



# A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche

## *The figure of Jesus in the writings of Nietzsche*

**Antonio Edmilson Paschoal\***

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil

---

### Resumo

O objetivo deste artigo é apontar algumas peculiaridades do papel desempenhado pela figura de Jesus nos escritos de Nietzsche, especialmente em duas passagens em que o *tipo redentor* tem lugar com traços claramente opostos. Na primeira, em *Para a genealogia da moral*, ele aparece como um instrumento de vingança da moral do ressentimento e, na segunda, em *O Anticristo*, ele surge justamente para traduzir um modo de agir oposto ao ressentimento e à sede de vingança. Frente a tal antinomia, pretendemos mostrar, primeiro, que a figura do redentor, presente nessas passagens, não remete a um conceito unívoco, válido para toda a obra do filósofo, mas ganha diferentes contornos conforme o contexto no qual está inserido e, segundo, que é possível uma convergência dessas passagens tendo em vista o tema do ressentimento e a crítica de Nietzsche ao cristianismo que não se aplica, necessariamente, ao redentor.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Jesus. Crítica ao Cristianismo. Ressentimento. O Anticristo. Genealogia da moral.

---

\* AEP: Doutor em filosofia, e-mail: antonio.paschoal@yahoo.com.br

## **Abstract**

*The purpose of this article is to point out some peculiarities of the role played by the figure of Jesus in the writings of Nietzsche, especially in two passages in which the redeemer type takes place with clearly opposing traits. At first, in the Genealogy of Morals, he appears as a instrument of revenge of the moral of the resentment and the second in The Antichrist, he comes just to translate a way of acting opposite to resentment and revenge. Faced with such antinomy, we intend to show, first, that the figure of the Redeemer, present in these passages does not refer to a univocal concept, valid for the whole of the philosopher work but earn different contours as the context in which it is inserted, and second, it is possible the convergence of these passages in view of the theme of resentment and criticism of Nietzsche Christianity that does not apply necessarily to the redeemer.*

**Keywords:** Nietzsche. Jesus. Critique of Christianity. Antichrist. Genealogy of Morals.

---

*Jesus disse a seus judeus: "A lei era para os servos – amem a Deus como eu o amo, como seu filho! Que nos importa a moral, a nós, filhos de Deus!". – (ABM 164)*

## **Introdução**

Este artigo coloca em relevo, de forma introdutória, um dos aspectos mais intrincados da filosofia de Nietzsche, que é a sua relação com o fenômeno religioso e em especial com a religião preponderante na cultura ocidental, o Cristianismo. Uma relação inevitável pelo simples fato de que a religião cristã se encontra nas bases da moral criticada por ele<sup>1</sup>. Inevitável também porque foi no âmbito daquela religião que Nietzsche nasceu, foi criado, educado e formado, no sentido mais rigoroso do termo. O que torna sua abordagem da religião cristã, conquanto crítica – pois ele entende que a moral derivada dela não seria

---

<sup>1</sup> Vale ressaltar que o cristianismo não desperta tanto o interesse de Nietzsche por seu caráter teológico, mas especialmente enquanto um fenômeno moral.

---

produtora de um tipo de homem marcado não pela exuberância, mas, ao contrário, pela alcinha do rebanho — o produto de um herdeiro dessa tradição religiosa e que se encontra necessariamente atado a ela. Atado ao ponto de designar a si mesmo por meio da insígnia usada por Pilatos para referir-se a Jesus: “*Ecce homo*”, título de seu derradeiro livro, supostamente autobiográfico.

Tendo em vista, porém, o emaranhado de formas que seu embate com o cristianismo assume ao longo dos seus escritos e também a amplitude desse embate, optamos por considerar um aspecto isolado dele, mas que é extremamente útil para a compreensão daquele universo amplo e complexo. Trata-se do modo como vem a lume a figura de Jesus nos escritos de Nietzsche, em especial em duas passagens nas quais ela desempenha papéis opostos frente a um tema central de sua crítica à moral: o do ressentimento. Não se trata, contudo, de mostrar uma doutrina coerente e válida para toda a obra do filósofo, que corresponderia, quiçá, à sua posição pessoal no debate sobre a figura de Jesus em andamento em seu tempo. Antes, o objetivo buscado é indicar a proficuidade de tal figura para as construções argumentativas de Nietzsche, em especial pela riqueza expressiva que ela possui, a qual é particularmente útil para caracterizar o *mal-entendido* verificado na origem daquela moral que ele critica. Para atendermos a esse objetivo, a primeira passagem a ser tomada para análise encontra-se na *Genealogia da moral* (GM I 8)<sup>2</sup>, num texto em que o *tipo redentor* é apresentado como parte da estratégia de domínio da moral do ressentimento, marcada pela sede de vingança. A segunda encontra-se em *O Anticristo* (27 a 35), quando ele é associado à ideia de inocência e, por decorrência, desvinculado de qualquer forma de ressentimento.

