o fato de considerá-la um manual de estudo.

Ainda no prefácio, Strauss demonstra sua preocupação em expor a ordem dos Evangelhos, ou seja, se realmente Mateus e Lucas precedem o Evangelho de Marcos. Outras questões também mencionadas na primeira obra voltam à tona, como aquela de entender até que ponto os evangelistas influenciaram as narrativas sobre a vida de Jesus, principalmente nas questões relacionadas aos milagres. Strauss, portanto, não deixa nesta segunda obra de fazer críticas ferrenhas ao cristianismo, pois, para Strauss, enquanto o cristianismo quiser ser a religião da expiação dos pecados pelo sangue de Cristo, Ele ainda permanecerá maculado

²⁹ Peter Gast (Pedro Hóspede), pseudônimo de Heinrich Köselitz.

³⁰ Apud Correspondência IV Enero 1880 – Diciembre 1884, Friedrich Nietzsche, Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Editorial Trotta. Página 141-142.

³¹ Apud Correspondência IV Enero 1880 – Diciembre 1884, Friedrich Nietzsche, Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Editorial Trotta. Página 142-143

pelo judaísmo, pois tal prática expiatória no Primeiro Testamento era realizada através de um cordeiro ou outro animal que era imolado como sacrifício pelos pecados do povo judeu.

Partindo do princípio de que Nietzsche leu apenas a *VJ2* de Strauss³², já podemos pensar que, pelo fato da obra ter sido escrita para atingir os leigos, ela não teve a mesma perícia que a primeira obra de 1835 (*VJI*), que foi escrita para alcançar aqueles que Strauss chama de teólogos profissionais. Contudo, mesmo que a segunda obra não tenha tanta perícia quanto a primeira, de modo algum ela pode ser descartada ou relegada a um segundo plano. Nesta segunda obra, *Vida de Jesus para o povo alemão*, Strauss faz uma análise considerável de outros estudiosos que se dedicam ao Jesus histórico, como, por exemplo, Heinrich Eberhard Gottob Paulus (1761-1851)³³. Segundo Strauss, para o estudioso do Jesus Histórico, Paulus, o problema das narrativas dos evangelhos não está na forma como os evangelistas as escreveram, mas sim na forma como os exegetas as interpretam, logo, no entendimento de Paulus, o problema está em tratar como sobrenatural aquilo que deveria ser tratado como algo natural, conforme podemos ver abaixo:

Os evangelhos referem-se muito menos aos milagres do que comumente se crê; e, justamente nas mais incríveis narrativas, o milagre é obra dos exegetas e não dos narradores. Por exemplo, o Evangelho diz que Jesus andou acima do mar, o que significa evidentemente ter ele andado numa praia mais elevada do que o nível do mar. Os comentadores mesmo colocaram-se mesmo sobre o mar, mas o que tem isso com os evangelistas? Talvez tivessem exprimido mais claramente; mas qual é mais admissível, a obscuridade dos autores ou a subversão das leis naturais? Contam ainda os evangelistas que com um pequeno número de Pães e de peixes, deu Jesus de comer a cinco mil homens; Mas não explicam como ele saciou a fome daquela grande multidão; tem suposta a tradição que os víveres tinham se multiplicado sob as mãos de Jesus, mas isso não passa de uma hipótese, e pode-se supor com igual razão e naturalidade que, sob o impulso do exemplo de Jesus, outros assistentes não menos providos, tenham igualmente posto suas provisões à disposição da multidão. A segunda hipótese é mais plausível do que a primeira, porque os evangelistas não fazem menção de nenhuma surpresa que devia necessariamente ter-se produzido entre a maravilhosa multiplicação dos víveres (Strauss, 1907, p. 17, VL 1).

Enfim, a ideia que Strauss transmite de Paulus é que este procura naturalizar aquilo que a tradição da igreja havia defendido por séculos como sendo sobrenatural. Para Paulus, a questão do milagre é apenas um acessório na narrativa evangélica, como no exemplo do anjo que visita Maria para lhe anunciar que a mesma seria a mãe do Messias. Paulus vê nessa narrativa que a parte principal consiste no fato de que um indivíduo entrou em sua casa, o

³² Nietzsche lera a obra de Strauss aos vinte anos de idade, ou então um ano após a publicação da segunda *Vida de Jesus* do teólogo. Silvano Zucal (2003), citando Martin Pernet, defende a ideia de que realmente Nietzsche só leu a obra de 1864. Para o Strauss de 1864, as lendas dos santos já estavam impregnadas de tradição, o que ele não havia admitido na obra de 1835.

³³ Heinrich Eberhard Gottob Paulus, Foi estudante no Tübingen Stift (instituto teológico). Em 1799 como Pró-reitor, usou sua influência em auxílio de seu amigo Fichte, o qual foi acusado de ateísmo. Paulus e sua esposa mantinham amizade com Goethe, Schiller e Wieland.

acessório, que seria o segundo plano, e que tenha sido o anjo Gabriel. David Strauss faz uma crítica a Paulus quando este se refere à vida de Jesus, o nazareno. Segundo Strauss, a falha de Paulus está no método que este aplicou à interpretação dos evangelhos, pois considerou estes como fontes históricas e não como uma tradição revestida de embelezamento, uma vez que um anjo não faz parte da história natural da humanidade.

Para Strauss (1907, p. 3, VL 1), no entanto, a biografia de um herói deve ser tratada em pleno sentido do termo, ou seja, ele não pode ser sobrenatural e humano ao mesmo tempo, uma vez que história conhece apenas homens enquanto seres naturais (humanos). Prossegue ainda dizendo que toda personagem histórica é um ser finito e limitado pelas leis naturais. Sendo assim, para Strauss, a concepção dogmática do Cristo está fora da noção geral de história, portanto, de uma biografia.

Dessa forma, questiona Strauss: como fazer uma biografia de Jesus, se a ideia de tal empreendimento é apenas uma questão moderna? Os cristãos antigos sempre preservaram o sobrenatural das narrativas evangélicas, enquanto que os modernos tiraram-lhe todo o sobrenatural, deixando-o apenas com o natural. Não há, portanto, como ter uma biografia de Jesus, visto que os Evangelhos são a única fonte de informações sobre ele. Logo, se a concepção dogmática levou à concepção histórica, esta por sua vez leva à concepção crítica, seria então possível conciliar o dogma com a história, como desejaram os pioneiros do Jesus histórico? Para Strauss todas as tentativas de traçar uma biografia de Jesus falharam pelos seguintes motivos:

Baseados na autoridade dos evangelhos considerou-se Jesus como única personagem, tendo exercido poderes que não têm algo igual em nenhuma outra história.

Renunciando esta hipótese, mas continuando a prestar aos evangelhos um pleno valor histórico, fica-se reduzido a um sistema de interpretação forçada e contra a natureza.

Enfim, flutuou-se de um método para o outro, mediante sacrifícios e concessões; a hipótese que atribui aos evangelhos caráter inteiramente histórico achou-se abalada, mas conservou um resto de império, de sorte que se perdeu todo o ponto de apoio científico (Strauss, 1907, p. 219, VL 1.).

Segundo Strauss, os Evangelhos estão longe de serem testemunhas oculares ou, ainda, foram escritos em intervalos separados de tempo, imbuídos da tradição, e colocaram na vida de Jesus coisas que jamais foram vistas em outro ser humano. Flávio Josefo escreveu a história dos hebreus, mas não se ateu às questões messiânicas, obviamente por causa dos romanos. Muito pouco falou sobre Jesus e sobre os cristãos. Filón, o filósofo judeu, ateu-se mais aos judeus de Alexandria, não escreveu sobre a terra mãe. Resta-nos então os Evangelhos canônicos. Para Strauss (1907, p. 220, VL 1), é preciso conservar as histórias dos

evangelhos, desde que sejam consideradas como mitos: “Nas narrativas evangélicas, o milagre é o elemento estranho e antipático à história, a ideia do mito é o instrumento que nos serve para o eliminar e tornar possível uma exposição histórica da vida de Jesus”.

David Strauss, em sua segunda obra, entende que milagre é aquilo que não pode ser explicado por causas naturais e finitas. Para que uma ação seja considerada milagre, tal ação deve sofrer um efeito da causa última e infinita, que, por natureza, seria Deus. O milagre, ou ocorre por intermédio de um indivíduo que é enviado de Deus, ou então pelo próprio Deus, quando este intervém na história. Para Strauss, exemplos de milagre poderiam ser dados com a narrativa do nascimento miraculoso de Jesus, do seu batismo, transfiguração e sua ascensão aos céus. Nesse sentido, e nesta segunda obra diferentemente da primeira, Strauss parece aceitar alguma forma de milagre.

Apela David Strauss para a ciência e questiona a fé dos cristãos, ou seja, a ciência não ligada a princípios religiosos não aceita as narrativas concernente aos milagres, mas os cristãos, por sua vez, de forma paradoxal, aceitam apenas os milagres do Primeiro e Segundo Testamento. Ora, não deveriam também aceitar os milagres de todas as religiões? Para Strauss, além dos cristãos não aceitarem os milagres das outras religiões, eles ainda os acham ridículos. Da mesma forma o Judaísmo, que aceita os milagres do Primeiro Testamento, não deveria aceitar os milagres do Segundo Testamento e os milagres das demais religiões como a dos gregos, a do Egito e a da Índia? Portanto, para Strauss, faz-se necessário uma crítica histórica às religiões cristã e judaica, haja vista o exclusivismo por elas defendido.

Tal crítica não pode ser levada a sério na visão de Strauss, visto que a ciência filosófica não aceita a possibilidade do milagre: não faz muito sentido criticar algo não reconhecido pela ciência. Strauss observa que, para os materialistas, o milagre é considerado como falta de bom senso. Os céticos, por sua vez, não o aceitam em hipótese alguma. Os panteístas não acreditam em um deus pessoal que altere a ordem do mundo, pois aceitar isso seria como “afirmar que Deus pode violar as leis da sua própria essência” (Strauss, 1907 p. 222, VL 1). Para Strauss, a confiança no milagre resta apenas para os teístas, os quais acreditam em um Deus pessoal que interfere nas causas do mundo. Mesmo que testemunhas oculares ou a pessoa mais honesta do mundo testificasse um milagre, assim mesmo ele seria inaceitável pela ciência, tendo em vista que mesmo as pessoas mais sinceras são passíveis de engano, ilusões etc.

Para Strauss, as testemunhas dos evangelhos não foram oculares, mas foram os redatores que, contagiados pela tradição,³⁴ reuniram varias narrativas sem fazer nelas uma análise crítica. Portanto, milagre é algo aceitável apenas pela fé, não pode ter comprovação científica, visto que sua natureza foge das leis que regem a natureza. David Strauss, após fazer uma análise do que é o milagre e sua falsidade em relação à ciência, uma vez que esta só conhece aquilo que pode ser empiricamente comprovado, debruça-se então sobre a questão do mito.

Primeiro, ele expõe a forma como a *VJI* (1835) tratou tal assunto. Segundo o próprio Strauss, nessa referida obra tratou histórias, como a estrela dos magos, da transfiguração, da multiplicação dos pães, como sendo ficção poética. A pergunta consistia então em saber: como foi possível que tais ficções surgissem na composição dos Evangelhos? Os cristãos as inventaram do nada? As respostas dadas por Strauss fundamentavam-se no de fato que, para os judeus contemporâneos de Jesus, tudo estava baseado na esperança messiânica há muito pregada pelo judaísmo do Primeiro Testamento.

Seguindo o raciocínio de Strauss (1907, p. 228, VL 1.), tudo começou com um número pequeno de pessoas que começaram a ver em Jesus as prerrogativas do messias já anunciadas na tradição judaica e, aos poucos, tais fiéis foram crescendo em número até que formaram uma multidão. Strauss afirma que os judeus estavam saturados de saber que Jesus havia nascido em Nazaré. Porém, para que se cumprissem nele os oráculos do profeta (Miquéias), foi preciso que proclamassem que ele era da descendência de Davi e que nasceu também em Belém da Judéia. Outro argumento seria que, se Moisés, sendo o primeiro libertador, havia feito milagres, logo Jesus, o segundo, também deveria fazer milagres, até porque outro profeta (Isaías) já havia escrito que o Messias viria para abrir os olhos dos cegos, curar os surdos e paralíticos. Segundo Strauss, mediante tais fatos, havia um ambiente propício para que todos os cristãos das primeiras comunidades vissem em Jesus o Messias e, assim sendo, dessem lugar a tantas ficções ingênuas e espontâneas.

Para Strauss, o mito, como já havia dito em sua primeira obra, não surgiu de um homem hábil e talentoso para manobra da massa ignorante, mas surgiu como uma semente que brota da terra. Strauss usa como exemplo o fato de que quatro dos discípulos de Jesus eram pescadores, aí, pois, estaria a explicação para a pesca milagrosa de Lucas, ou seja, a história foi passando de boca em boca até que se tornou a maior de todas as atividades

³⁴ Neste ponto observamos a diferença entre a primeira e a segunda obra de Strauss sobre a vida de Jesus. Na primeira (1835), tudo gira em torno do termo mito. Na segunda (1864), já existe uma tradição por trás das narrativas evangélicas.

realizadas pelos discípulos enquanto pescadores. Além disso, para Strauss, outras narrativas de milagres, como o da ressurreição, foram aos poucos criando corpo a ponto de se tornarem o que temos hoje nos Evangelhos.

Compreende-se então que, nesta segunda obra (*VJ2*), Strauss toma um rumo diferente do que tomara na primeira (*VJI*). Agora, não encara mais o mito no sentido de que este teria como função atribuir a Jesus os títulos e profecias do Primeiro Testamento, mas se concentra na questão do embelezamento e exagero dos Evangelhos, ou seja, de que estes foram escritos a partir de uma tradição que surgiu lentamente, e aos poucos foi ganhando corpo até transformar-se numa grande narrativa milagrosa, como podemos ver abaixo:

Da mesma sorte ainda, as lendas que servem para documentar a ressurreição de Jesus, têm completamente o aspecto do ser, de duas coisas uma: ou narrativas são verdadeiramente históricas, ou então mentiras concertadas. Nada disso, entretanto, reportemo-nos a situação. Algum judeu lembra-se de dizer, no decurso da controvérsia: “não me espanta que se tenha encontrado o túmulo vazio, vocês tinham roubado o corpo ... – Roubado! Replica o cristão, como o poderíamos nós, pois acaso não tínheis vós feito guardar com todo cuidado o túmulo” – falando desta sorte, o cristão cria o que supunha. Outro, vindo depois deste, repetiu num tom mais afirmativo que havia uma guarda. (...) Sim, dizia ainda um judeu; sim, ele apareceu-vos, mas como uma sombra sem consistência, escapada ao outro mundo. – como um fantasma sem consistência! Exclamava o cristão. Ora! Não tinha ele as cicatrizes dos cravos da sua cruz (isto era para o cristão naturalismo), e não no-las mostrou ele?”

Em lugar de mostrar as chagas, outro narrador fazia-lhes tocar, e assim foi que, de boa fé, puderam ser compostas mil histórias deste gênero, sem conter um átomo de verdade histórica (Strauss, 1907, p. 234, VL 1).

Segundo Strauss, até mesmo o quarto Evangelho, que em certo grau possui uma reflexão maior do que os sinóticos, ainda assim, não é isento de ficção refletida³⁵. Mas enfim, o que é mito para Strauss? O teólogo admite que sempre houve um problema quando o mito é tratado. Ninguém fazia distinção entre tipos de mitos, quer fossem eles judaicos, gregos ou então de outros povos. Apenas poucas pessoas tinham conhecimento da variedade de mitos entre os povos. Strauss compreende então que os mitos gregos se compõem unicamente de ficções e suas histórias têm apenas um valor ideal.

2.3.1. Críticas de Nietzsche aos Evangelhos: um caminho já trilhado por David Strauss

A discussão sobre a composição dos Evangelhos na obra de Strauss é tratada por Nietzsche em *O Anticristo* (apud AC § 37). Nietzsche orgulha-se porque na sua época já não

³⁵ David Strauss admite ter sofrido a influência de Bruno Bauer nesta segunda *Vida de Jesus*, sobre a questão do mito. Strauss admite que os milagres como o de Caná da Galileia e o da ressurreição de Lázaro e outros milagres são uma ficção refletida dos discípulos, contudo, ele não retira a terminologia (mito) que ele usava desde a sua primeira obra (apud Strauss, 1907, p. 241, VL 1).

convenciam mais as histórias evangélicas da teologia cristã. Ele observa que a crítica à teologia vai além da crítica de Strauss, todavia podemos dizer que ela parte da crítica de Strauss. Para Nietzsche, tudo começa com a “grosseira fábula do salvador e fazedor de milagres”. Conforme Nietzsche, tudo o que há de espiritual nas narrativas evangélicas surgiu bem mais tarde, ou seja, muito tempo depois da crucificação de Jesus. Segundo o filósofo, quanto mais o cristianismo se espalhava entre as massas mais incultas, mais ele se tornava bárbaro³⁶. As críticas que Strauss fizera aos evangelhos são nítidas nas críticas que Nietzsche faz ao cristianismo das origens.

A crítica que Nietzsche fez a Strauss (apud AC § 28) remetem às lembranças do filósofo do tempo em que este tinha vinte anos de idade. Nietzsche condena Strauss pela obra *Vida de Jesus*, referindo-se a ela como sendo apenas lendas de santos. Agora mais maduro, Nietzsche não consente mais a possibilidade de acreditar naquilo que ele chama de simples divagação de um erudito e demonstra que a leitura da obra do “velho” Strauss produziu um efeito, mesmo que negativo em relação à forma como ele tem tratado com o cristianismo. A obra de Strauss abriu para Nietzsche um caminho mais seguro para que ele pudesse criticar a teologia desde as suas origens, uma vez que os próprios teólogos liberais, em específico o próprio Strauss já o haviam feito.

Nietzsche critica o uso da ciência para explicar a tradição, uma vez que a literatura evangélica (dos Evangelhos) é a mais “equivoca que existe”. Aplicar o método científico para uma literatura com pouquíssimos documentos é um processo por si só já condenado (apud AC § 28). No parágrafo 29 de *O Anticristo*, Nietzsche deixa claro que o que lhe interessa é o tipo psicológico do Salvador, isto é, as palavras do nazareno importam mais do que seus feitos.

Nietzsche faz uma severa crítica a Renan porque este atribuiu a Jesus a noção de gênio e de herói. Atribuir a Jesus o título de herói, segundo Nietzsche, é atribuir ao nazareno o que pode ser chamado de antievangélico. O tipo de Jesus não condizia com o de um herói, tendo em vista que ele pregava o amor e não a resistência. A ideia do Evangelho de que todos são iguais perante Deus fez com que Jesus não reservasse nada para si mesmo e tal atitude torna impossível que lhe seja dada a prerrogativa de um herói (apud AC § 29). Se Renan errou em atribuir-lhe a noção de herói, também pelos mesmos motivos cometeu o equívoco de lhe

³⁶ Não há como concordar com Nietzsche de que o Cristianismo tornou-se mais bárbaro conforme atingia as massas, pelo contrário: o cristianismo surge da forma mais simplória possível e quanto mais avança em direção ao mundo grego, mais teológico e culto ele se torna. A sistematização do pensamento teológico do cristianismo primitivo acontece quando a igreja se heleniza, ou seja, quando muitos judeus de língua grega (como Saulo de Tarso) aderem à fé cristã.

atribuir a prerrogativa de gênio, uma vez que tal atributo não condizia com a cultura e o meio no qual Jesus estava inserido.