A correlação entre essas duas passagens, pode ser estabelecida, segundo nossa hipótese, considerando inicialmente a diferença entre a figura de Jesus ligada ao cristianismo, quando é designada preferencialmente pelo nome *Cristo* e por sua relação com Paulo, o apóstolo da

---

<sup>2</sup> Para as citações das obras de Nietzsche serão utilizadas siglas já padronizadas seguidas da indicação da parte ou do aforismo, conforme o caso. As traduções utilizadas serão as de Paulo César de Souza, acrescentando-se a indicação de “tradução modificada” quando for o caso.

vingança, e aquela que ganha forma a partir da seção 28 de *O Anticristo*, referida como o *tipo psicológico do redentor*, e o modo como o cristianismo primitivo necessitou da primeira e não teve olhos para a segunda.

O pressuposto para essa investigação consiste em observar a sutileza de certas variações conceituais verificadas no interior da filosofia de Nietzsche, bem como o papel desempenhado por algumas figuras, tipos e personagens em sua obra. O que deverá permitir uma compreensão das mudanças em relação à figura de Jesus e do papel que ela exerce no interior dos escritos do filósofo. De fato, e especialmente nesse caso, o cuidado com as transformações conceituais torna-se um pré-requisito indispensável, pois o uso de certos conceitos e tipos em algumas passagens não tem, por pressuposto, uma validade deles para além daquelas passagens e da trama que ali se desenrola. Antes, eles surgem para satisfazer propósitos pontuais do texto, a partir de certas escolhas do filósofo ao construir sua argumentação a cada momento.

Tendo em vista o objetivo proposto e também esse cuidado metodológico com a dinâmica interna dos textos de Nietzsche, passamos a uma análise que compreenderá: uma breve retomada da noção de tipos e, em especial, de tipos psicológicos na filosofia de Nietzsche; uma apreciação detalhada das passagens da *Genealogia* e de *O Anticristo* em questão; e por fim, uma retomada dos fatores que implicaram na apropriação do redentor para fins aparentemente estranhos aos que ele se propunha, como o ponto de convergência das duas passagens.

## Tipos psicológicos e o tipo redentor

Um tipo psicológico é um recurso utilizado por Nietzsche, ao modo de uma obra de arte, para tornar possível a descrição de um fenômeno, um estado de coisas ou, mais propriamente, de uma configuração psicológica que, mesmo sendo fluida ganha uma certa estabilidade no interior de uma construção argumentativa<sup>3</sup>. Para além da intenção de expressar uma fidelidade entre a imagem produzida e

<sup>3</sup> Cf.: PASCHOAL, 2010, p. 213-215.

a *realidade* que a inspira, portanto, um tipo é um recurso que permite ao filósofo colocar em relevo os aspectos visados por ele em sua argumentação ou, ainda, apontar modelos desejados ou não por ele, como é o caso da pergunta feita em AC 3: “qual tipo de homem se deve cultivar[?]” que obtém como resposta: o oposto ao tipo caracterizado como “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem”.

Se a arte de conferir formas é algo que se encontra no mundo em geral, onde se verifica “uma fascinante riqueza de tipos” (CI, Moral..., 6) num opulento jogo de figuras que se alternam constantemente, no universo humano é o artista aquele que melhor traduz a arte de dar formas, caracterizar e estilizar, condensando características e traços em sua criação. Atuando como um artista, portanto, Nietzsche se especializa em traçar figuras que vão aparecendo no decorrer de sua obra, tais como o “animal de rebanho”, em oposição ao animal de rapina” (GM I 11), ou ainda o “homem do ressentimento” em oposição ao “homem nobre” (GM I 10). Essa criatividade de artista, contudo, no caso de Nietzsche, não possui uma finalidade em si mesma, mas é um meio, um instrumento ou, melhor, um recurso de linguagem utilizado por ele, visto que o seu objetivo final não é a descrição de tipos como se fossem imagens a serem expostas em uma galeria, mas a comunicação permitida por aquele recurso.

Se em alguns momentos os tipos psicológicos são criados pelo filósofo a partir de traços reunidos quase aleatoriamente, como se tem no exemplo do tipo “animal de rebanho”, em outros, a criação se faz a partir de figuras históricas já estilizadas ou que ele próprio estiliza acentuando certas características, conforme os interesses inerentes à tessitura de suas obras. Isso é o que verificamos, por exemplo, no modo como ele se refere a Júlio César, apontando-o como o “tipo mais belo” no conjunto dos “mais elevados tipos de homens livres” (CI, Incursões..., 38). É o que verificamos igualmente no uso feito por ele de Napoleão (CI, Incursões..., 44) e também de Goethe (CI, Incursões..., 49), que permitem a ele evidenciar o ideal contrário ao homem padronizado, o qual se desdobraria necessariamente da moral e da cultura moderna. Considerando em especial essa oposição entre o peculiar e o padronizado, a figura de Goethe se mostraria extremamente produtiva na medida em que a ela

se veicula a ideia de um tipo que afirma em si os seus traços peculiares, como o resultado de uma atenção sobre si mesmo. Seu oposto, aquele no qual não se acentuam os traços particulares, mas o que é comum, é designado como o “tipo chinês” (CI, *Incursoes...*, 40), que tem a seu favor não as peculiaridades individuais, mas o *grande número*. Também para referir-se à predileção por aquilo que é comum, Nietzsche recorre frequentemente ao “tipo Kant”, num exemplo em que a hipérbole não é feita a partir do personagem, mas do seu pensamento, o qual teria por pressuposto, segundo Nietzsche, que todos os homens possuem traços comuns e, em especial, faculdades comuns, permitindo o estabelecimento de princípios comuns que, no seu extremo, chegaria a uma moral universal (ABM 11). Ainda como um tipo psicológico, Kant é tomado também para traduzir a ideia de um *filósofo* que não se ocuparia propriamente com a criação de valores, mas exerceria uma função próxima à do homem de ciência, uma função designada por Nietzsche por meio da expressão “trabalhador filosófico” (ABM 211). Como modo de expressão, portanto, para uma função que não seria própria ao filósofo, motivo pelo qual Kant é designado também como “funcionário público” e, mais propriamente, como o “funcionário público da coisa-em-si” (CI, *Incursoes...*, 29)<sup>4</sup>.

Além de Kant, Wagner também faz parte do repertório das figuras utilizadas por Nietzsche em seus escritos, cujas formas extrapolam, ao certo, os traços dos personagens históricos. Wagner, especialmente, não corresponde apenas à ideia de um tipo psicológico, mas é tomado como um “caso exemplar” para designar a *décadence* (CW, Prólogo) criticada pelo filósofo como característica marcante da modernidade. Wagner corresponderia, nesse sentido, a uma “poderosa lente de aumento” utilizada para “tornar visível um estado de miséria geral, porém, dissimulado, pouco palpável” (EH, Por que sou tão sábio, 7).

Como parte desse conjunto, e exercendo um fascínio especial sobre Nietzsche, o *tipo Jesus* (AC 29) também é um arquétipo derivado do personagem histórico, mas que o suplanta e é explorado pelo filósofo

<sup>4</sup> Exploramos de um modo mais pormenorizado algumas das diferentes utilizações de Kant por Nietzsche em: “Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral” (PASCHOAL, 2009).

sem um compromisso, por exemplo, com o papel conferido a ele no interior da religião cristã. Considerado, assim, como um produto saído das mãos de um artista, o *tipo jesus*, ou o *tipo redentor* ocupa um lugar de destaque nos escritos de Nietzsche por sua riqueza expressiva. Mais ainda, é possível afirmar que, com a figura de Jesus, o filósofo-artista atinge o ápice da sua arte da tipificação, pois, não constrói o tipo apenas como uma derivação feita a partir da figura histórica, mas, em alguns momentos, deixa de lado o personagem histórico para se ocupar de traços psicológicos que seriam, a princípio, opostos ao personagem. O que permite a ele ultrapassar não apenas o personagem, mas aquilo que já foi extraído dele em tentativas anteriores.

### **O tipo redentor na primeira dissertação da Genealogia da moral**

Na *Genealogia da moral*, o termo “redentor” aparece em associação com a figura de Jesus na primeira dissertação, quando o filósofo expõe uma *transvaloração* dos valores nobres apontada por ele na história do Ocidente e, que apresentaria dois momentos relevantes. O primeiro corresponderia à reinterpretação dos juízos de valor bom e ruim das antigas aristocracias guerreiras pelas aristocracias sacerdotais, e o segundo à proliferação do novo modo de valoração para além dos horizontes religiosos.