Particularmente em relação ao conceito de gênio, utilizado por Renan, Nietzsche lembra que se trata de um conceito de seu tempo, moderno, e que, porquanto, nada teria a ver com o mundo no qual Jesus viveu, não podendo ser utilizado para designar seu tipo psicológico. Para ele a melhor tradução para o tipo psicológico de Jesus é feita pelo termo “idiota”³⁷, ao modo como foi cunhado por Dostoiévski (2002), e que é retomado por Nietzsche em associação com suas leituras de Charles Féréll. Tal arranjo permite ao filósofo delinear “um estado de doentia excitabilidade do tato” que, no seu extremo, se manifesta “como ódio instintivo a toda a realidade”, tempo, lugar, costume, instituição, “igreja”, preferindo o refúgio no que é “inapreensível”, no “incompreensível”.

Uma figura que, com tal grau de excitabilidade, só poderia se sentir em casa num “mundo que já não é tocado por espécie nenhuma de realidade, um mundo apenas ‘interior’, ‘verdadeiro’, ‘eterno’” e que se traduziria na ideia propalada por Jesus de que “o reino de Deus está em vós...” (LUCAS 17, 21 - AC 29).

Mantendo o uso do termo *idiota* para o delineamento do *tipo Jesus*, na seção 30, Nietzsche coloca em relevo outros traços do redentor, tais como a extrema sensibilidade, excitabilidade e irritabilidade, manifestada por uma estranha reação ao “toque”, como causas de seu isolamento. Nas palavras do filósofo, “consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação”¹³, que faz sentir toda a resistência como um “insuportável desprazer” (AC 30), levando aquele que apresenta esse quadro, por um instinto de conservação, a não resistir a nada, nem ao que lhe é maligno. O que, no caso de Jesus, só poderia culminar numa “religião do amor” e não num projeto de domínio como se teria com a “rebelião dos escravos na moral” (cf. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche, in: Paschoal, A. E. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 28, n. 44, p. 633-652, maio/ago. 2016).

Se Nietzsche está tratando do Jesus histórico ou apenas do tipo psicológico do Salvador³⁸, isso em nada muda o foco deste trabalho, haja vista o que mais interessar na relação Nietzsche/Strauss ser apontar se Nietzsche concorda ou discorda de Strauss. Ele pisou sobre o fundamento construído por este: desde então, a crítica aos Evangelhos e ao apóstolo Paulo pode ser realizada, uma vez que tal assunto já era conhecido, tanto no meio acadêmico como entre os leigos da sociedade alemã e, por fim, de toda a Europa.

³⁷ O termo idiota vem do grego “*idiotes*”, e traz a ideia de alguém que é privado da vida pública.

³⁸ Antonio Edmilson Paschoal salienta que a partir do parágrafo 28 de *O Anticristo*, o *tipo Jesus* encontrado, é bem diferente do personagem histórico, “assim como é diferente a interpretação acerca de sua vida e de sua morte. Ali se delinea um *tipo* referido por Nietzsche apenas como *Jesus* e não mais como *Jesus Cristo*, evidenciando a distância dele para com aquele papel associado ao *Cristo* tanto em relação à história de Israel quanto em relação ao cristianismo. Trata-se, portanto, a partir de então, de uma nova figura textual, entendida apenas como o *tipo psicológico do redentor*” (apud *A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche*, in: Paschoal, A. E. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 28, n. 44, p. 633-652, maio/ago. 2016).

2.3.2. Os Evangelhos e a questão do mito em Strauss

David Strauss (1907, p. 240, VL 1) encontra em Bruno Bauer um crítico de sua teoria dos mitos nos evangelhos. Segundo Strauss, Bauer acredita que tudo nos evangelhos é “histórico” e o mito é apenas uma obra de ficção refletida dos evangelistas, isto é, enquanto Strauss vê no mito a construção das histórias de um povo, como no caso dos evangelistas, em que as histórias foram se construindo pouco a pouco, Bauer, por sua vez, acredita que as narrativas evangélicas, como o milagre de Caná da Galileia e a ressurreição de Lázaro, são apenas histórias inventadas mais tarde pelos evangelistas para dar credibilidade messiânica a Jesus. Strauss, entretanto, prefere aplicar o termo mito a todas as narrativas evangélicas, mesmo que tal termo seja de origem pagã. Contudo, Strauss alarga a ideia de ficção refletida de um indivíduo, como sendo uma criação espontânea do indivíduo, uma crença que passou a ser lenda de um povo ou de um partido religioso.

Mito, portanto, para Strauss, é toda a narrativa desprovida de autoridade histórica, independente de sua origem, ou seja, sendo ela cristã ou de origem grega. Na *VJ1*, Strauss interpretou o mito como sendo a aplicação dos acontecimentos relacionados aos personagens do Primeiro Testamento, ou seja, os evangelistas teriam visto em Jesus o cumprimento das profecias, bem como visto em muitos personagens do Primeiro Testamento um tipo de Cristo. Na *VJ2*, Strauss interpreta o mito no Segundo Testamento como sendo a tradição da igreja primitiva a respeito da pessoa e milagres atribuídos a Jesus. Para Strauss, as narrativas evangélicas foram aos poucos ganhando corpo a tal ponto que 40 anos depois da morte de Jesus, tais acontecimentos tinham ganhado proporções gigantescas e foram narradas nos Evangelhos repletas de exageros.

Podemos dizer, então, que Strauss segue um caminho diferente de sua primeira obra (*VJ1*). Na primeira, ele usou um método analítico, ou seja, de fora para dentro, como ele diz: “marchava do invólucro para o centro”, pois as informações e a pesquisa ainda eram inéditas dentro da pesquisa do Jesus Histórico (Strauss, 1907, p. 242, VL 1). Nesta segunda (*VJ2*), ele já parte daquilo que havia trabalhado com mais detalhes na primeira *Vida de Jesus* (*VJ1*); na primeira obra, Strauss tratou de todas as particularidades e pormenores, mas, nesta segunda obra, ele já sabia muito sobre aquilo que Jesus não fez e o que ele não foi. Na Segunda *Vida de Jesus* (*VJ2*), Strauss deixa claro que o que ela vai fazer é uma síntese do que já havia publicado em 1835 (*VJ1*). Tal trabalho não será tão detalhado como o primeiro. Enfim, na segunda *Vida de Jesus*, ele escreve para pessoas intelectuais, mas não necessariamente teólogos. Ora, Strauss começa então o livro paradoxalmente dizendo que, no terreno do

cristianismo, não se pode fugir do milagre, uma vez que o próprio nascimento do cristianismo pode ser considerado o maior dos milagres.

Esta segunda *Vida de Jesus*, de Strauss, além de sua importância para a época, tornou-se ainda mais importante pelo fato de ter provocado uma reviravolta na fé do jovem Nietzsche, conforme podemos ver de forma implícita em *O Anticristo*, (apud AC § 28) já mencionado neste trabalho. Quando pensamos em Nietzsche e sua relação com o cristianismo, não há como não pensar na famosa frase de Nietzsche, o Prólogo de *Além do Bem e do Mal*, em que o filósofo diz que o cristianismo não passa de platonismo para o povo³⁹.

Strauss relata a tentativa de purificação dos mitos gregos que haviam sido introduzidos por Homero e Hesíodo. Foi Platão, no entanto, que “baniu Homero da sua república ideal” (Strauss, 1907, p. 270, VL 1).

Vê-se, pois, nos gregos letrados, o politeísmo ir-se esfacelando cada vez mais diante da concepção monoteísta, ou chegar pelo menos a um compromisso que subordina rigorosamente os diversos deuses a um deus único e superior. Foi assim que os gregos elevaram pouco a pouco do ponto donde tinham partido os Hebreus, e como eles tinham chegado pelo progresso filosófico á sua concepção dum deus único, quando mais tarde, entraram em contato com o monoteísmo judaico, ajudaram-se a desembaraçar-se de mais dum caráter antropomórfico, de que parecia ainda afetado pelo Velho Testamento.

Para Strauss, no entanto, os gregos sobrepujaram os hebreus no quesito humanidade, uma vez que, diferente de outros povos, eles representavam suas divindades em pura forma humana, seja na arte ou na poesia. Os gregos também eram diferentes dos judeus, principalmente nas questões de moralidade, uma vez que os gregos não procuravam viver a vida sob preceitos morais propostos por um deus, mas buscavam em seu próprio interior a sua própria lei, de modo que o bem e o mal dependem de convenções humanas, como podemos ver no pensamento de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”.

2.4. As críticas de Nietzsche à teologia cristã

Nietzsche, assim como Strauss, faz uma análise dos gregos e de sua religião em relação aos primeiros cristãos. No parágrafo 114 de *Humano, Demasiado Humano*, cujo

³⁹ Ao nos depararmos com tal afirmação, e sabendo que Nietzsche foi um jovem, como praticamente todos os jovens intelectuais de sua época, leitor de Strauss, colocamos aqui a questão: Até que ponto o jovem Nietzsche foi movido interiormente pelos escritos de Strauss, a ponto de transformar-se em inimigo da religião que outrora professou fé?

subtítulo é “O Não-grego no Cristianismo”, Nietzsche observa que os gregos não olhavam para seus deuses (os deuses homéricos) como se tais deuses estivessem acima dos humanos, como senhores, da forma como os judeus viam o seu Deus como senhor absoluto dos céus e da terra. O cristianismo, por sua vez, muito mais do que o judaísmo, lançou o homem diante de seu Deus, deixando-o na condição precária de quem está mergulhado em um profundo lamaçal: Conclui o filósofo –, “esmagou e alquebrou completamente o homem, e o mergulhou como que em um profundo lamaçal.” Para Nietzsche, a essência e o futuro da teologia cristã definem-se no parágrafo 119 de *Humano, Demasiado Humano*, “o cristianismo nasceu para aliviar o coração; mas agora deve primeiro oprimir-lo, para mais adiante poder aliviá-lo. Em consequência, perecerá’.

Em *O Anticristo* (cf. AC § 5), Nietzsche dirá que “o cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco”, pois travou uma guerra de morte contra aquilo que o filósofo chama de homem superior. Para Nietzsche (apud AC § 4), a humanidade não está evoluindo, salvo alguns casos isolados de culturas que ainda manifestam um *tipo superior*. Para Nietzsche, ainda no mesmo parágrafo anteriormente mencionado, o “europeu moderno tem bem menos valor que o europeu do Renascimento”. Nietzsche vê o cristianismo como o vilão deste complexo problema da humanidade, uma vez que o mal da humanidade recai sobre o cristianismo, uma vez que este é a religião da compaixão e toda piedade, conforme o filósofo, é deprimente (apud AC § 7). A compaixão, na visão do filósofo, é um mal que luta ao lado dos “condenados pela vida” e, por isso, ele declara que a piedade cristã é um tumor, mórbido e doentio.

Ainda em *O Anticristo*, (apud AC § 5), o cristianismo é visto pelo filósofo como sendo o responsável por renegar os instintos fundamentais daquilo que Nietzsche chama de *homem superior*. Portanto, o cristianismo, segundo Nietzsche, destilou sobre a humanidade todo “o mal, o negativo”. O cristianismo, além de tomar partido de tudo o que é fraco, como já foi dito acima, ainda, segundo Nietzsche, corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, visto que ensinou que os valores superiores do intelecto não passam de pecados e tentações. Segundo Nietzsche, o maior exemplo disso é Pascal que, mesmo tendo uma mente brilhante, julgava-se como tendo a razão corrompida pelo pecado original. Tal pensamento de Nietzsche pode ser visto com mais profundidade no parágrafo 117 de *Humano, Demasiado Humano*:

É artimanha do cristianismo ensinar a total indignidade, pecaminosidade e abjeção do homem, em voz tão alta que o desprezo ao semelhante já não é possível. “ele pode pecar quanto queira, contudo não se diferencia essencialmente de mim: eu é que sou, em todos os graus, indigno e abjeto”, assim diz o cristão. Mas mesmo este

sentimento perdeu seu agulhão mais agudo, pois o cristão não crê em sua abjeção individual: ele é mau por ser homem simplesmente, e se tranquiliza um pouco dizendo: “somos todos da mesma espécie”.

Aquilo que o cristianismo vê como valores elevados, Nietzsche vê como decadência da humanidade (apud AC § 6): “Eu entendo essa corrupção, como se pode presumir, no sentido de *décadence*; afirmo que todos os valores nos quais a humanidade deposita seus mais elevados anseios são *valeurs de décadence*”.

Enfim, Nietzsche descarrega todo seu protesto contra a figura do teólogo no parágrafo 9 de *O Anticristo*. Se o cristianismo é um mal para o filósofo, o principal representante deste mal, segundo Nietzsche (apud AC § 8), é a figura do teólogo e não somente deste, mas de todos aqueles que têm nas veias o sangue de teólogo. Nietzsche (apud AC § 9) diz que é contra este instinto teológico, uma vez que em toda a parte é possível encontrar tal vestígio. Parece que a figura de Strauss está nítida na mente de Nietzsche, quando este diz que é contra todo o instinto teológico, isto é, tudo o que pode se aproximar de Deus, da salvação e da eternidade. Sua conclusão extremada é que “tudo o que o teólogo considerar como verdadeiro deve ser falso”, e isso Nietzsche considera quase um critério de verdade. Ele considera que a teologia inverte os conceitos, ou seja, o que a teologia considerar como verdadeiro será algo prejudicial para a vida.

Nietzsche (apud AC § 10) também faz uma crítica à teologia alemã e provavelmente ele tem em mente Martinho Lutero, o reformador protestante. Faz uma crítica não somente à teologia, mas também à própria filosofia alemã como sendo esta neta do pastor protestante. Na visão do filósofo, *Tübingen Stift* é a casa onde muitos filósofos estudaram, dentre eles o próprio David Strauss. Tal escola condena a filosofia alemã a ser uma teologia fraudulenta e nomes como Kant, Lutero e Leibniz são criticados. Kant, segundo Nietzsche (apud AC § 10), teve apenas o êxito de um teólogo, ou seja, “foi mais um freio na já pouco sólida integridade alemã”.

Não somente a teologia, mas também o cristianismo em si é alvo das críticas de Nietzsche (apud AC § 39). Ele defende que o cristianismo é “um equívoco, uma vez que existiu apenas um cristão e esse morreu na cruz”, ou seja, o Evangelho morreu com o seu proclamador, por isso o que foi proclamado após a morte de Cristo era uma espécie de *disangelho* ou a má nova, contrapondo-se, assim, ao termo *euangelium* que tem o sentido de boa nova ou boa notícia. Conforme Nietzsche, o cristianismo primitivo ainda é possível ser vivido em qualquer época, não como fé, mas como ato. Contudo, parece que, ao mesmo tempo que Nietzsche reconsidera a possibilidade do cristianismo primitivo, ele também o

considera como uma auto-ilusão psicológica, o que teria sido o caso de Jesus para o filósofo. Jesus, segundo Nietzsche, não teria feito outra coisa que não fosse ter agido por seus instintos, já no caso de Lutero, a fé era apenas um manto, ou uma cegueira onde os instintos apenas jogavam seu jogo.

2.5. Da decadência da tragédia grega à moral cristã

Se o cristianismo é responsável pela corrupção e moralização da sociedade ocidental, conforme vimos acima no pensamento de Nietzsche, não é diretamente o responsável pela decadência da tragédia grega, apesar deste ter sua matriz no platonismo. Tanto para Strauss, bem como para Nietzsche (2010, p. 84), não foram os cristãos nem os judeus que combateram a filosofia (tragédia) grega. Para Nietzsche (2010, p. 86-87), Sócrates⁴⁰ foi o arauto da ciência e, como ciência e arte se excluem, a arte foi a grande vítima, que sucumbiu diante da filosofia grega. Pode-se dizer, então, que, tanto para Strauss como para Nietzsche, foi Sócrates quem combateu a decadência moral dos gregos (favorecida pelos sofistas)⁴¹.

⁴⁰ “Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato: represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas – esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito” (apud NT 23).

⁴¹ Strauss viu nos gregos e inclusive nos sofistas certa decadência moral. Ele, no entanto, observa que os gregos têm como peculiaridade a humanização dos deuses. Tal humanização não exige das divindades valores morais como os Hebreus viam no seu Deus. Podemos observar aqui que Nietzsche bebeu na fonte de Strauss, quando mais tarde critica a filosofia grega e junto com ele o cristianismo como sendo o platonismo para o povo. Provavelmente, o que Nietzsche valorizou no dionisíaco perdeu-se com a filosofia grega e parece que, pelo menos de forma indireta, Strauss contribuiu para tal pensamento. David Strauss, apesar de considerar também os sofistas como culpados por esta humanização da divindade, por outro lado vê que tal humanização, ou seja, o homem como medida de todas as coisas, serviu positivamente como o ponta pé inicial de Sócrates para depurar a filosofia grega (apud Strauss, D. F. “s.d.”, p. 270, VL 1.).

Nietzsche parte de uma crítica que Strauss faz ao cristianismo e vê no velho Strauss a valorização do mito grego⁴², ou seja, para Strauss, tanto as narrativas dos evangelhos, quando as tragédias gregas eram consideradas mito. O jovem Nietzsche conhecia a seguinte frase de Strauss: “Sem Alexandre, Cristo é impossível” (Strauss, 1907, p. 250, VL 1). Subentende-se que, para Strauss, o cristianismo em alguns aspectos era devedor do helenismo. Strauss entende que os exílios dos judeus foram fundamentais para que tivessem contato com a cultura grega e, dessa forma, fosse possível a origem do cristianismo e conclui: “...todos os heróis têm uma missão divina” (Strauss, 1907, p. 251, VL 1).

Nietzsche leu em Strauss (1907, p. 268, VL 1) as influências da filosofia grega no cristianismo das origens. Para Strauss, conforme referência acima, “os gregos foram por excelência o povo humano”. Foram os que desenvolveram o pensamento humano ocidental nas artes, na política, na poesia e na religião. Na religião, destacam-se pelo antropomorfismo dos deuses gregos. Segundo Strauss, os hindus, assírios e egípcios não representam seus deuses sob a pura forma humana, por falta de arte e de gosto. Os deuses gregos, contudo, não são irrepreensíveis, uma vez que se pode falar dos “*horrores dum Chronos, dos adultérios dum Zeus, das gatunices dum Hermes*” (Strauss, 1907, p. 270, VL 1).

As críticas de Nietzsche foram ferrenhas contra a teologia cristã e suas relações com a filosofia grega (socrático-platônica). Portanto, o que Strauss aparentemente vê com bons olhos, isto é, a influência da filosofia grega sobre a teologia, Nietzsche verá sob outra perspectiva: o que para Strauss é virtude, para Nietzsche é a decadência da tragédia grega. No entanto, não é prudente menosprezar a leitura que Nietzsche fez da *Vida de Jesus*, de Strauss.

Sobre esta relação teologia e filosofia grega, Nietzsche observa que não somente o período das origens da filosofia é importante, mas que é interessante voltar também ao período grego anterior ao surgimento da filosofia, haja vista tal análise ser digna de admiração, uma vez que foram os gregos que cultivaram o trágico. Para Nietzsche, foi a loucura dionisíaca, a vontade para o trágico que trouxe as maiores bênçãos sobre a Hélade. Conforme Nietzsche, é preciso recriar os valores que afirmam a vida e isso só é possível se o

⁴² Em o NT (25), Nietzsche expõe que tanto a música como o mito trágico é a “expressão dionisíaca de um povo”. É possível fazermos uma ligação desta afirmação com a já mencionada frase de Nietzsche de que “a cultura é a unidade de estilo artístico de um povo”. Ainda em o NT (23), Nietzsche nos diz que “sem o mito, porém, toda cultura perde sua força natural sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo um movimento cultural”. Para Nietzsche (apud NT 24), “O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância na música. O dionisíaco, com seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico”.

platonismo e o judeu-cristianismo forem superados. Nietzsche (apud AC § 7) diz que Aristóteles também via na compaixão um estado doentio e o remédio para isso estava na tragédia.

Segundo Lima (2006, p. 58), na visão de Nietzsche, Homero foi o maior gênio da cultura grega. Para ele, o povo heleno, sempre inclinado à dor e ao sofrimento, via nos mitos a possibilidade de “transfigurar uma realidade tão atroz”. Os poemas homéricos tinham então como finalidade amenizar o “sentimento de horror diante da vida numa imensa vontade de viver”. A poesia homérica seria então a expressão maior dos impulsos apolíneos. Lima (2006, p. 71) vê que a formação do coro dionisíaco era a saída que os gregos encontraram para a dor e para os problemas do mundo, uma vez que Dionísio era uma divindade das forças terrenas, logo, seus devotos experimentavam os festins eróticos e rituais com sacrifícios de animais para experimentar uma comunhão catártica com as forças da vida e da morte. Enquanto isso, Apolo era um deus olímpico, da poesia, da luz e do comedimento.

Nietzsche também faz uma análise crítica do surgimento e consolidação dos valores e crenças predominantes ao longo da história da cristandade e por isso volta à antiguidade grega, onde faz o contraste entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco. Apolo é o deus que estabeleceu medidas a Dionísio que “irrompia tempestuoso da Ásia” (Nietzsche, 2010, p. 10). Segundo Nietzsche (2010, p. 11), como uma divindade artística, Apolo somente o é na medida em que é o “deus da representação onírica”. Todavia, Apolo, além de ser o deus da “bela aparência”, também deve ser do conhecimento e, portanto, não pode faltar-lhe o tênue limite que a “imagem do sonho não pode ultrapassar”, para que o mesmo não venha agir de forma patológica. Para Nietzsche, no entanto, a arte grega, apesar do contraste, também foi a fusão dos símbolos apolíneo com o dionisíaco na arte trágica, pois, através dela, os gregos estabeleceram duas divindades, Apolo e Dionísio.

Assim, para Nietzsche, foi na época em que viveram Sócrates e Platão, em torno de 400 a.C., que surgiu o lado sombrio da cultura grega. Segundo Nietzsche (2010, p. 86-87), Sócrates aparece como o arauto da ciência. Para Nietzsche, no entanto, ciência e arte excluem-se: eis aí uma das razões da decadência da tragédia grega. Sócrates sob este ponto de vista é o heleno “feio”, o aniquilador do drama musical. Com a razão socrático-platônica, a arte trágica torna-se mais técnica, de forma que o *logos* torna-se o principal motivo do perecimento da tragédia grega. Segundo Nietzsche (2010, p. 87), Sócrates é o pai da lógica, apesar de que o socratismo dialético já havia se manifestado muito antes dele, ou seja, o movimento dialético. Para Nietzsche (2010, p. 71-76), a tragédia grega sucumbiu diante da

filosofia grega, mas não como os outros gêneros artísticos que tiveram uma morte mais digna (bela).

A tragédia grega pereceu porque Eurípedes⁴³ por influência de Sócrates tirou o papel central do coro dionisíaco, o que rompeu a união entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco ao invés da música, a explicitação através da linguagem. Além do mais, segundo Nietzsche (2010, p. 84), Platão, uma vítima do socratismo, colocou a tragédia entre as artes adadoras, que só apresentam o agradável para adular a natureza sensível. Desta forma, segundo Nietzsche, Platão colocou a “arte trágica junto com a cosmética e a culinária”.

Platão viu na metafísica uma superioridade em relação às artes, uma vez que, para o referido filósofo, o mundo dos sentidos, a arte, é apenas uma sombra, ou seja, cópia da cópia do mundo das ideias inteligíveis. A visão metafísica de Platão é vista por Nietzsche como tendo o seu ponto culminante no cristianismo. Para Nietzsche, o cristianismo, por meio do “judeu Pascal” (Paulo), veio completar o processo de inversão de valores que se configurava: a partir do “todos são iguais perante Deus”. Com o cristianismo, teria se inaugurado um novo procedimento de valores morais, onde humildade é símbolo de bem e, portanto, orgulho e força seriam sinônimos de mal. No entanto, segundo Strauss, Sócrates não pode agir como um profeta hebreu, que sempre tem como referência o seu Deus, ele teve que agir a partir do homem, um homem que também é a medida de todas as coisas, mas não no sentido daquele que escuta os seus caprichos e segue seu bel prazer, mas do homem que conhece a si mesmo e que, através de pensamentos puros, busca a verdadeira felicidade. Mais ainda, para Strauss, Sócrates é o homem que mais se parece com Cristo na antiguidade, e nem mesmo no judaísmo, segundo ele, encontra-se tal semelhança, mesmo os dois sendo de culturas, épocas e religiões diferentes. Strauss, assim, conclui sobre Sócrates e, ao mesmo tempo nos apresenta Platão: “Depois dele, nenhum grego fez mais do que o seu discípulo Platão, para elevar a cultura helênica a um nível em que pudesse encontrar-se com a religião hebraica, isto é, para aparelhar o caminho ao Cristianismo” (Strauss, 1907, p. 273, VL 1).

Fazendo uma exposição da filosofia platônica das ideias, Strauss (1907, p. 274, VL 1) vê em Platão um estreitíssimo parentesco com o cristianismo, a ponto de considerar seu pensamento como a iniciação da humanidade no sentimento cristão. Admite-se que Nietzsche,

⁴³ “O que pretendias tu, sacrílego Eurípedes, quando tentaste obrigar o moribundo a prestar-te mais uma vez serviço? Ele morreu sob tuas mãos brutais: e agora precisas de um mito arremedado, mascarado, que, como o macaco de Hércules, só sabia engalanar-se com o velho fausto. E assim como o mito morreu para ti, também morreu o gênio da música: e mesmo se saqueaste com presas ávidas todos os jardins da música, ainda assim só pudeste chegar a uma arremedada música mascarada. E porque abandonaste Dionísio, por isso Apolo também te abandonou: afugenta todas as paixões de seu covil e a conjura em teu círculo, afila e aguça como se deve uma dialética, sofística para a fala de teus heróis - também os teu heróis tem paixões arremedadas e mascaradas e proferem apenas falas arremedadas e mascaradas” (apud NT, 10).

quando faz severas acusações ao platonismo e ao cristianismo seu pensamento tem semelhanças com os de Strauss. Apesar de ser forte a ideia de que Sócrates era considerado um mártir pré-cristão, conforme dito por Erasmo de Roterdã, “*Sancte Sócrates, ora pro nobis!* (Santo Sócrates, roga por nós!)”⁴⁴ conforme Jaeger (2013, p. 494, coube a Nietzsche por fim ao poder que o filósofo ateniense exercia sobre a teologia cristã desde a modernidade. Nietzsche no prefácio de *Além do Bem e do Mal*, diz que “o Cristianismo é um platonismo para o povo”.

Para Strauss, Platão foi além de seu mestre, Sócrates, que considerava a virtude o único caminho para a felicidade, isto é, para Platão, a felicidade está na virtude mesmo, e não é apenas o caminho. Sendo assim, Strauss entende que Platão elevou o ideal da virtude acima mesmo da concepção de virtude cristã, a ponto de considerar que, entre os padres antigos da igreja, somente os mais nobres de espírito se aproximaram de Platão nesse quesito.

Além de Sócrates e Platão, Strauss ainda vê uma grande influência da filosofia estoica na formação do pensamento cristão: “... os estoicos pregaram, em uns termos que recordam mais do que uma palavra do Cristo, a resignação ante o destino marcado pela Providencia e a subordinação da vontade individual à vontade divina” (Strauss, 1907, p. 275, VL 1). Segundo Strauss, assim como os hebreus consideravam-se os únicos filhos de Abraão e tinham certo desdém para com os gentios, os gregos consideravam-se como o único tipo de homem verdadeiro em relação aos bárbaros. Para Strauss, nem mesmo Platão e Aristóteles conseguiram escapar por completo deste sentimento. Foram os estoicos os primeiros a ensinar que todos os homens são seres racionais, iguais e membros da mesma família, que todos pertencem à grande república, enfim, foram os primeiros a ver a universalidade dos seres humanos.

Foram os estoicos, segundo Strauss (1907, p. 276, VL 1), os primeiros a dizer que somos todos um só rebanho conduzidos pela razão geral e também foi um estoico o primeiro a dizer que todos os homens são irmãos e que temos todos a Deus por pai. Também foram eles que fizeram de Zeus a alma universal do mundo, teoria esta que, segundo Strauss, foi de fundamental importância para a constituição dogmática do cristianismo. Além dos estoicos, Strauss vê no epicurismo semelhanças e influências no cristianismo. É no epicurismo que se fala de misericórdia e de conciliação: “A máxima dos epicureus, que um benefício concedido é mais agradável do que um benefício recebido, em nada difere destas palavras de Jesus: Há mais beatitude em dar do que em receber” (Strauss, 1907, p. 276, VL 1).

⁴⁴ Apud Werner Jaeger, *Paideia*, formação do homem grego, p. 492.

Como já foi visto em *O Anticristo* (apud AC § 7), Nietzsche faz uma crítica ao pensamento cristão como se este fosse a religião da compaixão, ou seja, porque o cristianismo dissemina o sofrimento e luta ao lado dos condenados. A compaixão, segundo o filósofo, vai contra a energia vital da vida e também contra a lei da evolução, uma vez que ela é vista como uma virtude, quando na verdade ela deve ser considerada uma fraqueza, segundo os padrões de todo o sistema de moral superior. No parágrafo 30, o cristianismo é visto como algo em que há o ódio instintivo contra a realidade da vida, por causa de uma extrema aptidão para a dor, para o sofrimento, em nome do amor, como forma de não resistência, mesmo que seja ao mal ou ao perigo. Nietzsche vê uma relação entre o hedonismo do epicurismo e a doutrina hedonista cristã. Para ele, ambas são decadentes, apesar da doutrina dos epicureus, segundo o filósofo, ser carregada de uma forte dose de vitalidade grega. Segundo Nietzsche, “o medo da dor, ainda que da dor infinitamente pequena, não pode acabar de outro modo que não seja numa religião do amor”.

Não somente David Strauss vê pontos de ligação entre a teologia cristã e a filosofia grega. Nietzsche não deixará que esta hipotética relação entre teologia e filosofia grega, mais especificamente o platonismo, passe despercebida. Nietzsche, no entanto, não fará comparações entre a filosofia grega e a teologia, mas usará o caminho aberto por Strauss para fazer duras críticas à teologia cristã, partindo dessas primeiras ideias apontadas por Strauss.

2.6. Teologia cristã e as religiões antigas

No parágrafo 60 de *O Anticristo*, Nietzsche diz que “o cristianismo nos fez perder todos os frutos da civilização antiga. O cristianismo pisoteou as civilizações que preservavam os “instintos nobres e viris”. A nobreza alemã havia errado de novo ao combater Roma. Portanto, conforme Nietzsche (apud AC § 60), “A nobreza alemã encontra-se fora da história das civilizações elevadas: a razão é óbvia (...) Cristianismo, álcool – os dois grandes meios de corrupção”. Para Nietzsche, o islamismo e budismo são religiões melhores que o cristianismo, como podemos ver abaixo:

Em minha condenação do cristianismo certamente espero não injustiçar uma religião análoga que possui um número ainda maior de seguidores: aludo ao *budismo*. Ambas devem ser consideradas religiões niilistas – são religiões da *décadence* – mas distinguem-se de um modo bastante notável. Pelo simples fato de poder *compará-las*, o crítico do Cristianismo está em débito com os estudiosos da Índia. – O budismo é cem vezes mais realista que o cristianismo – é parte de sua herança de vida ser capaz de encarar problemas de modo objetivo e impassível; é o produto de longos séculos de especulação filosófica. O conceito “Deus” já havia se estabelecido antes dele surgir. O budismo é a única religião genuinamente *positiva* que pode ser encontrada na História, e isso se aplica até mesmo à sua epistemologia (que é um

fenomenalismo estrito) – ele não fala sobre “a luta contra o pecado”, mas, rendendo-se à realidade, diz “a luta contra o sofrimento”. (apud AC § 20).

Observando o que Nietzsche diz sobre o budismo e fazendo uma relação com o que Strauss também escreveu sobre esta religião, percebemos que, para Strauss, o budismo também tem num aspecto mais positivo do que o cristianismo, pelo menos comparando os seus fundadores, no caso Buda e Cristo. Strauss observa que o Sakyamuni rompeu mais decisivamente com o brahmanismo do que Jesus com o mosaísmo, mas critica o budismo por levar ao niilismo e o cristianismo por seu dualismo. Para Strauss, no entanto, Jesus foi um visionário que prometeu um reino futuro que os pobres herdariam, enquanto os ricos não, apenas por serem ricos, conforme a parábola do rico e Lázaro no Evangelho. Tal interpretação dessa parábola, segundo Strauss, teria sido responsável pela falta de progresso, uma vez que a igreja a interpretou literalmente, sendo então quebrado tal paradigma apenas com a Reforma Protestante. Strauss ainda vê que os valores morais do cristianismo, como compaixão, amor ao próximo, ter todos um único pai, são valores que já haviam sido estabelecidos há séculos pelo budismo, judaísmo e pelo estoicismo. Logo, os valores que foram pregados por Cristo não lhe pertenciam, por isso não desapareceram com ele por ocasião de sua morte.

Em *O Anticristo* (apud AC § 57), o filósofo compara o cristão ao anarquista e afirma que ambos são decadentes. Para Nietzsche, então, o cristianismo foi o vampiro que sugou Roma com ódio de morte que numa só noite destruiu o Império Romano, que apesar de ter sido forte o bastante para suportar maus imperadores, não foi forte o suficiente para suportar o cristão. Segundo Nietzsche, o código de Manu mostra como a sociedade de castas desiguais é necessária para que um povo tenha a “chance de ser mestre de chegar à perfeição – de aspirar ao sublime na arte da vida. *Para tal fim deve-se torná-lo inconsciente*: esse é o objetivo de toda mentira sagrada”. Segundo Nietzsche, a ordem das castas é uma ratificação da ordem natural, sobre a qual nenhuma ideia moderna exerce qualquer influência.

Nietzsche observa que dentro do hinduísmo não é Manu que diferencia as classes em intelectuais (isso é uma mentira sagrada, mas com boa intenção), os que se sobressaem pela força muscular ou temperamento e aqueles que demonstram mediocridade, mas a própria natureza a distingue, cada uma com suas próprias peculiaridades, como higiene, trabalho, sentimento de perfeição e maestria. A classe da nobreza, ou seja, daqueles que se sobressaem intelectualmente é a mais perfeita e representa a “felicidade, a beleza e tudo de bom sobre a terra”. Para os intelectuais, é reservada a beleza e apenas para eles a bondade não é sinônimo de fraqueza, antes é um privilégio.

Para os mais intelectuais, o mundo é perfeito e eles, sendo os mais fortes, encontram a felicidade onde outros encontrariam apenas o desastre. Eles representam o tipo mais honroso de homens, mas ao mesmo tempo são os mais amáveis e os mais alegres. Dominam porque são a primeira classe e não possuem a liberdade de ser os segundos. Segundo Nietzsche, a lei das castas é necessária para a preservação da própria vida em sociedade, pois a desigualdade de direitos é condição primordial para existência de quaisquer direitos. – Um direito é um privilégio, conclui o filósofo. Todavia, não se pode subestimar os privilégios dos medíocres, pois eles são a base da pirâmide e uma civilização elevada só subsiste com uma pirâmide de base larga. Nesta pirâmide, cada um tem sua função: os nobres tem maior responsabilidade e enfrentam as maiores intempéries por que estão no topo da pirâmide, coisas que a casta mais baixa não enfrenta. Outrossim, segundo Nietzsche, os medíocres também possuem felicidade, mesmo que esta consista na mediocridade e seja um instinto natural para dominar apenas uma coisa.

Enfim, Nietzsche está também fazendo uma crítica à “escumalha socialista”, por pregar contra a desigualdade social, visto que, para o filósofo, “a injustiça nunca está na desigualdade de direitos, mas na exigência de direitos iguais”. Como socialistas e cristãos pregam a igualdade de direitos, ou, no caso do cristão, que todos são iguais perante Deus. Nietzsche conclui dizendo que “tudo o que se origina da fraqueza, da inveja, da vingança” é mau e conclui que: “o anarquista e o Cristão têm a mesma origem...” não sabem que: “a beleza é para poucos” (apud AC § 57).

Foi o apóstolo Paulo, “o judeu errante por excelência”, que ateou fogo no mundo de então, a partir de um movimento sectário de cristãos com a ajuda do símbolo “Deus na cruz”. Com tais palavras, Paulo sobrepôs os deuses romanos e com supostas palavras do “Salvador” disseminou pelo mundo a ideia da imortalidade da alma e do inferno. Nietzsche (apud AC § 59) reconhece que “temos todos ainda os maus instintos, os instintos cristãos em nós”. Tais instintos, segundo o filósofo, não existiam antes da origem do cristianismo. O cristianismo teria vencido a nobreza do instinto dos romanos e dos gregos, por meio da vingança e da inveja mesquinha, e mudou tudo ao conseguir o poder por meio da esperteza dos pais da igreja, como Santo Agostino. Nietzsche então justifica que, se o islamismo despreza o cristianismo, não é sem razão, uma vez que os cristãos (pais da Igreja), segundo o filósofo, sequer podem ser considerados como homens e o islamismo, por sua vez, pressupõe homens, finaliza Nietzsche.

2.7. Apóstolo Paulo: leituras de Nietzsche e Strauss

Voltando à relação Nietzsche-Strauss, é possível ver que quando Nietzsche critica o apóstolo Paulo, Strauss já havia criticado o apóstolo também. Para Nietzsche (apud AC § 41), Paulo, com uma insolência de um rabino, é o responsável pelas doutrinas da ressurreição e da imortalidade da alma. O apóstolo deixa claro que “Se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, então é vã toda a nossa fé” (1Co 15.13). David Strauss (1907, p. 454, VL 1) também fez duras críticas ao apóstolo Paulo e à cristofania por ele apregoada. Em princípio, Strauss já questiona a natureza da aparição de Jesus ao apóstolo no caminho de Damasco e Nietzsche faz as mesmas críticas quando leu a *VJ2*, de Strauss, em março-abril de 1865⁴⁵.

Nietzsche, no texto de 1865 (acima mencionado), deixa claro a sua rejeição à questão do milagre, assim como já havia feito Strauss na *VJ2*. Ele também questiona as diferenças entre as cristologias de Paulo e de João quando comparadas entre si, além de questionar as aparições de Jesus ao apóstolo Paulo no livro de Atos dos apóstolos. Conforme o texto acima mencionado, para Nietzsche, o Jesus do Evangelho de João é mais humano, não realiza muitos milagres como nos evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas). Em contrapartida, O Jesus de Paulo é mais místico, já é o Cristo glorificado e a realização da esperança messiânica de Israel, conforme as profecias do Primeiro Testamento. Portanto, João estaria mais próximo do Jesus histórico enquanto Paulo estaria mais próximo do Cristo da fé.

Strauss, de modo semelhante, já havia criticado as aparições de Jesus a Paulo, conforme consta no livro de Atos dos Apóstolos e percebido que tais aparições em nada são comparáveis às aparições que os Evangelhos de Lucas e João relatam sobre a forma como Jesus apareceu aos demais apóstolos, uma vez que por estes Jesus deixou ser tocado e com eles fez até uma refeição. Por sua vez, o relato contido no livro de Atos dos apóstolos, segundo Strauss, fora a cegueira, a cura feita por Ananias, tudo mais é atribuído a causas externas (fora da realidade física).