No primeiro momento dessa *transvaloração*, Nietzsche aponta uma mudança no significado do juízo de valor “bom”, que no âmbito da interpretação aristocrático-guerreira corresponderia aos fortes e aptos para o combate (GM I 5) em oposição ao “covarde” e que, para a nova aristocracia, a sacerdotal, passaria a designar os “puros” em oposição aos “impuros” — com ênfase naquilo que é próprio a uma natureza *antisensualista* e marcada não pela disposição para o combate aberto, mas pelos subterfúgios e pela sede de vingança.

O segundo momento dessa *transvaloração* corresponde à entrada em cena de um personagem, inicialmente passivo, acaba tornando-se um agente determinante nesse processo. Trata-se do escravo, ou, da noção de escravo que se configura como antípoda à de nobreza, ou,

em termos mais específicos, do modo de valoração designado como “a grande política da vingança” (GM I 8). Aquela *transvaloração* teria se tornado um fato quando os escravos, leia-se “o próprio ressentimento”, assume um papel decisivo nesse processo e se torna “criador de valores”. Uma forma de valorar que tem como ponto de partida, segundo Nietzsche, o “não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’”, entendido como um “inimigo mau”, a partir do qual, por contraste, o homem dessa moral elaboraria a si mesmo como um “bom” (GM I 10), se ocupando preferencialmente, contudo, daquele inimigo mau. A prevalência de tal forma de valoração terá como ponto de partida, em termos culturais, aquilo que Nietzsche chama de “revolta dos escravos na moral” (GM I 7). Um conceito formulado pelo filósofo tendo em vista antigas aristocracias, mas que se deixa apreender de um modo especial na história do povo judeu,<sup>5</sup> que se desdobraria a partir de uma aristocracia, passando pela escravidão e seguiria com a retomada da liberdade sem, contudo, abandonar o modo de valorar escravo.<sup>6</sup> Uma forma de valoração que, segundo o filósofo, se encontraria no início do cristianismo e, por decorrência, se tornaria um fenômeno relativo ao Ocidente em seu conjunto.

É nesse contexto, de uma revolta escrava na moral e como uma estratégia de domínio não de um povo, mas de uma determinada forma de valoração oposta à forma nobre de valorar, que aparece na *Genealogia da moral* a figura no “redentor”. Referindo-se a “esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse “redentor” portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores”, Nietzsche apresenta uma série de perguntas:

Não seria ele a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? Não teria Israel alcançado por via desse “redentor”, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel a derradeira meta

<sup>5</sup> Também em *Além de bom e mau*, 195 e em *O Anticristo*, conforme veremos adiante, na seção 27.

<sup>6</sup> A principal fonte de Nietzsche para essa leitura da história de Israel é o trabalho de historiográfico de Julius WELLHAUSENS sobre o povo judeu intitulado: *Zur Geschichte Israels*, publicado em Berlim, no ano de 1883. Cf. STEGMAIER, 1994, p. 109 e SOMMER, 2000, p. 259 ss.



de sua sublime ânsia de vingança? Não seria próprio da ciência oculta de uma realmente grande política da vingança, de uma vingança longividente, subterrânea, de passos lentos e premeditados, o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para que o “mundo inteiro”, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca? E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca mais perigosa? Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da “cruz sagrada”, aquele aterrador paradoxo de um “Deus na cruz” aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus *para salvação do homem*? Certo é, quando menos, que *sub hoc signo* [sob este signo], com sua vingança e sua transvaloração dos valores Israel sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres* (GM I 8).

Com tais questionamentos e com as conclusões ao final do texto, evidencia-se que, para Nietzsche, no interior de tal interpretação, a figura histórica de Jesus de Nazaré não corresponderia a uma mudança ou qualquer oposição de fato em relação àquela *transvaloração* em curso. Antes, o “redentor” seria um *signo* para aquele movimento, tendo se tornado uma parte privilegiada de uma estratégia de domínio do modo escravo de valorar que, em grande parte graças a ele, teria triunfado e se tornado hegemônica “sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais mais nobres” (GM I 8).

É importante lembrar que, nessa dissertação, as afirmações sobre o judaísmo não correspondem a uma avaliação do filósofo sobre o povo judeu. Antes, elas fazem parte de uma estratégia argumentativa que não diz respeito a um povo em particular, mas à cultura ocidental como um todo. Do mesmo modo, as afirmações sobre Jesus não traduzem o que seria a opinião geral do filósofo sobre o redentor. Antes, elas aparecem como signos de comunicação, reunidos no intuito de explicar como se tornou possível aquela hegemonia. No geral, nesse período, Nietzsche parece ter uma posição ambivalente em relação à figura de Jesus, como se pode observar tomando-se, por exemplo, o aforismo 60 de *Além de bom e mau*, quando ele afirma que o amor aos homens por vontade de Deus “foi até agora o sentimento mais nobre

e mais remoto alcançado entre os homens” (ABM 60). Uma afirmação que aponta claramente num sentido oposto à interpretação verificada na primeira dissertação da *Genealogia*, segundo a qual o amor associado à figura de Jesus teria brotado do ódio e da sede de vingança (GM I 8). Essa aparente ambivalência se mantém também em *O Anticristo*, quando, porém, os elementos que permitem ao filósofo extrair conclusões diferentes do mesmo fenômeno tornam-se mais claros.