Strauss questiona a vocação apostólica do apóstolo dentro do próprio livro de Atos, uma vez que, numa passagem, os companheiros dele ficam de pé e silenciosos; já na outra, caem por terra. Numa ouviram a voz, mas não viram ninguém; já na outra viram a luz, mas não ouviram a voz de quem falava com o apóstolo. Strauss também vê nas transmissões das cristofanias paulinas narrativas coletadas por um autor que, tempos mais tarde, coletou de outros diferentes redatores informações sobre as aparições de Jesus após a sua ressurreição,

⁴⁵ Apud *Hermenéutica Bíblica Y Cristianismo*. MP VI, 8, Marzo – Abril de 1865, In: Friedrich Nietzsche Obras completas. Volumen I, Escritos de juventud. 2011, p. 209-210.

mas sem se importar com os detalhes dos fatos, uma vez que o redator de Atos não era uma testemunha ocular e somente mais tarde também se juntou à comitiva de Paulo. Para Strauss, a vocação apostólica de Paulo, segundo o livro de Atos, também tem problemas, visto que das duas vezes que elas são relatadas no mesmo livro, em uma delas Paulo ouve a voz “é duro para ti recalitrar contra os agulhões” e logo recebe a vocação apostólica, enquanto na segunda a mesma história é contada diferente, pois, nesta, Paulo só a recebe após o encontro com o Ananias.

David Strauss é mais contundente em suas críticas no que diz respeito às visões de Paulo quando ele afirma que tais visões poderiam ser convulsões até mesmo epiléticas, referindo-se ao fato de que Paulo afirma ter ido ao terceiro céu, até porque Paulo diz que não sabe se foi no corpo ou fora do corpo e também sobre o dom de línguas, que Paulo diz tê-lo em mais alto grau do que os outros membros da igreja de Corinto. Strauss então conclui que Paulo, sendo fariseu, obviamente cria na ressurreição dos mortos, ou seja, as cristofanias não foram mais do que visões ou fenômenos internos de excitação psicológica.

O que vale ressaltar aqui é que a visão de Strauss sobre o relato paulino das manifestações de Cristo não são aparentemente positivas, o que pode ter contribuído na leitura que mais tarde Nietzsche faz dele, chamando-o de apóstolo dos gentios. Todavia, vale ressaltar que mesmo nos escritos de Strauss, Paulo não é o primeiro a relatar tais manifestações, apenas as relata de forma diferente e anos após a morte de Jesus, diferentemente das cristofanias dos demais apóstolos que foram narradas em consonância com os Evangelhos logo após o terceiro dia da paixão de Cristo.

Para Strauss, os evangelistas não sabiam nada sobre questões escatológicas ou apocalípticas e sobre o reino de Cristo estendido aos gentios, e não somente aos judeus. Segundo Strauss, é com Paulo que surge a teologia da abolição da lei de Moisés, principalmente em sua carta aos Gálatas.

Agora, na era paulina, a circuncisão e a lei eram dispensáveis para entrada no reino de Deus e somente a fé e o batismo se tornaram condições necessárias a todos, inclusive aos pagãos. Segundo Strauss, foi necessária a destruição de Jerusalém para que os judeus cristãos perdoassem o apóstolo dos gentios e novamente reconciliassem o cristianismo “judaico” de Pedro e o gentílico de Paulo, uma vez que ambos haviam se desentendido em Antioquia.

Percebemos, então, que as críticas ao cristianismo não são exclusividade de Nietzsche, mas de muitos teólogos dos séculos XVIII e XIX e principalmente de Strauss. Levando em consideração que, para Strauss, os evangelhos foram escritos décadas depois da morte de Cristo, logo ele também vê nas narrativas evangélicas a teologia da igreja cristã primitiva e,

claro, a influência de Paulo, uma vez que os Evangelhos foram escritos depois que Paulo já teria escrito todas as suas Cartas.

2.8. Teologia cristã: uma síntese de Nietzsche e Strauss

Ao concluir este capítulo, no qual abordamos as duas obras denominadas *Vida de Jesus*, escritas por David Strauss, observamos que Nietzsche não é o primeiro a fazer uma análise crítica do cristianismo das origens, uma vez que tanto Strauss como outros teólogos já haviam feito. No entanto, Nietzsche foi o primeiro a proclamar a morte de Deus, sobre a qual iremos ver no próximo capítulo. Nietzsche percorreu o caminho aberto pelos teólogos liberais e, a partir de então, filosoficamente, fez duras críticas à religião de seus antepassados.

Strauss também não teve reconhecimento em vida por suas obras, apesar de que foram muito lidas pela classe burguesa da Alemanha. Segundo Schweitzer (2003, p. 117), Strauss foi o responsável pelo seu não reconhecimento no século XIX, uma vez que, ao escrever a segunda *Vida de Jesus* (1864), abandonou o Jesus escatológico e optou por um Jesus histórico, na tentativa frustrada de passar uma boa imagem ao povo alemão por meio do Jesus da teologia liberal, isto é, Strauss abandonou o Jesus ensinado durante séculos pela ortodoxia cristã e focou num Jesus mais humanizado do que divino. A segunda obra de Strauss não surtiu o efeito desejado, pelo contrário, foi uma provocação a mais para as mentes mais conservadoras, visto que ainda apresentava a imagem de Jesus despido de suas auréolas messiânicas, contrariando a interpretação feita pela igreja até o século XIX.

Observamos também que crítica de Nietzsche à teologia é necessária e não se limita ao estilo de Strauss, conforme vemos já no prólogo do livro *O Anticristo*, obra que, conforme o próprio filósofo diz, destina-se “a pouquíssimos”, uma vez que entender Nietzsche quando o assunto é cristianismo não é um exercício dos mais fáceis; exige labor filosófico e exímia dedicação à leitura de um filósofo amado por uns e “odiado” por uma gama enorme de pessoas. A questão crucial do tema cristianismo em Nietzsche está condicionada a entender a formação cristã do filósofo até o momento em que ele se declarava cristão professor.

Notamos ainda que, no parágrafo 62 de *O Anticristo*, final dessa obra, Nietzsche deixa claro sua posição sobre a religião que durante séculos foi preponderante não só na Europa, mas em uma grande parte do mundo. Nietzsche, nesse texto, condena a igreja cristã como aquela que corrompeu os valores, fazendo de todo o valor um desvalor, ou ainda como aquele que tornou toda verdade em uma inverdade. O cristianismo também foi o responsável por tornar todos os homens iguais perante Deus e, como uma dinamite, promoveu a decadência da

ordem social. Por isso, Nietzsche lança com letras garrafais uma acusação sobre o cristianismo como sendo este a grande maldição e corrupção interior e vergonha da humanidade.

O filósofo ainda condena o cristianismo como a maior corrupção imaginável, que inventou o verme do pecado. Sobre o cristianismo, segundo Nietzsche, ainda pesa a responsabilidade de transferir a esperança da vida terrena para uma esperança do porvir, isso é, a esperança da vida no além (apud AC § 62). Todavia, no parágrafo anterior, isto é, no parágrafo 61, o filósofo deixa transparecer o seu furor para uma única pessoa: Martinho Lutero. Esse “frade alemão” rebelou-se contra os instintos produzidos pela Renascença no seio da igreja na Europa. Lutero resgatou os valores cristãos que a igreja já havia perdido e transformou desta forma a Renascença em algo sem sentido. Para Nietzsche, os alemães são os culpados pela decadência dos valores vitais que estavam sendo reintroduzidos na Europa e o principal culpado é o protestantismo. Subentende-se que, para Nietzsche, o protestantismo fez algo parecido com o platonismo em relação à tragédia grega, ou seja, o protestantismo criou, ou então resgatou valores morais que já haviam sido deixados de lado pelo sistema religioso dominante da época. O cristianismo, segundo Nietzsche, trocou valores elevados por valores decadentes.

Os cristãos que ainda buscam viver uma teologia mais ortodoxa sempre tendem a ver em Nietzsche um anticristão. Todavia, tal acusação não é tão verídica, se observarmos que o referido filósofo ainda possuía certo respeito para com a religião de seus pais. Se levarmos em conta as cartas que Nietzsche escreveu a seus amigos Peter Gast e Overbeck, afirmando que nunca foi vil com o cristianismo no coração, cria-se então um dilema: como então é possível que Nietzsche critique o cristianismo com tanta ferocidade, principalmente na obra *O Anticristo*? Não seria isso um paradoxo? uma vez que em “*Humano demasiado humano*”, no parágrafo 475, Nietzsche considera o Galileu como o ‘homem mais nobre’ e, no parágrafo 235 da mesma obra, considera-o como aquele que “favoreceu o embrutecimento dos homens, colocou-se ao lado dos pobres de espírito e refreou a produção do sumo intelecto”⁴⁶?

É possível que o cristianismo que Nietzsche tinha em mente seja aquele onde os valores então propagados fossem aqueles que foram rejeitados pelo próprio Cristo, ou seja, valores que levam os homens a se afastarem da vida e do mundo? Portanto, para o filósofo, seriam falsos valores de uma religião que havia se desviado de seus propósitos originais? É

⁴⁶ Rogério Miranda trabalha a questão de Nietzsche e o paradoxo. Apud *Nietzsche e o Paradoxo*, 2005, p. 175.

claro que sabemos que o problema de Nietzsche com teologia cristã não se sustenta na pessoa de Jesus, mas sim no apóstolo Paulo, uma espécie de Lutero do primeiro século.

Barbuy (2005, p. 129-130), comentando Nietzsche, menciona que o cristianismo em si mesmo sempre foi considerado pelo menos no meio cristão a mais pura revelação da necessidade de cultura e da gênese sempre renovada do santo, mas historicamente vendo-o a partir de uma perspectiva humanista; ele é também um movimento degenerado e corrompido. Partiu da Judeia dizendo que somos todos iguais perante Deus e chegou ao mundo moderno como ciência no plano intelectual.

A Nietzsche cabe então o papel de dar o “golpe final” na religião que havia sido predominante na Europa por séculos e já fora criticada por teólogos anteriores a ele. Não pretendemos aqui em hipótese alguma retirar de Nietzsche a originalidade de pensamento, mas somente fazer justiça àqueles que colocaram os fundamentos nos quais o filósofo supracitado construiu seu edifício, no que diz respeito a suas críticas à religião de seus pais.

Encontrar os paradoxos de Nietzsche em relação ao cristianismo é um desafio, já que suas críticas à religião de seus pais são fartas em suas obras, principalmente em *O Anticristo*, no qual podemos vê-lo afirmar (apud AC § 27) que o cristianismo desenvolveu-se num terreno falso, rejeitou tudo o que era deste mundo como sendo algo profano e pecaminoso. Ainda na mesma obra (apud AC § 28), o filósofo condena a tradição da igreja ou dos Evangelhos como sendo “lendas de santos” e, por isso, considera-as como “a literatura mais equívoca existente”, mas ao mesmo tempo também faz uma crítica direta à obra *Vida de Jesus* de Strauss, lida por ele aos vinte anos de idade. O filósofo questiona como a cultura de sua época podia ainda acreditar na “grosseira fábula do fazedor de milagres e redentor” (apud AC § 37). Para ele, a história do cristianismo, como a conhecemos hoje, só se desenvolveu num período mais tarde, após a morte de Jesus, e Paulo foi o primeiro Cristão, escreve Nietzsche no parágrafo 75 de *Aurora*, pois, antes do referido apóstolo, segundo Nietzsche, “havia apenas alguns sectários judeus”.

Sendo assim, para Nietzsche, como visto acima, o Evangelho ainda é possível ser vivido como um ato e não como uma ideia, isto é, apenas como uma forma de vida, um estado de consciência, mas não uma fé, a qual ele considerava uma forma de vida decadente. Portanto, para Nietzsche, nunca houve um cristão depois de Cristo; o que há dois mil anos nós denominamos como cristão não seria mais do que uma mera ilusão psicológica. No entanto, Nietzsche, no parágrafo 32 da mesma obra, considera como aceitável referir-se a Jesus como um “espírito livre”, uma vez que ele desprezava as honrarias e bajulações.

Ainda em *O Anticristo*, parágrafo 34, o cristianismo é a religião do aquém, a verdadeira vida; não é futura, ela é vivenciada aqui na terra. O evangelho é uma expressão da forma de vida decadente, pois o cristianismo nega a terra, enquanto o Zaratustra é uma forma positiva de vida, ou seja, ele afirma a fé. O amor à terra e a fé no aquém pode ser visto também em Zaratustra, no capítulo da morte voluntária:

Muitos morrem tarde demais, e alguns morrem cedo demais. Ainda parece estranho o ensinamento: “morre no tempo certo!”.

Morre no tempo certo: assim ensina Zaratustra.

(...) Em verdade morreu cedo demais aquele hebreu que é honrado pelos pregadores da morte lenta: e para muitos foi uma fatalidade, desde então, que ele morresse cedo demais.

Ainda conhecia apenas lágrimas e a melancolia do hebreu, juntamente com o ódio dos bons e dos justos – o hebreu Jesus: então foi acometido pelo anseio da morte. Tivesse ele permanecido no deserto, longe dos bons e justos! Talvez tivesse aprendido a viver e aprendido a amar a terra – e também o riso!

Crede em mim, irmãos! Ele morreu cedo demais; ele próprio teria renegado a sua doutrina, se tivesse alcançado a minha idade! Era nobre o bastante para renegá-la! (2011, p. 69-71).

Nietzsche, de certa forma, é até tolerante com o hebreu que morreu na cruz, ao dizer que “houve somente um cristão, e esse morreu na cruz” e o que se viu depois foi disto foi um *Dysangelium* (apud AC § 39). Não foi tão tolerante assim Reimarus, o qual viu na morte de Jesus o próprio fracasso do Salvador. No entanto, Se Nietzsche foi tolerante com Jesus, essa tolerância por parte do filósofo não acontece com Paulo, o apóstolo dos gentios, que, segundo Nietzsche, é o verdadeiro fundador do cristianismo. Para Nietzsche (apud AC § 42), tanto Paulo como a igreja primitiva falsearam a história de Israel e a história da igreja, para que a chegada do “Salvador” fosse vista como a vinda do esperado messias, o libertador da nação e salvador da humanidade, por meio da morte e ressurreição de Jesus, o que, para Nietzsche, não passa de uma mentira. Portanto, Nietzsche vê na pessoa e escritos de Paulo, o apóstolo, o grande vilão da história e formação do pensamento e da tradição cristã, ou seja, para Nietzsche o apóstolo Paulo e o cristianismo são coisas iguais.

CAPÍTULO 3

A teologia da morte de Deus e seus desdobramentos na filosofia

3.1. Teologia da morte de Deus a partir da perspectiva nietzschiana

Neste capítulo, tem-se como objetivo mostrar as influências da filosofia de Nietzsche na Teologia da morte de Deus no século XX. Para tanto, vamos percorrer partes dos escritos de Nietzsche, *A Gaia Ciência* e *Assim falou Zaratustra*, e alguns textos dos pensadores da teologia radical. Segundo Eusebi Colomer (1972, p. 13-15), a teologia radical surgiu na América do Norte como um fenômeno (cultural) que escandalizou alguns mais conservadores, mas, por outro, lado fascinou outros mais liberais. Este movimento começou com teólogos como Karl Barth, o qual assimilou “a separação radical entre o divino e o secular, entre Deus e a experiência ordinária, e também entre a linguagem teológica e a filosofia. De Paul Tillich, tirou a campanha contra o teísmo e contra a linguagem personalista e mitológica aplicada a Deus; de Rudolf Bultmann, assimilou a polêmica contra as velhas categorias mitológicas. Para Colomer, citando o padre A. Alvarez Bolado, os pressupostos da teologia radical estão ainda no meio do caminho para serem desvendados. Colomer também observa que “em suma, na teologia radical, esconde-se toda a história do pensamento protestante desde os começos do século XIX”, isso é, a teologia liberal do século XIX.

Para este capítulo, não propomos investigar todos os teólogos da morte de Deus, mas vamos nos ater a dois de seus principais representantes, Willian Hamilton (1924 - 2012) e Thomas J. J. Altizer (1927 -), porém isto não significa que, vez ou outra, outro teólogo não faça parte, mesmo que de forma rápida, do conteúdo deste capítulo.

Observamos que a decadência dos valores cristãos culmina com a morte de Deus e isso consiste para Nietzsche em um ponto de fundamental importância em *A Gaia Ciência* (2012, p. 125). Deus está morto, diz Nietzsche, referindo-se ao Deus cristão como o representante do platonismo. Segundo Urbano Zilles (1991, p.171), a morte de Deus significa a liberdade do homem, uma vez que a religião, principalmente a religião cristã, é a inimiga mortal do homem no aspecto de que o corrompe e o escraviza⁴⁷.

⁴⁷ Alguns estudiosos defendem que a “morte de Deus” surgiu com a filosofia de René Descartes. Tal tese pode ser vista em Joceval Andrade Bitencourt (2015, p. 492). Para Bitencourt, Descartes sempre foi um homem cauteloso no que diz respeito à religião e por causa da Igreja Católica nunca teria usado de sinceridade sobre o que realmente pensava quando o assunto era religião. Mas Bitencourt considera também que não há um consenso entre os estudiosos do filósofo quando o assunto é Descartes e a fé cristã, visto que alguns como Henri Gouhier, o consideram como um fervoroso apologista da fé católica enquanto que para outros, como Máxime Leroy,

Nobert Shiffers (1985, p. 83) observa que, para Nietzsche, morre a tríplice imagem de Deus, ou seja, o Deus da metafísica está morto, o Deus dos moralistas está morto e o Deus cristão está morto, ou seja, a morte de Deus é o niilismo, a ausência de valores – filosofia, arte, ciência e religião não dão mais sentido à existência. Nós criamos Deus e nós o matamos, como qualquer outro valor. Segundo Nietzsche, é com Sócrates e Platão que surge a ideia de Deus dos metafísicos, uma vez que sem essa ideia, não teríamos chegado ao pensamento em um Deus único.

Para Nietzsche, tanto o Deus da metafísica como o Deus da filosofia moral tem seu apoio na filosofia cristã e, com o fim da metafísica e do moralismo, Nietzsche dá o “golpe” final e diz que o “Deus cristão também está morto”, ou seja, a fé no Deus cristão caiu em descrédito. Agora, se Deus está morto, uma vez que ele é uma invenção dos homens, então, a morte de Deus significa o surgimento do novo homem, ou seja, surge aqui o homem que é criador e criatura de si mesmo. Como é dito abaixo: o homem superior. Zaratustra descreve tal situação da seguinte forma:

(...) Mas agora morreu esse deus. E diante de plebe não queremos ser iguais. Ó homens superiores, ide embora do mercado! Diante de Deus! Mas agora morreu esse deus! Ó homens superiores, esse deus era vosso maior perigo. Apenas depois que ele foi para o túmulo vós o ressuscitastes. Somente agora vem o grande meio-dia, somente agora o homem superior torna-se – senhor! (2011, p. 271-272).

Segundo Nietzsche, a ideia de Deus tornou-se vazia, um amontoado de igrejas parecendo túmulos vazios. Então, Nietzsche considera-se um “profeta desse grande acontecimento e do niilismo universal; deu-se conta que, doravante, nenhum problema poderia ter autêntico fundamento. Tudo pairaria sobre um nada infinito” (Zilles, 1991, p. 172). É necessário, no entanto, que o novo homem supere todos os velhos valores e, além de ser o criador, também estabeleça novas metas para a humanidade futura.

Descartes nunca foi sincero quando tratava o assunto religião (Bitencourt, 2015, p. 364). Independente se Descartes era um cristão ou não, para Bitencourt o que interessa é afirmar que o Deus da metafísica cartesiana não é o mesmo Deus da teologia cristã, isto é, Descartes mudou o conceito teísta de Deus para uma concepção deísta da divindade. Bitencourt observa que o Deus cartesiano é o Deus da razão, da ciência, como disse Blaise Pascal, o Deus dos filósofos (Bitencourt, 2015, p. 366). Segundo Bitencourt (2015, p. 367), a partir de Descartes, o Deus da religião deixa de ser “o Ser e a verdade e torna-se o Deus da fé pura e simplesmente sobrevive à revelia da razão”. A mudança radical da filosofia cartesiana em relação ao Deus da filosofia medieval é vista por Bitencourt (2015, p. 375) em certo sentido e com as devidas distinções como aquilo que os gregos fizeram com os deuses de sua mitologia. Segundo Bitencourt, os gregos perderam o medo dos seus deuses e para eles viraram-lhes as costas, tornaram-se independentes das divindades e, por conseguinte libertaram-se delas. Assim também teria sido a função de Descartes em relação ao Deus cristão da filosofia medieval⁴⁷. Mesmo que Descartes não se sentisse bem com as implicações de sua filosofia, para Bitencourt (2015, p.484), não é possível “inocentar” Descartes de ter sido, através de seu pensamento filosófico, o responsável pelo nascimento do homem moderno que através da ciência conquistou o território que pertencia a Deus. Observamos que a filosofia de Descartes não oferece uma visão clara da morte de Deus, a não ser alguns pressupostos que viriam a servir de alicerce para outros pensadores virem depois e sentir-se mais a vontade para criticar a religião, todavia, serve para nós pelo menos como algo a ser observado.

Mesmo diante de tantas acusações à teologia cristã, pudemos ver que é possível uma leitura de um Nietzsche que, mesmo condenando o Cristianismo como “a maior das corrupções imagináveis”, não nega que o caminho que ele percorreu outros teólogos já haviam percorrido, principalmente Strauss. O teólogo e professor David Strauss abre um caminho e “liberta” o jovem Nietzsche dos dogmas religiosos da época. Isso, no entanto, só foi possível pelo fato da Reforma Protestante ter aberto as portas para que a Bíblia pudesse ser lida não somente como um livro de fé, mas que também pudesse ser vista de forma literária, sem que sofresse as penas que outrora foram infringidas pela Igreja que teve o domínio e exclusividade na interpretação dos textos sagrados.

Ora, Nietzsche é fruto desta Reforma religiosa; é um jovem de seu tempo. Ele só condena o cristianismo porque um dia foi envolvido por ele. Só condena Paulo apóstolo porque era inteirado de sua Teologia. Só fala sobre Jesus porque, mesmo tendo passado alguns anos após ter renunciado a sua fé, o cristianismo ainda é a religião predominante na Alemanha do século XIX.

Subentende-se então que, se Nietzsche tivesse lido a primeira *Vida de Jesus* de Strauss, ele certamente teria tido outra visão a respeito do “teólogo hegeliano”, tendo em vista que tal obra contém um teor mais crítico em relação ao Jesus histórico e ao cristianismo das origens. No entanto, Nietzsche não critica as “*Vidas de Jesus*”, de Strauss, diretamente, como faz com a obra *A Antiga e a Nova Fé* vistas no primeiro capítulo. O Jesus que Nietzsche se refere em sua obra *O Anticristo* não é de todo estranho ao Jesus dos teólogos liberais, como Reimarus e principalmente Strauss. Não é de se estranhar que Nietzsche, como um jovem criado para ser pastor, tenha, a princípio, se deleitado na leitura do teólogo de Tübingen (Strauss), ainda mais que tal leitura era praticamente obrigatória para os jovens intelectuais de sua época. No entanto, como já foi exposto acima, essa admiração é deixada de lado, quando mais tarde Nietzsche faz a dura crítica a Strauss por causa da já mencionada obra *A velha e a nova fé*, trabalhada no primeiro capítulo desta dissertação.

3.2. Nietzsche e suas influências na Teologia da morte de Deus

A Morte de Deus como um *Kerigma* nietzschiano provocou no cristianismo um impacto tão forte como jamais visto nos quase dois mil anos da teologia cristã que antecederam este momento. Segundo Alexandre Marques Cabral, a Teologia da Morte de Deus é:

(...) um movimento teológico difuso, disseminado especialmente nos Estados Unidos, que comporta diversos teólogos. Apesar de não ser um pensamento com princípios sólidos e esquematicamente sistematizado, pode-se encontrar uma atmosfera comum determinante de diversas posturas teológicas (Cabral, 2014, p. 55).

Para Willian Hamilton e Thomas J. J. Altizer, a Teologia da morte de Deus é um movimento dentro do protestantismo norte-americano que ainda está em desenvolvimento e conta também com a participação de judeus, de católicos e de outros participantes não religiosos, (Cf. Hamilton e Altizer, 1967, p. 11-15). É uma tentativa de fincar bases sólidas dentro do cristianismo e, dessa forma, formar uma ala de cristãos ateus. Este movimento parte do liberalismo teológico, mas não tem nada em comum com a busca do Jesus histórico da Teologia Liberal do século XIX. O teólogo radical, para Hamilton e Altizer, tem um interesse estranho e compulsivo pela figura de Jesus, mas, como dito acima, não nos moldes da Teologia Liberal (onde a busca era por um Jesus humano), isso é, o Jesus homem que viveu na Palestina do primeiro século da nossa era, mas se interessa pelo Jesus que está intimamente associado à teologia da morte de Deus. Tal argumento parte do pensamento nietzschiano, mas toma sua forma mais moderna de pensamento e expressão no século XX. Alguns teólogos, como Karl Barth, Paul Tillich, Rudolf Bultmann e Dietrich Bonhoeffer, deram sua contribuição para o surgimento de tal movimento⁴⁸.

Sobre a teologia radical podemos resumi-la nas palavras do próprio Hamilton:

A teologia radical é um processo contemporâneo em desenvolvimento dentro do protestantismo; dela participam judeus, católico-romanos e elementos não religiosos. Trata-se de uma reflexão que está impulsionando o cuidadoso liberalismo de teologias mais antigas para mais perto do ateísmo. É, igualmente, uma tentativa para se fincar um ponto de vista ateu dentro do espectro das possibilidades cristãs. Embora, neste sentido, a teologia radical ainda não se tenha tornado um “movimento” consciente de si mesmo, ainda assim, já despertou o interesse e compromisso parcial de grande número de cristãos na América do Norte, especialmente entre estudantes e a geração mais nova de professores e pastores. Seu objetivo não é apenas uma busca de relevância ou de hodiernidade em proveito próprio, mas a luta por um conhecimento teológico. É assim, uma aventura teológica no sentido estrito do termo, mas nem por isso deixa de ser uma resposta pastoral e um apoio àqueles que escolheram viver como ateus cristãos. (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 11-12).

Dentre as muitas respostas que se pode dar à morte Deus, Hamilton e Altizer citam algumas, tais como: “Não existe e nunca existiu Deus”, tese tradicional do ateísmo, a qual

⁴⁸ Os Teólogos da morte de Deus foram influenciados por Paul Tillich (1886-1965). Tillich após fugir do Nazismo da Alemanha, lecionou no Union Theological Seminary, na Universidade de Chigago e em Havard. Tillich foi chamado de “ateu cristão”, mesmo sendo um teólogo. A questão em ser ateu e ser teólogo, para Tillich, consiste nas perguntas o que queremos dizer por Deus e o que entendemos por existir: “Deus não está lá em cima e nem lá fora”, por isso não é correto dizer que Deus existe ou não existe. Para Tillich, não é possível falar de Deus de uma forma sobrenaturalista e nem naturalista, uma vez que Deus está no profundo do ser e na experiência, ou seja, deus é o ser em si mesmo (apud ED. L. Miller e Stanley J. Grenz (2011, p. 69-75).

torna difícil qualquer relação com o Cristianismo; “Existiu, tempos atrás, um Deus ao qual se podia prestar adoração, louvor e respeito. Agora este Deus não existe mais”. Esta é a hipótese da teologia radical, que de forma mais branda afirma que existiu um Deus, mas agora não existe mais. A busca agora de tal teologia é descobrir por que isso aconteceu e quem são os responsáveis por tal acontecimento.

Ainda temos as hipóteses de que “a ideia de Deus e a própria palavra Deus precisa de uma reformulação radical”, bem como “nossa linguagem tradicional litúrgica e teológica necessita de um exame profundo”. Hamilton e Altizer também postulam que “a narrativa cristã não é mais história de consolo ou de salvação” e que “os conceitos sobre Deus devem ser destruídos”. Também devem “ser destruídos alguns conceitos sobre Deus, que no passado se confundiram com a doutrina clássica de Deus” (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 12-13).

Para concluir o resumo das hipóteses de que o termo morte de Deus pode ter como significado, Hamilton e Altizer postulam: “hoje em dia, os homens só tem experiência de Deus de uma forma oculta, ausente e silenciosa”, e que “os homens criam deuses em seus pensamentos e atos (falsos deuses ou ídolos); tais deuses devem morrer para que o verdadeiro objeto de pensamento e ação, o verdadeiro Deus, possa aparecer, vir a luz, recém-nascido” (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 13).

Finalmente, para os teólogos da morte de Deus, pode ainda haver um significado místico, ou seja, “Deus deve morrer para que o mundo possa nascer em nós”. Para tais teólogos há outras inúmeras questões que podem ser levantadas, mas que somente podem ser respondidas a partir do século XIX, isso é, “o século XIX está para a teologia radical assim como o século XVI esteve para a neo-ortodoxia protestante” (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 14).

Para Miller e Grenz (2011, p. 97), o movimento teológico mais radical do século XX foi o da teologia da morte de Deus. Tal movimento foi radical porque se apresentou como ateísmo cristão e por isso foi considerado em sua essência um movimento ultrajante. Mesmo que tal movimento traga em seu bojo o ateísmo cristão, vale salientar que tais teólogos, como nos afirma Eusebi Colomer (1972, p. 76), não são ateus, uma vez que se proclamam como teólogos à comunidade cristã.

Os teólogos da morte de Deus podem ser divididos em dois grupos: os brandos, aqueles que têm Deus, mas vez ou outra preferem não falar dele; e os radicais, aqueles que vivem a experiência de não ter Deus, ou seja, defendem a realidade da morte de Deus. Entre os brandos, destacam-se Vahanian e Cox e o bispo Robison na Inglaterra. Entre os radicais estão Van Buren, Altizer e Hamilton (apud Colomer, 1972, p. 76).

Harvey Cox, autor de *The Secular City*, apesar de ser considerado brando, pode ser visto também como radical por ter o intento de levar a teologia à política. Cox não aceita a morte de Deus, mas tem como pergunta fundamental a questão levantada por Unamuno: “está o homem só no universo ou não”? Para Cox, portanto, é possível ser cristão num mundo secular, uma vez que será sob a forma de um cristianismo secular que a fé cristã alcançará o seu verdadeiro rosto. A grande questão de Cox: é como viver a fé em Deus num contexto secular e não como ser cristão num mundo sem Deus, como propôs Hamilton (apud Colomer, p. 139-156).

O bispo Robinson é autor da famosa obra *Honest to God*. Robinson, sob a influência de Tillich, Bultmann e Bonhoeffer tenta levar a imagem tradicional de Deus para ajustá-la aos moldes do homem secular ou moderno. Para Robinson, a ideia cristã de um Deus que está acima fisicamente morreu e não há motivos para chorar esta morte. Não é mais correto buscar um Deus acima ou abaixo, mas buscar a Deus na profundidade do ser. Deus agora é o transcendente no coração da vida, é uma profundidade de realidade alcançada.

Robinson não tem a intenção de negar o teísmo, mas corrigi-lo da falsa alteridade (o ser Outro) do Deus do teísmo: “O Tu eterno não é o mesmo que o tu finito, nem Deus é o mesmo que o homem ou natureza”. Robinson não está tomando o pensamento de Feuerbach como verdadeiro, isto é, transformando a teologia numa antropologia, mas procura mostrar “que no mais profundo da experiência humana se revela um fundamento divino e transcendente”. Robinson parece querer, ao mesmo tempo, manter a ideia de transcendência de Deus e relacioná-la com a nossa experiência do mundo (apud Colomer, 1972, p. 99-105).

Paul van Buren, autor do ensaio teológico *The Secular Meaning of the Gospel*, apesar de ser radical, ainda não está no mesmo nível de radicalidade de Altizer e Hamilton. Buren não aceita a morte de Deus, porque, para ele, o que morreu precisamente foi o termo Deus. Buren é responsável por criar uma cristologia sem Deus. A questão de Buren não é religiosa, mas linguística e, segundo Colomer, a frase que está na base do pensamento de Buren é de Wittgenstein: “não existe uma linguagem logicamente unívoca. Pelo contrário, há uma pluralidade de significado nas palavras, conforme for o modo concreto como funcionam nossa linguagem” (apud Colomer, 1972, p.183). Para Buren, hoje nós nem sequer podemos entender o grito nietzschiano: Deus morreu! Buren então pergunta: como saberíamos que Deus morreu? Para Buren, não podemos falar de Deus, pois não sabemos o que ele é. Se trocássemos tal palavra por X, ainda continuaríamos com o problema de saber qual é a função de X.

Após a segunda guerra mundial, os Estados Unidos foram tomados por uma renovação religiosa, isto é, houve um verdadeiro renascimento religioso na nação. Jourdain Bishop (1969, p. 39) observa que, pouco tempo depois deste despertar religioso na América do Norte, isto é, em menos de dez anos, este despertar já foi duramente criticado por Gabriel Vahanian em sua obra *A morte de Deus*, publicada em 1960. Vahanian não trouxe nada de novo sobre o tema, visto que Nietzsche já havia proclamado a morte de Deus e Sartre, logo após a guerra, em Genebra, também havia dito: “senhores, deus está morto” (apud Bishop, 1969, p. 39). Para Bishop, a religiosidade pós guerra tinha mais de uma inovação que surgiu nos EUA do que propriamente uma teologia com fundamentos cristãos.

Para Colomer (1972, p. 79), Vahanian não foi um teólogo propriamente dito da morte de Deus, pois, para ele, a morte de Deus é uma metáfora que pretende exprimir a condição pós-cristã da cultura ocidental da nossa época. Segundo Colomer, o pensamento de Vahanian, é de que a fé cristã da atualidade está mais centrada num deus feito à medida do homem, ou seja, a morte de Deus não é um acidente, mas é resultado da secularização do cristianismo e tal secularização é por si mesmo uma forma do homem fugir da realidade de ter matado Deus, como Nietzsche já havia proclamado (apud Colomer, 1972, p. 81).

3.3. A morte de Deus, em Nietzsche

Entremeio a uma complexa teologia, insere-se aqui um amplo debate que começa com Nietzsche no aforismo 125 de *A Gaia Ciência*. Doravante, faremos uma análise dos pensamentos de Nietzsche, a partir da Morte de Deus, e nos concentraremos na primeira vertente, conforme vemos abaixo:

A análise nietzschiana do conceito de deus possui uma dupla vertente: a genealogia do conceito de deus e a valorização de divindades artísticas. Na primeira, encontramos uma crítica radical a todas as formas de divindades transcendentais, principalmente do Deus monoteísta judaico-cristão; na segunda vertente, deparamos-nos com a posição estética de Apolo e Dioniso, que culmina na afirmação do mundo dionisíaco. Sobressai, contudo, a investigação crítica do conceito de Deus, dos artigos de fé inventados pelas religiões, principalmente da crença na alma (Cit. Por Araldi, Claudemir - Dicionário Nietzsche, 2016, p. 185.188).

Ao anunciar a morte de Deus, Nietzsche constata a ruína dos valores oriundos da tradição cristã, os quais davam sentido ao mundo. Crer num Deus cristão já não é mais possível, haja vista não haver mais verdade suprema, uma vez que, com o niilismo, os valores supremos se desvalorizaram e o Deus cristão torna-se então uma objeção à vida (apud Dicionário Nietzsche, 2016, pg. 186). A morte de Deus é um evento necessário para o processo de valorização do mundo, pois a teologia cristã é vista como o grande movimento

niilista que se inicia com o platonismo, passando obviamente pelo cristianismo e vindo a culminar na modernidade. Caberá aos filósofos do futuro superar o niilismo, ao criarem novos valores de caráter naturalista (apud Niilismo in: Dicionário Nietzsche, Sendas Veredas, 2016).

A morte de Deus aparece em Nietzsche, principalmente na obra *A Gaia Ciência* de 1882, além do aforismo 125 já mencionado ainda há mais dois: 108, 125 e 343, sendo que o principal deles, por sua abrangência e clareza, é o fragmento 125, onde o louco com uma lanterna procura por Deus.

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! (...)”

Observamos que o desvairado, ao gritar por Deus no meio da multidão e ser ironizado, já tem a resposta para a sua própria pergunta. O louco então afirma que Deus foi morto e junto com a multidão assume também fazer parte dos que o assassinaram.

(...) 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 ‘embaixo’? 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 acender 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 este 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 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, a luz das estrelas precisa 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 *Requiem 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?”

O louco, em *A Gaia Ciência*, chega cedo demais para anunciar a morte de Deus. A constatação de tal morte pelo homem insensato mostra uma contraposição entre o homem louco e os demais personagens reunidos na praça pública, os quais não acreditam mais em Deus. A cena parece com a narrativa de Paulo no Areópago de Atenas: como “o louco de Nietzsche”, o apóstolo foi considerado por um grupo de filósofos epicureus e estoicos como sendo mais um tagarela, mesmo que entre os atenienses houvesse vários altares, a mensagem sobre o Deus desconhecido causou espanto entre os ouvintes do apóstolo. Nietzsche, por meio de seu personagem, tem a seu encargo agora a constatação da morte de Deus. Tal constatação, conforme o texto acima de *A Gaia Ciência*, não parece ser um ateísmo pessoal de Nietzsche, mas um evento cultural da morte da religião, principalmente a religião cristã, na Europa.

O próprio texto acima mostra que o louco não se responsabiliza sozinho pela morte de Deus, ao anunciar que a responsabilidade por tal fatalidade é de todos: “Nós o matamos! Vós e eu! Somos nós, nós todos, os assassinos! Com a morte de Deus, o homem perde todos os valores estabelecidos e tal redução destes valores a nada desemboca no niilismo, que, conforme Patrick Wotling (2011, p. 49), tem como sentido a “desvalorização dos valores” e essa desvalorização está expressa no fragmento 125 de *A Gaia Ciência*, com a fórmula “Deus Está morto”, como podemos ver em Araldi:

(...) A morte de Deus é um evento necessário no processo de moralização do mundo, expressão da derrocada uma interpretação moral, que tinha a pretensão de ser a única válida. Nietzsche critica assim o caráter absoluto e universal dos valores morais. Ao criticar a verdade como valor absoluto ele propõe um novo modo para avaliar o valor dos valores, a partir da intensificação de potência. No mundo das vontades de potência, a tarefa do filósofo está em fomentar os valores afirmativos da potência da vida (Cit. Por Araldi, Clademir - Dicionário Nietzsche, 2016, p. 327).

O louco de Nietzsche faz a denúncia do maior de todos os crimes, mas isso não significa que a Europa do século XIX não acredite mais em Deus, como afirma Scarlet Marton (cf. Dicionário Nietzsche, 2016, p. 57). A proclamação da morte de Deus tem como finalidade mostrar para a sociedade europeia do século XIX que Deus é uma ideia abstrata, sem nenhuma interferência concreta na vida das pessoas. Há um vazio impregnado na cultura europeia decorrente da morte de Deus, mas, de acordo com Marton, conforme anunciado em *A Gaia Ciência* fragmento 118, “Deus morreu, mas os homens são de tal modo que haverá ainda, talvez, cavernas nas quais sua sombra se mostrará...”.