### Figuras do redentor em *O Anticristo*

Em *O Anticristo*, a figura do redentor aparece de um modo muito evidenciado em duas passagens, a primeira nas seções 26 e 27 e a segunda nas seções 28 a 35. Nessas passagens, contudo, a despeito da proximidade entre elas, o papel desempenhado pelo redentor é bem diferente, assim como a sua construção do personagem que se tem nelas. No primeiro caso, muito próximo do que se verifica na *Genealogia da moral*, Jesus é vinculado à história de Israel e do cristianismo como uma *isca* utilizada pela moral dominante para aumentar e expandir seu poder. No segundo, ele ganha contornos de um tipo cujo delineamento não se faz a partir de um olhar sobre a história, sobre o Jesus “de Nazaré” (GM I 8), mas sobre a psicologia do redentor, e o papel que exerce na argumentação de Nietzsche é totalmente diferente daquela verificada nos casos anteriores.

Os traços do redentor, encontrados nas seções 26 e 27, de *O Anticristo*, dizem respeito mais uma vez ao personagem que têm lugar no desdobramento da história de Israel<sup>7</sup>. Como fizera na *Genealogia*, Nietzsche aborda a *revolta dos escravos na moral*, porém, agora, sem recuar até antigas aristocracias guerreiras, mas ao modo de valorização natural, verificado no início da história de Israel e que seria reinterpretado e vinculado a uma “causalidade *antinatural*” (AC 25) pelo sacerdote que toma os antigos valores, assim como a própria história de Israel, como “alavancas de poder” (AC 26) e os interpreta sob a ótica da culpa

<sup>7</sup> Nietzsche retoma a leitura da história de Israel feita por Julius Wellhausens (1883).

e do pecado. Nesse momento, o foco de Nietzsche se volta especialmente para a passagem desse predomínio da casta judaico-sacerdotal para o cristianismo.

Nessa história, e tendo em vista essa conexão entre o cristianismo nascente e o judaísmo em fase decadencial, a figura de Jesus ganha destaque, segundo Nietzsche, como expressão de um “pequeno movimento rebelde” (AC 27) que, embora se oponha à estrutura eclesial construída em torno dos sacerdotes, não deixa de corresponder ao mesmo instinto promovido pela *antinaturalização* dos valores primitivos da sociedade judaica. A peculiaridade conferida à figura de Jesus, neste momento, é de preencher a lacuna aberta pela recusa verificada em relação à figura do sacerdote. O redentor entraria em cena, portanto, no momento em que “o instinto judeu”, traduzido como o “instinto sacerdotal [...] não suporta o sacerdote como realidade”, e o faz não para reverter aquele movimento decadencial, mas para reforçá-lo *mais uma vez*.

Jesus é apresentado, então, como uma forma “ainda mais subtraída de existência” (AC 27) do que a sacerdotal e é tomado, por Nietzsche, como o personagem histórico que teria levado a cabo uma rebelião contra a religião judaica e, em última instância, dado início ao cristianismo. Considerado do ponto de vista daquela rebelião, Jesus não encerraria mais do que um “mal-entendido”, pois o movimento impetrado por ele teria se voltado contra a “a hierarquia da sociedade [judaica] — não contra a sua corrupção”. No âmbito dessa interpretação ganha plausibilidade o desfecho na cruz, como um criminoso político, daquele “mal-entendido”, do “santo anarquista” que teria sido *Jesus Cristo*.

O *tipo Jesus* encontrado a partir da seção 28 de *O Anticristo*, porém, é bem diferente desse personagem histórico, assim como é diferente a interpretação acerca de sua vida e de sua morte. Ali se delineia 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*.

O afastamento em relação à figura histórica de Jesus, parece retomar, como seu suporte teórico, a leitura realizada por Nietzsche em sua

juventude do primeiro livro de Strauss, *A vida de Jesus*<sup>8</sup>, o qual defende a tese da insustentabilidade histórica da interpretação de Jesus como o messias<sup>9</sup>. Assim, a ausência de quaisquer outros documentos seria o motivo pelo qual Nietzsche teria abandonado a metodologia histórica, preferindo a investigação de traços psicológicos do redentor. Uma investigação que o levará a resultados totalmente diferentes daqueles aos quais fora conduzido pelo estudo histórico, estampando no horizonte que Jesus não realizaria suas ações tendo em vista aquele embate político e muito menos se entenderia como representante de uma das facções envolvidas nele.

Diferentemente de outras interpretações dos evangelhos, que igualmente poderiam ser chamadas de psicológicas, como é o caso da conhecida interpretação de Renan, a qual compreende a figura de Jesus a partir dos conceitos de “gênio” e de “herói” (AC 29)<sup>10</sup>, Nietzsche aponta nos evangelhos justamente um instinto contrário de “todo pelejar de todo sentir-se-em-luta”. Citando Mateus, 5, 39: “não resista ao mal”, como a frase mais profunda dos evangelhos e sua possível chave de leitura, ele afirma que ali a incapacidade de resistência torna-se moral, e que a beatitude se encontra não no enfrentamento, mas “na paz, na brandura, no não *poder* ser inimigo” (AC 29). Diferente, portanto, de qualquer engajamento beligerante, a “boa nova” significaria, antes, que “a vida verdadeira, a vida eterna foi encontrada” e se traduziria, em última instância, como uma “vida no amor” vivida entre “filhos de Deus” (AC 29).

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

<sup>8</sup> O livro *A vida de Jesus*, publicado entre 1835-1836 foi lido por Nietzsche aos 20 anos de idade e mantido por ele como expressão do “autêntico gênio strausseano” (CE I, 10) mesmo no momento em que ele critica duramente o teólogo em sua *Primeira Consideração Extemporânea*, que tem por alvo o livro de 1872 de Strauss intitulado *A velha e a nova fé*.

<sup>9</sup> Apesar de apresentar a hipótese de que os seguidores de Jesus teriam atribuído a ele uma ascendência davídica para justificar a sua associação à figura do messias (1860, p. 92ss), Strauss afirma que o próprio “Jesus manteve e expressou a convicção de que ele era o messias; isso é um fato indiscutível” (1860, p. 296). O que revela um ponto importante do afastamento de Nietzsche em relação a Strauss.

<sup>10</sup> Conferir a respeito: CHAVES & SENA, 2008.

ele a melhor tradução para o tipo psicológico de Jesus é feita pelo termo “idiota”, ao modo como foi cunhado por Dostoiévski (2002), e que é retomado por Nietzsche em associação com suas leituras de Charles Féré<sup>11</sup>. 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)<sup>12</sup>.

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”<sup>13</sup>, 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”.

<sup>11</sup> Conferir: SENA, 2013.

<sup>12</sup> Ao adentar no texto de Nietzsche, o conceito de *idiota* passa a apresentar certas peculiaridades que não se encontram no romancista russo (DOISTOIÉVSKI, 2000), mesclado com o correlato grego do homem que não se engaja politicamente, conforme salienta Walter KAUFMANN (1982, p. 438ss) e os traços encontrados na obra de Charles Féré, que também são classificados como uma espécie de *idiota*, conforme afirmam Allan SENA e Ermani CHAVES (2013, p. 05). Lido, portanto, sem considerar essas fontes, em especial o Príncipe Míchkin, de Dostoiévski, ou ainda a sua interpretação como “negação do próprio interesse” (SOMMER, 2000, p. 147), o termo poderia, de fato, corresponder a uma grosseria de Nietzsche, ou a um indício de sua loucura, como interpretou a sua irmã que, como primeira editora da obra, preferiu suprimir o termo do texto (SENA, 2012, p. 26).

<sup>13</sup> Embora mantenhamos a opção de Paulo César de Souza de traduzir “*Fähigkeit*” por “capacidade”, ressaltamos que o termo corretamente traduzido por “capacidade”, possui uma nuance no sentido de uma disposição espiritual ou um talento, ou ainda, com possibilidade ou sensibilidade. O que permite tomar o tipo psicológico de Jesus não como alguém com uma capacidade para o sofrimento no sentido de suportar grandes penas, mas com uma grande sensibilidade para com ele, o que equivaleria a uma grande irritabilidade.