A sombra de Deus, conforme fragmento 143 de *A Gaia Ciência*, já começa a projetar na Europa seus primeiros sinais, mesmo que com atraso devido à distância percorrida da luz do sol já extinto até a Terra. Para Emmanuel Salanskis (apud Dicionário Nietzsche, 2016, p.

57), o conceito de Deus deve ser entendido de uma forma mais ampla e não somente como o fundamento da moral cristã. Não somente a moral cristã está implícita neste conceito de Deus, mas toda a metafísica e ciência ocidental, como veremos a seguir, no fragmento 109 da obra supracitada:

Guardemo-nos! — Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é o orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna. Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra “máquina” lhe conferimos demasiada honra. Guardemo-nos de pressupor absolutamente e em toda parte uma coisa tão bem realizada como os movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos; um olhar sobre a Via Láctea já nos leva a perguntar se lá não existem movimentos bem mais rudimentares e contraditórios, assim como astros de trajetória sempre retilínea e outras coisas semelhantes. A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia — e, afinal, mesmo a expressão “lance infeliz” já é uma antropomorfização que implica uma censura. Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de autoconservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis.

Para Salanskis, portanto, a proclamação da morte de Deus concebe uma gama grande de eventos divinizados, tais como as próprias leis da natureza, as quais podem também ser as sombras de Deus. Salanskis é preciso que o adepto da *Gaia Ciência* desenvolva uma forma de niilismo ativo, isso é: “aprender a acolher com alegria e criatividade, uma perda de referências na qual os espíritos menos livres veem somente um motivo de desesperança” (Cit. Por Salanskis, Emmanuel - Dicionário Nietzsche, 2016, p. 57).

Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara. — Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo. Não há substâncias que duram eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas. Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?

Segundo João Evangelista Tude de Melo (apud Dicionário Nietzsche, 2016, p. 127), Nietzsche não está preocupado em refutar a existência de Deus, como a maioria das pessoas de senso comum pensam. É possível que até mesmo os ateus modernos não tenham entendido o suficiente o ateísmo de Nietzsche e, assim sendo, não entendem o seu próprio ateísmo. Para Melo, a notícia da morte de Deus não tem a finalidade de provar a sua inexistência, pois, para Nietzsche, a não existência de Deus é tida como dada. O louco parece ser o único que está consciente desse acontecimento e cabe a ele a função de revelar a notícia mais bombástica da história: a morte de Deus. Melo observa que “a morte de Deus só constituiu um problema porque traz consigo o niilismo a uma civilização que, desde seus primórdios, teve sua moral norteada pela ideia de que um ente todo poderoso e benéfico julga as ações dos homens” (apud Dicionário Nietzsche, 2016, p. 128).

O louco de Nietzsche é o que se mostra mais lúcido, o que demonstra ter mais juízo. Os demais não entendem o que está acontecendo e vivem dentro de uma aparente normalidade. Paul Valadier (1982, p. 453) compara o louco com uma lanterna acesa nas mãos em plena luz do dia a Diógenes. Sem dúvida, o louco não procura um homem, mas um Deus. O louco proclama a morte de Deus para um grupo de pessoas não religiosas ou não crentes, afirma Lawrence J. Hatab (2010, p. 23). A lanterna acesa revelou algo que ninguém ainda havia notado. Será que a não crença em Deus levou a multidão a não notar a sua ausência? Altizer mais tarde dirá que a morte de Deus só pode ser proclamada por alguém que é cristão, como nos diz Charles Bent (1968, p. 308), “Só o cristão radical, afirma Altizer, pode aprender a significação completa da morte de Deus, pois nem o crente religioso nem o pensador não dialético podem compreender completamente um Deus que se nega a si próprio”.

Nietzsche (2011, p. 13), no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, fala do profeta que após dez anos de reclusão desce das montanhas para proclamar que Deus está morto. Ao chegar aos bosques, encontra um velho o qual está isolado na floresta. Entremeio ao diálogo de ambos, Zaratustra informa que trouxe uma dádiva aos homens, mas, para o velho, é difícil entender tal coisa, uma vez que ainda está mergulhado na cultura na qual Zaratustra também já esteve. Zaratustra ao despedir-se do homem idoso, falou consigo mesmo: “como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não sabe que Deus está morto”? Zaratustra tem consciência de que Deus está morto e que pode ser o portador da nova de que o homem deve ser superado pelo *Übermensch* (além-do-homem). Desde então não há mais ofensa a Deus e nem ofensores, porque, para Zaratustra, “Deus morreu” (apud Nietzsche, 2011, p. 13).

Zaratustra, como o desvairado de *A Gaia Ciência*, proclama a morte de Deus, mas não é compreendido pelos seus ouvintes e depois de falar olhou de novo para o povo e se calou: ““Aí estão eles e riem””, falou para seu coração, não me compreendem, não sou a boca para seus ouvidos” (Nietzsche, 2011, p. 17). No texto “Dos Trasmundanos”, de *Assim falou Zaratustra* (apud Nietzsche, 2011, p.32), Nietzsche aponta que o “deus que eu criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses”, por isso são “fantasmas”. O pensamento de Nietzsche sobre Deus consiste na ideia de que a não existência divina é tida como dada, logo, para o filósofo, Deus é uma criação humana.

3.4. Teologias da morte de Deus

Nietzsche é a figura que aparece como a maior influência para a teologia radical. Segundo Asheley Woodward (2016, p. 241), a teologia da morte de Deus surge quando, em 1960, a revista americana *Time* colocou na sua capa e em letras garrafais a frase “Deus está morto”. Para Woodward, mesmo que a reportagem não tivesse como foco o pensamento nietzschiano, a filosofia de Nietzsche era vista como a referência central para tal teologia. Woodward (2016, p. 242) afirma que, além dos teólogos da morte de Deus, outros, como Karl Barth e Paul Tillich, também foram simpáticos a alguns aspectos da filosofia nietzschiana. Segundo Woodward, Barth concorda com Nietzsche sobre a morte de Deus quando diz que “Deus pode ser conhecido através de meios humanos, com argumentos racionais, ou através da interpretação da história”. Tal concordância se dá pelo fato de que, para Barth, Deus está morto na medida em que morre a ideia de que um Deus passível de ser conhecido esteja presente na história dos humanos e dê sentido a ela (Woodward, 2016, p. 254).

Woodward ainda afirma que, para Barth, é possível ser ateu, pois, para este teólogo, há uma realidade viva de Deus, mas num sentido ontológico. A afirmativa “Deus está morto” seria possível para Barth, uma vez que este crê que ela expressa a proclamação de um evento cultural. Tal evento seria, para Barth, uma nova compreensão de Deus e a abertura para a possibilidade de um novo tipo de fé, isto é, para que tal fé seja possível, é preciso encarar aquilo que Nietzsche chama de niilismo (Woodward, 2016, p. 255).

Paul Tillich também sofreu influências de Nietzsche. Apesar de seu interesse pela filosofia nietzschiana, Tillich defendia que Nietzsche, em muitos lugares, mostra que Deus necessariamente sobrevive apesar da morte de Deus, ou seja, para Tillich, Nietzsche sabia mais sobre o poder da ideia de Deus do que muitos cristãos (Woodward, 2016, p. 257).

Segundo Woodward, Tillich comparou “O homem mais feio” de *Assim falou Zaratustra* com o salmo 130:

O mais feio dos homens:

- E novamente os pés de Zaratustra percorriam montanhas e florestas, e seus olhos buscavam e buscavam, mas em nenhum lugar aparecia aquele que queriam ver, o grande sofredor que gritava por socorro. Por todo caminho, porém ele se rejubilava em seu coração e estava agradecido. “Que coisas boas”, dizia, “me presenteou este dia”, em recompensa por haver começado tão mal! Que singulares interlocutores encontrei! (...) “Como é pobre o homem!” pensava em seu coração, “como é feio, como estertora, como é pleno de oculta vergonha! (...) Não encontrei ninguém que tão profundamente desprezasse a si mesmo: também *isso* é elevação. Aí, era *ele* talvez o homem superior cujo grito escutei? Eu amo os grandes desprezadores. Mas o homem é algo que tem que ser superado.”

O texto acima foi comparado com o Salmo 130 onde o salmista clama das profundezas a Iaweh. A angústia e o grito de súplica vindo das profundezas da alma são, segundo Tillich, muito parecidos nos dois textos.

Das profundezas clamo a ti, Iahweh: ²Senhor, ouve o meu grito! Que teus ouvidos estejam atentos ao meu pedido por graça! ³Se fazes conta das culpas, Iahweh, Senhor, quem poderá se manter? ⁴Mas contigo está o perdão, para que sejas temido. ⁵Eu espero, Iahweh, eu espero com toda minha alma, esperando tua palavra; ⁶minha alma aguarda o Senhor mais que os guardas pela aurora. Mais que os guardas pela aurora ⁷aguarde Israel a Iahweh, pois com Iahweh está o amor, e redenção em abundância: ⁸ele vai resgatar Israel de suas iniquidades todas⁴⁹.

Para ele, ambos os textos falam da onipresença e onisciência de Deus. Os dois textos demonstram horror e ódio para com Deus, uma vez que nada pode ser escondido dele. Portanto, para Tillich, devido à fealdade no interior de todos nós, eis a razão para que Deus seja morto, pois o homem não pode tolerar uma testemunha que sabe todas as coisas e que está em todos os lugares ao mesmo tempo (cf. Woodward, 2016, p. 257).

Para Hamilton, houve um tempo em que era possível falar, confiar ou adorar um Deus (apud Miller e Grenz, 2011, p. 100), mas como falar de um Deus que morreu sem admitir que em uma determinada época ele viveu e se relacionou com os seus fiéis? Hamilton entende que Deus começou a morrer quando do processo da encarnação, ao assumir a realidade espaço temporal de Jesus Cristo. Já para Altizer, nas palavras de Hamilton (1967, p.41), a morte de Deus é um acontecimento dos nossos dias, ou seja, Deus ainda estava morrendo nos séculos XIX e XX. Neste aspecto, Altizer se aproxima muito do “louco” de *A Gaia Ciência* de Nietzsche. Hamilton conclui que a morte de Deus pode significar uma advertência contra os ídolos e as divindades criadas para suprir as necessidades humanas. Pode também se dar pelo fato de que não é possível atribuir a palavra existência a Deus, ou seja, não se pode dizer que

⁴⁹ Salmo 130, citado conforme a Bíblia de Jerusalém.

ele existe. Para Hamilton, pode significar tudo isso e muito mais, todavia tais hipóteses ainda estão dentro dos limites da tradição neo-ortodoxa e os teólogos da morte de Deus dela querem se afastar:

O que significa dizer que Deus está morto? Não será, talvez, um modo romântico de definir a tradicional dificuldade de falarmos sobre o Espírito Santo em termos humanos? Não será somente uma advertência contra os ídolos, as divindades criadas pela necessidade humana e as ideologias do homem? Por acaso não significará que “não se pode atribuir a palavra - existência – a Deus; portanto não se pode dizer que ele existe. E nesse sentido ele está morto? Significa tudo isso e mais alguma coisa. Os significados hipotéticos sugeridos ainda estão contidos dentro dos seguros limites de tradição neo-ortodoxa os da teologia bíblica, das quais o grupo da morte de Deus deseja afastar-se (Hamilton e Altizer, 2011, p. 44).

Na Teologia da Morte de Deus, não há mais escritos ou linguagem que sejam considerados santos ou sagrados, uma vez que todas as linguagens são históricas, ou seja, nascem e morrem com o passar do tempo. Os teólogos radicais, como são chamados os teólogos da morte de Deus, são homens sem Deus, ou que já tiveram o supremo Ser, mas de alguma forma o perderam. No entanto, para eles, o que eles perderam foi mesmo o Deus da tradição cristã.

Os teólogos radicais da morte de Deus, alvo de publicidade que não buscaram nem mereceram, são homens sem Deus que não antecipam a sua volta. Já tiveram Deus, mas perderam-no; e por três vezes de forma bastante dolorosa. Não perderam ídolos, nem o Deus dos teístas; mas perderam o deus da tradição cristã. No entanto, este grupo persiste em se chamar de cristão, provocando assim muito espanto e fúria. Persiste também em usar a expressão morte de deus, apesar de sua coloração retórica, em parte porque ela não pode ser usada tradicionalmente pelos teólogos atuais. (Cf. Hamilton e Altizer, 2011, p. 23).

Hamilton (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 143) ve também em Dietrich Bonhoefer um expoente do surgimento da Teologia da morte de Deus. Bonhoefer, segundo Hamilton (no capítulo *Dietrich Bonhoeffer*) afirmou que o mundo passou da adolescência para a maioridade e isso se deve a um processo de secularização que já havia começado no século XIII. Os cristãos do Ocidente consideraram tal secularização como algo trágico, mas Bonhoefer observa que se faz necessário aprendermos a viver sem Deus, como se ele não estivesse mais entre nós, conforme a Carta de 16 de julho de 1944⁵⁰.

⁵⁰ Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), foi pastor e teólogo alemão de confissão luterana, engajado na resistência contra Hitler e executado pelos nazistas na prisão de Flossenbug. Escreveu esta carta de 16 de julho de 1944 (da prisão de Spandau), dirigida ao amigo e posterior biógrafo Eberhard Bethge. Bonhoefer escreveu várias cartas das prisões nazistas até ser executado. Nesta carta consta a famosa frase: “Perante e com Deus vivemos sem Deus”. Foi preso em 5 abril de 1943 e executado em 9 de abril de 1945. Ele engajou-se no movimento de resistência ao nazismo, por isso o motivo da prisão e execução.

Porque somos adultos, precisamos examinar nossa situação em relação a Deus. Deus nos ensina que devemos viver como pessoas que vivem bem, mesmo sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona (Marcos 15:34). O Deus que nos faz viver neste mundo sem que O usemos como uma hipótese de trabalho é o deus em cuja presença sempre estaremos. Na presença de Deus e com Deus, vivemos sem Deus. Deus permite que O afastemos do mundo, pondo-O numa cruz. Deus é fraco e sem poder no mundo; este é exatamente o único caminho pelo qual Êle pode estar conosco, ajudando-nos (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 144).

Segundo Eusebi Colomer (1972, p.61), Bonhoeffer não foi um teólogo da morte de Deus, mas nas suas famosas cartas fez um prenúncio profético do que viria a ser a teologia radical da morte de Deus. Para Colomer, tal prenúncio teve dois aspectos, um negativo e outro positivo: O primeiro foi a rejeição da tradição teológica e o segundo a busca de um cristianismo não religioso para uso do homem secular. Bonhoeffer, em sua visão de mundo adulto, afirma que o mundo não mais precisa de religião e, para ele, religião não é um salva-vidas. Acreditava também Bonhoeffer que Deus estava sendo expulso do mundo, ou seja, o deus da religião tradicional para ele era um “deus de lacunas” (apud Miller e Grenz, 2011, p. 88). Para Bonhoeffer, então, há no mundo problemas que não são resolvidos por Deus, isto é, são resolvidos pelo próprio mundo. Portanto, não se pode pedir para Deus resolver aquilo que o mundo mesmo pode oferecer condições para que tais problemas sejam solucionados.

Para Hamilton (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 144), Bonhoeffer também rejeitou a ideia de religiosidade inata no homem. O homem adulto agora é livre para viver sem religião, “recebeu o desafio de participar dos sofrimentos de Deus nas mãos de um mundo sem Deus”, afirmou Bonhoeffer na Carta de 18 de Julho de 1944 (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 147). No entanto, para Miller (2011, p.88), quando Bonhoeffer diz que o homem atingiu a maioridade, ele apenas quer dizer que o homem pode dispensar a religiosidade. Por religiosidade, segundo Miller, Bonhoeffer entende como aquilo que se diferencia do cristianismo genuíno.

Tal interpretação de Miller não é apreciada pelos teólogos radicais da morte de Deus. Para estes, o cristianismo desprovido de religião implica na total desistência da ideia de que as religiões ainda são necessárias. Não somente a religião cristã, mas todas as demais religiões. Para Bonhoeffer, “há pessoas que podem viver muito bem sem Deus, sem desespero e sem complexo de culpa. Podem ter tanto sucesso e felicidade como aqueles que creem em Deus” (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 147).

Paul Ramsey, no prefácio de *La Muerte de Dios* de Gabriel Vahanian (1968, p. 11), considera que o movimento da morte de Deus é um movimento pós-cristão. Para ele, antes deste movimento, havia outro sentido para a o movimento cultural da morte de Deus, o qual era centrado numa ideia anticristã. Vahanian defende que, em algum momento entre as duas

guerras mundiais, houve uma divisão entre os dois movimentos. O referido autor observa que falar sobre a morte de Deus como um movimento anticristão equivale a invocar o nome de Nietzsche. Para Vahanian, primeiro morreram os diversos deuses das culturas politeístas. Contudo, esses não se deixaram abalar por causa da morte; pelo contrário, gozaram de uma alegre morte divina, ou seja, foram rindo até à morte (apud Vahanian, 1968, p. 12).

Segundo Vahanian (1968, p. 193), vivemos uma era pós-cristã, não porque o cristianismo tenha chegado ao fim, mas porque o cristianismo contemporâneo já não pode definir-se mais como uma religião fundamentada na fé bíblica, uma vez que, em lugar desta fé, introduziram-se valores morais de uma sociedade que busca o bem estar psicológico e emocional. Apesar dos valores da sociedade ocidental ser predominantemente influenciados pelo cristianismo, Vahanian entende que vivemos uma era pós-cristã, haja vista a cultura moderna ter ser tornado mais em uma espécie de sincretismo religioso. Portanto, para Vahanian (1968, p. 194), “matar Deus significa tornar-se deus em si mesmo”.

Segundo Hamilton, a linguagem teológica da ortodoxia e da tradição cristã vigente há séculos precisa ser examinada profundamente, haja vista as formas de linguagens vigentes na teologia cristã não corresponderem mais à realidade. É preciso também, para eles, promover a dissolução das bases metafísicas da teologia tradicional bem como sua compreensão de Deus, como podemos ver em Hamilton:

Em resumo: deve afirmar-se a morte de Deus. Foi-se a confiança com que falávamos de Deus e nossa fé; nossa crença e nossa experiência religiosa representam pouquíssimo. Atacamos também a religião, considerada como qualquer sistema que use Deus para enfrentar um problema ou necessidade, até mesmo o problema de não se ter Deus. Esperar por Deus, não ter Deus, representa a procura de uma linguagem e estilo que nos capacite talvez, um dia, a encará-Lo e a nos alegrarmos na sua presença (Altizer e Hamilton, 1967, p. 60).

A propósito, na citação acima, apesar de afirmar a morte de Deus, Hamilton ainda concebe a ideia de um Deus escatológico (que virá), o que em certo sentido se torna uma incoerência para a teologia da Morte de Deus. Conforme Cabral (2014, p. 56), a teologia do Deus que virá é incoerente, uma vez que isso pressupõe a ideia da presença de Deus num futuro desconhecido. Para Cabral (2014, p. 57), Hamilton, ao buscar na ética do amor ao próximo (cf. Mateus 25, 34), onde Jesus expressa que tudo o que fazemos aos pequeninos fazemos ao próprio Cristo, está o referido teólogo buscando encontrar Cristo no amor ao excluído e, dessa forma, Hamilton estaria fazendo da sombra do Deus ausente o sentido de sua teologia, isto é, Hamilton preserva a imagem do “velho” Deus, apesar deste estar ausente.