Desse modo, o *tipo redentor* não comportaria o “fanatismo”, mas um “infantilismo recuado para o plano espiritual” que teria lugar num reino pertencente às crianças e, que não seria objeto de conquista. Bem diferente de um rebelde com pretensões políticas e de domínio, que se muniria de conceitos, dogmas, fórmulas e leis precisando apoiar-se na sua capacidade de provar suas verdades, por meio de milagres ou “pelas Escrituras”, o redentor colocado em relevo por Nietzsche teria como marca o não se encolerizar, não repreender e não se defender (MT 10, 40), um gesto que, mais do que a uma doutrina, corresponderia a um modo de vida apenas. O que dissociaria dele, ainda, a pretensão de um conhecimento abrangente da cultura ou do mundo, seja para afirmá-los ou para negá-los. Negar uma cultura ou o “mundo”, como parece próprio ao eclesiástico e ao político, seria algo impossível para ele.

Diferentemente, ainda, do fanatismo político e da sede de domínio, a prática associada por Nietzsche ao *tipo Jesus* levaria ao grau de *instinto* ações tais como: não fazer distinção entre “forasteiros e nativos” (AC 33), não oferecer resistência ao que “é mau para com ele”, e se expressaria, ainda nas palavras do filósofo, “por não encolerizar-se com ninguém, não menosprezar ninguém; por não deixar ver nem invocar ninguém nos tribunais”. De tal modo que noções como as de “‘pecado’, ‘perdão dos pecados’, ‘fé’, redenção pela fé’”, de raízes na doutrina judaico-eclesiástica, não teriam lugar no âmbito da “boa nova” (AC 33).

Para Nietzsche, tanto em sua vida, quanto em sua morte, o *redentor* não foi outra coisa senão *essa* prática. Um simbolismo que se traduz pela fórmula “filho de Deus” (AC 34) e que compreende o “reino do céu” como “um estado do coração” e não como uma promessa futura. Porquanto, ao fechar a sua psicologia do redentor, na seção 35, Nietzsche afirma que Jesus morreu como viveu: “não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver” (AC 35). Na cruz, ele não resiste nem se defende, mas afirma que o ladrão também pode estar com ele no paraíso. Sem conceder terreno ao fanatismo, portanto, mas também sem combater os fanáticos, a prática de Jesus poderia ser sintetizada como a ação de “não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao malvado [dem Bösen] – amá-lo [s]...” (AC 35 – trad. modificada).

## Do tipo psicológico ao fundador da religião do ressentimento

A riqueza expressiva de Jesus, conforme vimos, permite a sua apropriação para diferentes usos por Nietzsche. Na palheta do filósofo-artista, ele é uma semiótica útil tanto para expressar as artimanhas da moral do ressentimento, quanto um agir desprovido de qualquer forma de resignação, rancor ou sede de vingança. Assim temos, por um lado, a figura do rebelde que se volta contra a casta sacerdotal e, por outro, o tipo psicológico do redentor, que não se contrapõe ao mundo, não se encoleriza, não revida o mau sofrido. Contudo, o que se mantém em aberto, para além dessa dupla caracterização, exemplar para o fato de que os diferentes tipos em Nietzsche, mesmo quando indicados com o mesmo nome, são figuras de linguagem elencadas em função de certas exigências argumentativas do contexto onde surgem, é a ligação entre as duas figuras, o que pode ser feito retomando o viés interpretativo oferecido pelo próprio filósofo em seu texto, do uso feito pela comunidade primitiva da figura do *messias*.

Acompanhando, assim, a argumentação de Nietzsche, na seção 31 encontramos a afirmação de que um tipo psicológico com as características marcadas por ele até então, dificilmente não sofreria acréscimos. O que ocorreria inicialmente na própria comunidade cristã primitiva, cujo destino associava-se ao redentor e que, de forma retroativa, deixa muitos vestígios sobre ele, introduzindo, assim, atributos compreensíveis apenas se forem considerados os próprios conflitos e interesses de propaganda dessa comunidade em formação<sup>14</sup>. Tal apropriação, que retroage sobre a figura inicial, seria a principal responsável pela perda dos traços mais peculiares do redentor, que não poderiam ser compreendidos nem alcançados pelos membros daquela comunidade. Para Nietzsche, porquanto, a compreensão de Jesus naquele ambiente e sua introdução pelos apóstolos no texto dos evangelhos se faz a partir de uma tradução para a “sua própria crueza”, daquela “existência totalmente imersa em símbolos e incompreensibilidades” (AC 31). O *tipo redentor*, portanto, a despeito de seus traços peculiares, só pôde

<sup>14</sup> Um argumento utilizado por Strauss ao tratar da genealogia do messias em Lucas e Mateus (1860, p. 92 ss).