3.5. A radicalização das teologias da morte de Deus: a teologia radical de Hamilton e Altizer

Como outros teólogos da morte de Deus, Altizer (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 28), interpretou a morte de Deus nietzschiana, sob um viés teológico, como sendo um acontecimento histórico, em que Deus morreu no nosso cosmo, na nossa *Existenz*. O Deus morto para Altizer é o “Deus da Igreja Cristã histórica e da cristandade”. Altizer ainda defende que a ideia cristã ocidental de Deus é uma fusão da Bíblia com a ontologia grega. Logo, a igreja cristã como a conhecemos hoje seria o produto da Bíblia com a história. Como teólogo americano que é, Altizer vê que nos EUA é muito difícil enfrentar o desafio proposto pela teologia da morte de Deus, uma vez que os americanos não tem uma cultura humanística abundante, pelo contrário, são altamente tecnológicos, a não ser pelo grande número de artistas e pensadores europeus que, por causa da grande guerra, instalaram-se nesse país.

Portanto, para Altizer (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 32-33), faz-se necessário que a teologia penetre na terrível e mística noite escura trazida pela morte de Deus, onde não há consolo, oração e nem sacramentos. Cabe à teologia negar a sua história e, não somente isto, mas, além de aceitar a morte de Deus, também desejar a morte da cristandade. De forma paradoxal, Altizer diz que a teologia da morte de Deus deve possuir uma consciência histórica onde, diferentemente de Nietzsche, não seja a decadência ocidental, mas onde a transcendência se torne em imanência. Altizer entende que é necessário romper com a percepção bíblica do Evangelho e, onde se via o território da fé, deve-se agora reduzi-lo ao nível do mito:

Fundamentalmente, o verdadeiro estudioso da Bíblia se dedica a destruir mitos. Já passou o tempo de acreditar que os estudos bíblicos eram científicos e, portanto, não teológicos. Teologicamente falando, o aspecto científico, implica num aspecto “faustiano”, pois “conhecer” cientificamente significa destruir os alicerces da fé e, portanto, desejar a morte de Deus (Hamilton e Altizer, 1967, p. 33).

Não podemos mais estar presos a uma teologia do futuro sem que esta esteja primeiro no presente, segundo Altizer (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 33), nem mesmo a um pensamento do passado, que era o modo de pensar de quase todos os pensadores europeus nos EUA. O modo correto de pensar, segundo Altizer, vem do filósofo Nietzsche do Zarathustra, em que, como um verdadeiro profeta, Nietzsche fala que o sentido profundo da existência humana consiste no “aqui e no agora”. Para Altizer (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 27), Nietzsche, ao proclamar a morte de Deus, foi também o marco de um novo momento histórico, visto que foi o responsável por este momento que transformou a transcendência em

imanência. A morte de Deus, para Altizer é, portanto, “um acontecimento histórico que ocorreu nos nossos dias ao qual devemos prestar boas-vindas calorosas, procurando não nos afastar dele” (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 41). Todavia, é um acontecimento que é especial, mas, ao mesmo tempo, é estranho que ainda não foi sentido de forma usual ou comum.

Altizer (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 122) conclama para que encaremos a morte de Deus como um acontecimento histórico do nosso tempo: “Deus morreu no nosso tempo, na nossa história, na nossa existência”. Kierkegaard nos ensina, segundo Altizer, a chegar à compreensão radical e dialética da fé. A fé, para Kierkegaard, era o subjetivismo, isto é a negação dialética do objetivismo. Segundo Altizer, foi no momento em que Kierkegaard observou que o cristianismo do Primeiro Testamento não existia mais e que o cristianismo contemporâneo a ele era a antítese de cristianismo primitivo, foi que o filósofo alcançou a plenitude de seus conceitos a respeito da fé (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 152).

Conforme Altizer (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 153), Kierkegaard entendeu o vazio espiritual do seu tempo e, para Altizer, é necessário, portanto, que a fé repudie todo o dualismo não dialético, isto é, a fé começa a se desintegrar quando isolamos a carne do Espírito, a luz da escuridão ou o pecado da Graça. Segundo Altizer, Pascal, Kierkegaard ou Dostoievsky nunca viram na fé um refúgio para a escuridão ou então viram na fé segurança absoluta. Partindo dessas premissas, Altizer afirma que é preciso que a fé cristã contemporânea também repudie tais dualismos.

A importância de Kierkegaard para Altizer encontra-se na hipótese de que o filósofo dinamarquês recuperou o sentido existencial do pensamento dialético. O conceito de fé kierkegaardiano é subjetivo e não se remete a Deus de forma objetiva. Conforme Cabral (2014, p. 58), “a fé kierkegaardiana consente com a morte de Deus, uma vez que o Deus que ela dá é um ente objetivamente determinado. A fé contrariamente só vigora ao negar a objetividade; nela, o eterno aparece no tempo e o absoluto dá-se no indivíduo”. Portanto, a relação com Deus em Kierkegaard é uma relação paradoxal. Para Altizer, a morte de Deus ainda não era uma realidade subjetiva para Kierkegaard, uma vez que, para este, a existência humana autêntica ainda culminava com a fé.

Cabral (2014, p. 58) nota que, para Altizer, foi com Nietzsche que a dialética se afirmou de forma radical, uma vez que, com este filósofo, “a negação de Deus abriu espaço para a afirmação máxima da existência. O eterno retorno aparece justamente como símbolo de uma afirmação do mundo”. Para Cabral, Altizer entende que o eterno retorno nietzschiano é um conceito filosófico que traduz a pureza da fé escatológica, mesmo que, para Altizer, a

ideia do eterno retorno de Nietzsche negue o conceito tradicional do Deus cristão e seja um modelo de críticas ao cristianismo, ela serve para ratificar o cerne da mensagem escatológica de Jesus, como podemos ver abaixo:

Mas agora o Deus Cristão morreu! A transcendência do Ser se transformou na imanência radical do Eterno Recomeço⁵¹: no nosso tempo, existir é viver no meio do caos, fora de qualquer significado cosmológico ou sentido de ordem. A morte de Deus trouxe a ressurreição do autêntico nada; portanto, a fé não pode mais aceitar o mundo como “criação”. Mais uma vez, a fé deve ver no mundo o caos. No entanto, teologicamente, o mundo que o homem moderno chama de caos ou de nada é semelhante ao mundo que a fé escatológica intitula de velha era ou velha criação (aeon), palavras essas que não tem qualquer significado ou valor positivos. (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 129 – 130).

A sobrevivência da teologia dentro da história depende de que esta agora afirme a morte de Deus, entende Altizer (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 153). Conforme Altizer, um dos fatores que indicou a morte de Deus na teologia foi o desaparecimento da busca pelo Jesus histórico⁵². Para ele, Bultmann já havia deixado o Jesus histórico de lado em prol do Cristo da fé, mas, como o próprio Altizer aponta, a pesquisa foi retomada pelos discípulos de Bultmann, enquanto este ainda era vivo. Altizer (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 154), ao elogiar Bultmann pela brilhante demonstração na qual dispensa o contexto mitológico do Segundo Testamento, nega a figura do Jesus Histórico e ao mesmo tempo também nega o Cristo (Logos cósmico) a quem se presta culto. Para Altizer, o desaparecimento do Jesus histórico é “a expressão de uma realidade muito mais profunda: a morte de Deus”.

A Palavra Cristã, conforme Altizer (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 162), é uma palavra histórica, mas não no sentido de história como passado. A história para Altizer é o “domínio dos fatos concretos e atuais que tem significado para a humanidade; quando este significado desaparece, passa ao domínio do não-histórico”. Altizer compreende então que, quando um cristão afirma a morte de Deus, este quer dizer que a tradição cristã não tem mais sentido para ele e também que a Palavra, como ensinada pela tradição, ausentou-se do mundo e Deus, por sua vez, morreu na sua época histórica. Tal cristão não deixou de ser cristão, uma

⁵¹ Eterno Retorno.

⁵² A questão levantada por Altizer a respeito do Jesus histórico não é unanimidade entre os teólogos. Para Joachim Jeremias, a pergunta sobre o Jesus histórico chega a ser absurda e sem significação para a fé cristã apenas para aqueles que não conhecem a questão. Ele ainda pergunta: “Como é possível que esta questão seja a questão central de todas as discussões sobre o Novo Testamento”? Segundo J. Jeremias é hora de questionarmos as teorias de Rudolf Bultmann que propagam que o Jesus histórico é irrelevante para a fé cristã. Sobre o Jesus histórico ainda podemos ver o que ele representa para o Teólogo Antonio Pagola. Para Pagola (2010, p.13), quando nos referimos ao Jesus histórico, “estamos falando do conhecimento de Jesus que os historiadores podem obter utilizando os métodos científicos da moderna investigação histórica”. Portanto, a pesquisa pelo Jesus histórico ainda continua ativa e tem importância significativa para muitos teólogos contemporâneos, jamais desapareceu como afirma Altizer.

vez que a fé que ele deixou é a da tradição a qual não pode ser considerada histórica, uma vez que fora da história a fé desaparece.

Hoje em dia, o cristão deve dizer – não a Deus, porque Ele não existe mais na história. Sua presença se faz sentir através de sua ausência; a consciência desse fato nos leva a um vazio que deve ser preenchido como o desespero e a rebelião – uma *Angst* provinda da nossa inaptidão para viver plenamente no momento presente. A palavra de fé deve negar o Deus que verdadeiramente morreu na nossa história. O cristão tem a tarefa de assassinar Deus e de enterrar esses despojos que nos continuam a nos trazer assombrações de uma época passada. O ateísmo cristão diz – não – a Deus em resposta a uma palavra sem Deus; reconhecer a morte de Deus na nossa história é excluir a possibilidade de uma manifestação de Deus através da Palavra (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 164).

O problema, para Altizer, é que a igreja primitiva nunca isolou na interpretação do Segundo Testamento a imagem do Jesus humano da forma “vazia de uma fé primitiva vital”. A Palavra não pode ser mais transcendente, postula Altizer (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 164) e, para ratificar seu pensamento, Altizer cita Bonhoeffer: “só podemos ver a presença de Cristo se a corporificarmos numa humanidade sofredora e humilhada”. Observa-se aqui que Altizer absorve a distinção que Bultmann fez entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Todavia, Altizer questiona sobre até quando vamos continuar a identificar Jesus com uma humanidade humilhada ou então com uma Palavra abstrata? (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 165).

Altizer, apesar de muitos teólogos considerarem o nosso tempo como uma era pós-cristã, prefere, no entanto, referir-se a ela como uma “Palavra que se manifesta na nossa história através da negação de seu aspecto procedente” (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 165). Segundo Altizer, a história cristã que morreu foi muito particularmente a história do cristianismo. A Palavra encarnada para Altizer é aquela que faz novas todas as coisas. Portanto, para Altizer, “a fé deve encarar a morte de Deus como um acontecimento histórico a respeito de uma nova forma de Palavra” (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 166).

Conforme Altizer, a fé que é autenticamente cristã assume uma atitude de negação somente em relação à história de um passado definitivo. Para ele, a Palavra cristã situa-se sempre dentro do tempo e é a Palavra de um Cristo escatológico. A revelação desse Cristo escatológico não se dá em meio a abismos tenebrosos de um presente turbulento, mas, em vez disso, tal Palavra se revelará para a plenitude da história. Altizer ainda diz: “para ser cristão, precisa expressar uma Palavra atual (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 167).

A expressão – Deus está morto – só pode na realidade ser usada pelo cristão. Não é usada pelo cristão religioso que se prende a uma palavra passiva e eterna, mas pelo cristão radical, que assim, responde a uma Palavra Encarnada, esvaziada de Espírito e plena de conteúdo humano. A Palavra humanizada atua através da transformação das formas carnis e espirituais. Neste sentido, uma transformação dialética não poderá levar à identificação do sagrado com o profano ou do Espírito com a carne; o

espírito deve negar-se a si mesmo para que se torne manifesto como carne (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 183).

A fé em Altizer (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 167) é um movimento dialético que culmina na abolição dos opostos, ou seja, numa volta a um começo não decaído. Para Altizer, os fundamentos não dialéticos do cristianismo são evidentes e, até então, nenhuma escola teológica conseguiu aceitar o significado plenamente humano da encarnação, embora defenda ser este a essência do pensamento cristão. Portanto, para Altizer, o cristianismo deve abandonar a ideia de história sagrada do passado e, em vez de ser um movimento retroativo em direção ao começo, deve dirigir-se para frente: “portanto, o movimento progressista da repetição deve culminar na abolição de seus fundamentos originais. O Deus primordial do começo deve morrer para que a união entre o Espírito e a carne seja uma realidade possível” (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 183).

Segundo Colomer, a proclamação da morte de Deus em Nietzsche é dialética, pois o dizer não a Deus torna possível um dizer sim à existência humana, uma vez que a transcendência absoluta se torna em imanência absoluta. Para Colomer, o eterno retorno de Nietzsche converte-se na antítese dialética do Deus cristão, ou seja, “a criatura converte-se no Criador, visto que o centro está em todas as partes” (Colomer, 1972, p. 216).

A morte de Deus, para Altizer, significa que Deus morreu em Cristo. O deus do Primeiro Testamento morreu na encarnação e agora Deus está conosco através da *Kenósis*, isto é, do esvaziamento ou a imersão total do transcendente no imanente como escreveu o apóstolo Paulo a igreja de Filipos (apud Colomer, 1972, p. 208). Para Altizer, a teologia deve confessar a morte de Deus se realmente quiser sobreviver perante a história e a mesma teologia deve passar pelo transe da morte e voltar a nascer de forma dialética, abrindo-se para o presente e ao futuro, mas negando o passado (apud Colomer, 1972, p. 212). Altizer observa que é necessário que a teologia entre na terrível e angustiosa noite escura dos místicos, donde a presença de Deus já desapareceu. A teologia há de desejar a morte de Deus e a sua própria morte, como podemos ver abaixo:

Será que podemos falar de uma teologia sem Deus? No século XIX, Blake e Dostoiévski já proclamaram a que Cristo só poderia ser conhecido através da experiência da morte de Deus. Se levarmos o nosso radicalismo a sério, veremos que Hegel e Nietzsche eram pensadores cristãos conscientes da necessidade de um ateísmo teológico. Não se trata, porém, de uma teologia que conhece Deus acima de Deus ou uma divindade situada além do Deus da história e da religião. Na época em que Deus ainda estava presente na história, a compreensão mística da divindade era uma possibilidade cristã. Agora, que Deus não está mais presente entre nós, não podemos passar da concepção de Deus para a divindade. Até a “noite escura da alma” de São João da Cruz ocupa uma posição intermediária entre a presença de Deus e a união total com a divindade (apud Hamilton e Altizer, 1967, p. 163).

Compreende-se que para Altizer Deus na verdade não morreu. O que morreu foi a sua forma antiga de sê-lo, afirma Colomer (1972, p. 220). Portanto, Deus continua sendo Deus, mas, por meio da *Kenosis*, onde Deus se faz Deus em Jesus e não o contrário, isto é, não é Jesus que se faz Deus, logo, Jesus converte-se numa espécie de humanidade universal (cf. Colomer, 1972, p. 220). “O verbo há de continuar o seu caminho de auto-esvaziamento e de autonegação que permite sua negação, que permite sua encarnação no agora incessante da humanidade em marcha. E este é o verdadeiro sinal de que Deus – sempre o mesmo Deus, ainda que em formas novas – está vivo entre nós (apud Colomer, 1972, p. 226).

Para Hamilton (2011, p. 44), a morte de Deus pode significar, entre outras coisas: um modo romântico de falarmos sobre a tradicional dificuldade de ver o Espírito Santo em termos humanos; pode ser também uma advertência contra os ídolos ou divindades criadas pelo homem; poderia ser também pela impossibilidade de se atribuir a palavra existência a Deus, pois isso seria o mesmo que dizer que ele não existe. Tais hipóteses, segundo Hamilton, estão dentro dos limites da neo-ortoxia e da teologia bíblica, das quais os teólogos da morte de Deus desejam afastar-se (apud Hamilton e Altizer, 2011, p. 44).

Charles Bent (1968, p. 160) comenta um artigo de Hamilton publicado pela revista *Playboy* de 13 de agosto de 1966, *The Death of God*. Afirma que, para Hamilton, a ideia de Deus não é uma abstração, mas é um acontecimento real e concreto, um evento que em alguns causa terror e em outros causa uma sensação de libertação. Todavia, o teólogo da morte de Deus não está interessado em convencer os outros sobre tal acontecimento, mas chama a atenção para a sua própria experiência sobre tal fato. Não há nenhuma necessidade humana a que o homem deva clamar por Deus. O homem enfrenta o sofrimento imerecido e não vê nenhuma possibilidade de reconciliar a realidade do sofrimento com a bondade e com o poder de Deus (apud Bent, 1968, p. 162).

Conforme Bent (1968, p. 163), Hamilton postulou a teologia da morte de Deus porque ele mesmo a vivenciou e supôs que outros tiveram a mesma experiência, haja vista a morte de Deus ser para ele um acontecimento público e não uma experiência limitada a um pequeno número de pessoas. A suposição de Hamilton, segundo Bent (1968, p. 166), não pode, no entanto, ser limitada a sua experiência pessoal, uma vez que grande parte da humanidade hoje parece ter perdido a fé e a esperança no deus cristão. Para Hamilton, dentre alguns fatores que justificam a postulação da morte de Deus estão o progresso da ciência, a existência do mal e do sofrimento no mundo.

Para Hamilton, houve um tempo em que o louvor e a adoração eram adequados a Deus. A grande questão contra Hamilton é: Onde e como Deus morreu? Ou ainda: por que

Deus morreu? Para Hamilton, Deus morreu e continua a morrer no nosso tempo. Deus morreu em Jesus Cristo, pois a vinda do Cristo mostrou aos homens que eles não precisam mais dos deuses no velho sentido religioso. Deus morreu no século XIX e pode dizer numa linguagem de Hamilton que deus morreu agora mesmo. Portanto, para Hamilton: “Deus está morto porque o homem descobriu que Ele é desnecessário” (Bent, 1968, p. 168).

Para Hamilton, não há mais sacramentos e o cristão radical deve ser sincero consigo mesmo ao dizer não à igreja. No mundo moderno, o protestantismo deve ser visto como um movimento que se afasta de Deus e cada vez mais se aproxima do mundo. O Jesus de Hamilton não é tanto uma pessoa, como um lugar onde estar. E este lugar é o mundo dos homens imersos nos interesses e preocupações da vida. Portanto, o Jesus de Hamilton é o paradigma do comportamento humano; Jesus é mais um encontro do humanismo secular e da imagem idealizada de Jesus de Nazaré, afirma Bent (1968, p. 173).

Ser cristão para Hamilton é achar-se de um modo ou de outro sem Deus, mas com esperança. A fé, portanto, é um grito ao Deus ausente, mas um grito de esperança (apud Colomer, 1972, p. 234). A esperança em Hamilton é a espera tranquila de um Deus que se situa à margem de nossas necessidades e problemas. Durante este tempo de espera, não estará diante de nós o altar, mas um sítio que ocuparemos no mundo, na cidade. Durante a espera neste sítio, a nossa fé será definida autenticamente, uma vez que a fé e o amor são inseparáveis durante o estado de espera. Nesta espera, diferente da ortodoxia cristã, é a perda da fé que impele para o próximo, para a cidade e para o mundo. Esse sítio é não somente o lugar, mas também o caminho para Cristo e assim pode-se dizer que a saída da Igreja para o mundo é um caminho aberto para se chegar a Cristo (apud Colomer, 1968, p. 243-244).

CONCLUSÃO

Levando-se em conta o que foi tratado nesta dissertação, conclui-se que o caminho percorrido por Nietzsche, quando o assunto é a teologia cristã, foi aberto antes pelos teólogos liberais Reimarus e David Strauss. Este último foi o que significativamente chamou mais atenção de Nietzsche, pelas obras que escreveu sobre a *Vida de Jesus* e *A Nova e a Velha Fé*.

David Strauss não foi o maior e nem o primeiro a escrever sobre a vida de Jesus, todavia foi o primeiro a tratar todo o Evangelho como mito. Nietzsche leu apenas a segunda *Vida de Jesus*, de Strauss, e vinte anos após ter feito tal leitura, o filósofo referiu-se a tal livro como obra que trata de lendas de santos. Todavia, é inegável que a *Vida de Jesus* de Strauss tenha sido um caminho que Nietzsche usou para mais tarde desferir duros golpes contra a religião de seus pais. As críticas que Nietzsche fez à teologia cristã, Strauss e outros teólogos do século XIX já haviam feito também.

A primeira obra de Strauss, escrita em 1835, segundo o próprio autor, foi mais científica e menos acessível ao povo alemão de forma geral. Nessa primeira obra, Strauss deteve-se a analisar as narrativas dos evangelhos à luz dos escritos do Primeiro Testamento. Na segunda obra, de 1864, a qual Nietzsche muito provavelmente lera, Strauss faz uma análise dos Evangelhos a partir da tradição da igreja durante os anos que sucederam a escrita destas narrativas evangélicas.

Para Strauss, não houve má fé dos discípulos de Jesus quando estes narraram os acontecimentos da vida do Jesus histórico. Para tais discípulos, as narrativas foram crescendo e, conforme iam se disseminando entre o povo, foram ganhando corpo, até que chegou ao que temos registrado hoje no cânon do Segundo Testamento. Portanto, para Strauss, os Evangelhos são mais do que uma simples narrativa; eles são portadores de uma boa nova ideal, isto é, de um evangelho eterno.

Como vimos do decorrer desta dissertação, Nietzsche não foi vil no coração com a religião de seus antepassados. A crítica de Nietzsche era mais centrada na cultura da Alemanha do século XIX. Segundo Nietzsche, a barbárie é que deve ser criticada, isto é, a ausência de cultura, a qual primava pelo acúmulo de informações. Tal barbárie era mais um emaranhado de estilos e na verdade não possuía nenhum estilo próprio. Para Nietzsche, como vimos neste trabalho, cultura é “unidade de estilo artístico que atravessa todas as manifestações da vida de um povo”.

O homem que vive a barbárie, segundo Nietzsche, é o filisteu da formação e Nietzsche declara que Strauss é o típico filisteu da formação. Vimos que, apesar de Strauss ser o típico filisteu da formação, todavia ninguém como Strauss ficaria tão frustrado em ser designado como tal. Nietzsche observa que Strauss ficaria contente se fosse comparado a Lessing ou a Voltaire. Portanto, mesmo que Strauss tenha sido um escritor muito lido na Alemanha, Nietzsche o considera como escritor de um evangelho de cervejaria ou então um mau comediante e tudo o que Strauss não desejava era ser considerado um péssimo escritor.

Vimos também que Nietzsche lamenta que tantos jovens na Alemanha sejam leitores dos filisteus da formação. Para Nietzsche, quando Strauss usa o nós, é como se ele estivesse incluindo todos os leitores da Alemanha e Nietzsche diz que não poderia ficar mais frustrado se tais jovens realmente se tornassem leitores de Strauss, o que significaria colocar em risco o futuro cultural dos alemães. A crítica de Nietzsche a Strauss está centrada mais no aspecto cultural e não precisamente na teologia de Strauss. Quando Nietzsche critica a teologia de Strauss, o faz simplesmente por ser teologia e não por causa do conteúdo da mesma.

Em *Ecce Homo* (1 - *Por que eu sou tão Sensato?* §7), capítulo onde Nietzsche faz referência a Strauss, o filósofo deixa claro que fazer guerra faz parte dos seus instintos, porém ele ataca somente causas vitoriosas e quando está sozinho na luta contra tais inimigos. Assim, ele ataca apenas causas e nunca pessoas, como podemos ver abaixo:

(...) ataco somente causas vitoriosas – ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas. Segundo: ataco somente causas que não encontro aliados, em que estou só – em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me comprometesse – este é o meu critério justo de obrar. Terceiro: nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à “cultura alemã” – apanhei essa cultura em flagrante. (...) Quarto: ataco somente coisas que está excluída de qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão (...).

Observamos também que um dos motivos para a decadência da cultura alemã foi a grande autoestima que os filisteus possuíam. Segundo Nietzsche, tais filisteus, e principalmente Strauss, acreditavam ser escritores clássicos e por isso eram admirados na Alemanha. Contudo, apesar de todo este prestígio, Nietzsche conclui que Strauss não era unanimidade na Alemanha, uma vez que várias crônicas em jornais alemães publicavam inúmeras críticas ao filisteu David Strauss.

Portanto, para Nietzsche, o filisteu Strauss não é um bom escritor e nem um bom crente, pois ao mesmo tempo em que afirma que “já não somos mais cristãos”, não diz da mesma maneira que não temos mais religião. Para Nietzsche, Strauss é um filisteu fanático

que, mesmo sendo tal, ainda escreveu contra o fanatismo. Ao escrever contra o fanatismo, Strauss não deixa de ser um religioso e, segundo Nietzsche, muito mais do que isso. Mesmo que Strauss não queira ser, ele, na verdade, é fundador de uma nova religião, afirma Nietzsche.

Nietzsche, como vimos acima, expõe a religiosidade de Strauss mostrando que o pensamento teológico deste, apesar de negar a existência de um Deus pessoal, apresenta uma forma de deísmo e, por isso, segundo Nietzsche, Strauss ainda é um confessor. Todavia, como vimos acima, a crítica de Nietzsche a Strauss não se refere ao pensamento teológico do “velho” Strauss, mas na forma como Strauss escreve e por ser ele o legítimo filisteu da formação e, além do mais, o principal representante deste segmento na Alemanha do século XIX. Nietzsche parece entender que, mesmo Strauss negando a religião tradicional, ele ainda não supera a fé, por mais que ele entenda que a religião que defende seja uma nova fé, isso é uma religião que se reporta à ciência.

Sobre os filisteus da formação, concluímos que, na visão de Nietzsche, eles têm os olhos vendados e festejam a vitória da guerra franco-prussiana como se esta fosse o grande mérito da fecunda cultura da Alemanha. Todavia, este filisteu apesar de considerar-se como filho das musas, vive na condição de alienado, isto é, iludido com a sua própria condição e, por isso, nega ser um filisteu da formação. Para Nietzsche, o filistinismo nunca é uma cultura, nem mesmo uma má cultura.

Nietzsche reconhece que procurou em Strauss encontrar um bom escritor, mas foi decepcionado em ver que Strauss, como todo o filisteu, não se preocupa em escrever conforme as normas da gramática alemã e, por isso, como todo filisteu, é um mau escritor. Por isso, a crítica de Nietzsche a Strauss foi intensa pelo que este representava para a cultura humana do século XIX. Strauss era leitura quase obrigatória para os jovens alemães de sua época e Nietzsche, como jovem intelectual, também não escapou de ser um fruto de seu tempo.

Sobre a moralidade da teologia cristã, Nietzsche observa que tal senso moral teve seu início no período socrático-platônico e como ápice o cristianismo, especificamente com o judeu Paulo de Tarso. Para Nietzsche, o verdadeiro fundador do Cristianismo foi Saulo de Tarso, mais tarde chamado de Paulo. Nietzsche parece desconsiderar a tradição cristã muito forte em Jerusalém pelos seguidores de Jesus, a qual demonstrou sua força 15 anos mais tarde no primeiro Concílio da Igreja, em Jerusalém.

Não podemos discordar de Nietzsche sobre a importância de Paulo para a religião cristã. Todavia, é um exagero considerar que sem a teologia de Paulo não haveria

cristianismo. Da mesma forma, não se pode concordar com David Strauss, quando este afirma que as narrativas evangélicas foram deturpadas durante a transmissão oral a tal ponto de que 30 anos após a morte de Jesus elas tenham sido modificadas deixando de tal forma que o Jesus histórico tornou-se irreconhecível no que diz respeito ao período que o mesmo exerceu seu ministério na Palestina.

Não se pode negar certo embelezamento nos escritos sagrados, mas, por outro lado, não é possível explicar narrativas de fé à luz da ciência como fizera Strauss. A contribuição de Strauss não foi somente a Nietzsche, como sendo o desbravador de um caminho até então impenetrável devido à forte segurança armada da teologia ortodoxa disseminada ao longo da história da Igreja. Strauss é um precursor daquilo que nem mesmo a Reforma Protestante pode fazer, ou seja, não somente abrir o estudo da bíblia para o povo, mas permitir que a Bíblia se tornasse objeto da ciência. Mesmo que a fé não esteja nos limites da razão, como afirmara Kant, pois é algo metafísico, os escritos sagrados por sua vez estão localizados dentro do espaço e do tempo e por isso são objetos da pesquisa científica.

Assim como a teologia de Strauss serviu como abertura de um caminho, o qual Nietzsche iria trilhar mais tarde quando fazia suas próprias críticas à teologia e tradição cristã, principalmente a David Strauss, enquanto representante do filisteísmo do século XIX, a quebra de paradigmas feita pelos teólogos do século XIX e depois por Nietzsche abriu caminho para que os teólogos do século XX, tais como Rudolf Bultmann, Paul Tillich, e Karl Barth fizessem da teologia um objeto da ciência. Vimos também surgir no século XX os teólogos da morte de Deus, os quais foram tratados no terceiro capítulo deste trabalho.

A morte de Deus foi o grande acontecimento do século XIX o qual teve a contribuição do cientificismo que neste século crescia em larga escala. Todavia, segundo Mauro Araújo de Sousa (2015, p. 44), o cientificismo não soube livrar-se da “sombra de Deus” e desta forma tornou-se também mais um artigo de fé, muito criticado pelos estudiosos. Sousa (2015, p. 46) observa que, para Nietzsche, toda ideia de um deus cultuado com sacrifícios teve sua origem num sentimento de terror imaginário, por isso Nietzsche defende que o homem seja forte e livre diante do trágico, afastando-se da religião do medo, uma vez que foi o medo que engendrou a existência desse tipo de deus. Para Sousa, até mesmo o Deus do Primeiro Testamento é conhecido como o “Senhor dos Exércitos”, por isso sempre foi temido, não só pelo judaísmo como também pelo cristianismo.

A institucionalização das religiões deu a elas e ao Estado o controle sobre as pessoas e estas, por sua vez, perderam seu poder de criadores e submeteram-se aos valores

estabelecidos. Portanto, Estado e Igreja tornam-se, para Nietzsche, formadores de rebanho (Sousa, 2015, p. 46-47).

Nietzsche viu que a metafísica se institucionalizou, agora como religião, mais precisamente a religião cristã. Então, segundo Sousa (2015, p. 50), a religião para Nietzsche é um novo *religare*, não mais o *religare* permeado de um dualismo onde a vida do além é mais importante que o aquém. A religião pressupõe a supressão da moral tradicional, principalmente dos valores e da moral cristã. O *Übermensch* (além-do-homem) é agora um novo tipo humano, o qual não tem mais necessidade de compaixão. O novo *religare* se apresenta com disciplina suficiente para que o humano seja livre, envolvido numa religião de imanência, uma vez que a transcendência acontece aqui mesmo, sem que seja necessário o Transcendente. Zaratustra seria o arauto do *Übermensch*.

A teologia da morte de Deus teve a influência direta do pensamento de Nietzsche, uma vez que foi o referido filósofo que anunciou a “morte de Deus” e seu brado ecoou no século XIX e entrou para a história. O brado de Nietzsche não somente causou alvoroço na filosofia, mas também na teologia que ouvira falar de tal deicídio por meio do homem louco de Nietzsche.

Apesar de haver muitos teólogos da morte de Deus, optou-se por dar mais ênfase a Altizer e Hamilton porque eles são considerados os mais radicais. Nas palavras de Colomer, “a teologia radical apareceu entre nós como uma espécie de nave espacial conduzida por uns seres estranhos que vinham literalmente de outro mundo” (apud Colomer, 1972, p. 13). Apesar do grande impacto coletivo que tal teologia causou, mesmo que no inconsciente coletivo dos americanos e depois do mundo, pode-se dizer, por outro lado, que tal pensamento não saiu do meio acadêmico, uma vez que os americanos ainda continuam cristãos. Por outro lado, se diretamente não houve uma influência nas massas, indiretamente pode-se dizer que a teologia do final do século XX e início do século XXI já não é a mesma teologia ortodoxa da tradição cristã.

Altizer viu na morte de Deus um acontecimento a ser celebrado, o qual só os cristãos podem anunciar, enquanto Hamilton vê o mesmo acontecimento com certa angústia e por isso espera pelo deus que há de vir. Para Altizer, o fenômeno religioso enquanto misticismo, foi para ele o ponto central de estudo, enquanto discípulo de Mircea Eliade. Para Altizer, o paraíso perdido não pode mais ser recuperado e esse teria sido o erro do cristianismo ao tentar recuperá-lo na pessoa e ressurreição de Jesus. Segundo Altizer, o erro do cristianismo foi tentar tirar Jesus do mundo ao interpretar o milagre da ressurreição. Para Altizer, no entanto, a

encarnação do Cristo nega a transcendência e decreta a retirada do Deus do Primeiro Testamento do mundo (apud Bishop, 1969, p.125).

Concluimos que os teólogos da morte de Deus não seguiram o mesmo caminho de Nietzsche visto em *A Gaia Ciência* e em *Assim Falou Zaratustra*, uma vez que os referidos teólogos continuaram sendo cristãos, mesmo que não aos moldes da teologia cristã ortodoxa. Todavia, sem Nietzsche, não sabemos se teria havido tal teologia, uma vez que as bases para tal pensamento surgiram a partir do pensamento nietzschiano o qual tornou possível a proposição “teologia da morte de Deus”.

Em Nietzsche, observamos também que não há espaço para o dualismo platônico-cristão. A vida se realiza no aqui e no agora. Tal realização se concretiza com o surgimento do *Übermensch*. Ele não é um além-do-homem, mas o homem que se supera a si mesmo. Num certo sentido, ele também é deus, porque é vontade de potência e também criador de uma nova cultura. Em *Assim Falou Zaratustra*, com o advento do *Übermensch*, Nietzsche expõe a morte de Deus.

A importância de Nietzsche para a teologia enquanto teologia acadêmica resultou na enorme gama de teólogos que ao longo do Século XX debruçaram-se sobre os livros de Nietzsche, ora para entendê-lo e classificá-lo como um cristão, ora para defini-lo como o maior inimigo do cristianismo durante toda a história deste.

Não é possível afirmar em hipótese alguma o lado religioso de Nietzsche e também não é objetivo desta dissertação, mas foi visto durante esta pesquisa que a teologia cristã fez parte da formação e dos escritos deste filósofo, mesmo que na maior parte como objeto de crítica. Concluimos também que, para Nietzsche, o grande problema não é a teologia, mas a cultura na qual esta teologia está inserida. Para Nietzsche, a teologia de Strauss não teria nenhum sentido se ela não estivesse unida à cultura da Alemanha do século XIX.

O movimento cultural da Alemanha só foi possível por causa da Reforma Protestante e, sem ela, provavelmente Nietzsche teria sido outro filósofo, uma vez que todo pensador em certo sentido é fruto de seu tempo. A Reforma Protestante, além de política, teológica, também foi cultural, pois a Bíblia pode desde então ser interpretado não somente pelo clero, mas também pelos leigos. A desmistificação de que a ciência tinha que ser aferida pela interpretação da Bíblia, isto é, da Igreja, abriu caminho também para que os dogmas apregoados pela Igreja durante séculos pudessem ser também questionados e isso foi exatamente o que foi feito pelos teólogos protestantes do século XIX e depois por Nietzsche, o qual abriu o caminho para a teologia da morte de Deus, explanada no terceiro capítulo desta dissertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, R.M. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ALTIZER, T.J.J.; HAMILTON, W. **A morte de Deus**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra LTDA, 1967.
- ARALDÍ, C.L. **Nilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial: Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.
- BARBUY, B.S. **Nietzsche e o Cristianismo**. São Paulo: GRD, 2005.
- BENT, C. **O movimento da morte de Deus**. Lisboa: Moraes Editores, 1968.
- BISHOP, J. **Os teólogos da morte de Deus**. São Paulo: Editora Herder, 1969.
- CABRAL, A.M. **Nilismo e hierofania**: Uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão, volume 1. Rio de Janeiro: Mauad X : Faperj, 2014.
- COLOMER, E. **A morte de Deus**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1972.
- CONSTANZA, J.R.S. **As raízes históricas do liberalismo**. In: FIDES REFORMATA X, Nº 1 (2005): 79-99, p. 86). Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_X__2005__1/jose.pdf. Acesso em: 04, abril, 2017.
- GEN. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & veredas).
- HATAB, L.J. **Genealogia da moral de Nietzsche**. São Paulo: Madras, 2010.
- JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LIMA, J.S. *As Máscaras de Dioniso - Filosofia e Tragédia em Nietzsche*, Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- MARTON, S. **Nietzsche a transvaloração dos valores**, São Paulo: Editora Moderna, 1996.

MOURA, C.R. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins fontes, 2014.

NIETZSCHE, F. A visão dionisíaca do mundo. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Maria C. dos Santos de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Correspondência IV Enero 1880 – Diciembre 1884**. *Traducción, introducción, notas y apêndices* de Marco Parmeggiani. Editorial Trotta, 2010.

_____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Obras Completas. Volumen I**. Madrid: Escritos de Juventud, 2011.

_____. **Untimely Meditations**. New York: Cambridge University Press, 2007.

PASCHOAL, A.E. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. **Rev. Filos.**, Aurora, Curitiba, v. 28, n. 44, p. 633-652, maio/ago. 2016.

REGINA, U. David Friedrich Strauss: A interpretação mitológica da vida de Jesus. In: **Cristo na Filosofia Contemporânea**. Vol. I: De Kant a Nietzsche. São Paulo: Paulus, 2003.

SANDERS, E.P. **La figura histórica de Jesus**. Espanha: Estella, 2005.

SCHIAVO L. **Anjos e messias**. São Paulo: Paulinas, 2006.

SCHWEITZER, A. **A Busca do Jesus histórico**. São Paulo: Cristã Novo Século, 2003.

SHIFFERS, Norbert. Deus está morto. In: **Nietzsche e o Cristianismo**. São Paulo: editora, 1985.

SOUSA, M.A. **Religião em Nietzsche**: Eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar. São Paulo: Paulus, 2015.

STRAUSS, D.F. **The life of Jesus, Critically Examined**. London: Swan Sonnenschein & Co. New York: Macmillan & Co, 1892.

_____ . **A velha e a nova fé**. Lisboa: Antiga Casa Bertrand, “s.d.”.

_____ . **Nova vida de Jesus, Vol. I e II**. Porto: Livraria Chardon, 1907.

THEISSEN, G.; MERZ, A. **O Jesus histórico**. São Paulo: Loyola, 2004.

VALADIER, P. **Nietzsche Y la critica del Cristianismo**. Madrid: Ediciones Cristandad, S. L., 1982.

VAHANIAN, G. **La muerte de Dios**. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1968.

WOODWARD, A. **Nietzscheanismo**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2016.

WOTLING, P. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ZILLES, U. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paullus, 1991.