ser *conhecido* e estar *presente* naquela comunidade, segundo Nietzsche, “após ser moldado em formas conhecidas”, tais como as de “profeta, messias, futuro juiz, pregador de moral, fazedor de milagres [...]”, as quais acabaram por obscurecer o tipo psicológico básico<sup>15</sup>. Assim, a própria veneração a ele teria produzido um ocultamento dos seus traços “idiossincráticos originais” (AC 31) os quais, “penosos e estranhos”, sequer seriam vistos, não sendo facultado aos membros daquela comunidade notar, por exemplo, o “arreatador encanto daquela mistura de sublime, enfermo e infantil” (AC 31). Um dos fatores que permitiria entender, em parte, aquele *mal-entendido* (AC 27) que terminou por reunir Jesus ao Cristo e associá-lo ao desejo de vingança que perpassa o declínio do judaísmo e o início do cristianismo.

As contradições de um tipo que parece envolver, por um lado, um “Buda sobre um solo bem pouco indiano”, com pregações nas montanhas e nos prados e, por outro, “o fanático da agressão, o inimigo mortal dos teólogos e sacerdotes”, algo que corroboraria a tese de Renan do gênio-herói, seriam, para Nietzsche, decorrentes ainda do fato de o *mestre* e os próprios evangelhos terem sido cunhados no contexto daquela propaganda cristã. O motivo de Jesus aparentar, em parte, indícios característicos da “inescrupulosidade de sectários”, estaria relacionado ao fato de que os membros da comunidade primitiva, no conflito com os sacerdotes e teólogos, não podiam deixar de associar ao seu mestre ideias como a de vitória, julgamento e de juízo final.

Aquela comunidade, segundo Nietzsche, “evidentemente não compreendeu o principal, o que havia de exemplar nessa forma de morrer, a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de *ressentiment*”. Assim, o tipo psicológico teria sido obscurecido, fazendo prevalecer a imagem projetada por ela, na qual prevaleceria, segundo Nietzsche, “o sentimento mais ‘inevangélico’, a vingança” (AC 40). Para os membros daquela comunidade, a morte do redentor não poderia ser entendida como parte de uma práxis, mas como algo que necessitava

---

<sup>15</sup> Vale observar que Nietzsche passa a considerar a validade, de certo modo histórica, de sua interpretação psicológica de Jesus. Ao leitor, cabe considerar, contudo, que também Nietzsche falseia ao caracterizar e que, assim, ele, o leitor, não se encontra diante apenas do uso de Jesus pelo cristianismo, mas de diferentes usos e, entre eles, o de Nietzsche, cabendo a ele a pergunta pelo propósito do filósofo com suas figuras de linguagem.



da resposta pelo culpado e que exigia tudo aquilo que não teria qualquer relação com boa nova: “‘reparação’, ‘castigo’, ‘levar a julgamento!’”. A própria veneração do redentor o tornara diferente do que ele teria sido de fato. Em função dela, ele fora retirado da igualdade de um filho entre outros e “erguido às alturas”, nas palavras de Nietzsche, “o único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment...*” (AC 40). Assim, se a diferença mais elementar entre o tipo psicológico do redentor e o mestre idealizado pela comunidade primitiva se expressaria pela ideia de inocência, por um lado, e de culpa, por outro, com o cristianismo o segundo teria prevalecido sobre o primeiro e o evangelho da inocência teria cedido lugar à ideia de culpa, de sacrifício expiatório, desejo de vingança e recompensa.

Segundo Nietzsche, o principal articulador dessa concepção que afasta a figura de Jesus da superação do ódio e da vingança e dá origem justamente a uma religião marcada pela culpa e pelo desejo de vingança e se expressa na ideia de um juízo final, contudo, não teria sido um dos apóstolos do primeiro grupo, mas Paulo (AC 41), alcunhado por ele como o “apóstolo do ressentimento” (AC 42)<sup>16</sup>. O apóstolo que, segundo o filósofo, personifica “o tipo oposto à ‘boa-nova’, o gênio em ódio, na visão do ódio, na inexorável lógica do ódio” (AC, 42)<sup>17</sup>. Com Paulo a vingança, por fim, se associa à ideia de uma beatitude futura, o que o levaria a proclamar: “se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, é vã a nossa fé” (1 Coríntios 15, 14).

Portanto, mesmo sendo tipos diferentes, cumprindo papéis diferentes, haveria um pano de fundo que se manteria, viabilizando a correlação entre os dois tipos. Mesmo essa correlação, contudo, não pode

<sup>16</sup> Já em 1881, em *Aurora*, Nietzsche afirmara que sem considerar a participação de Paulo, a história do cristianismo seria bem breve, sem ele “não haveria qualquer cristandade; teríamos conhecimento ao máximo uma pequena seita judaica, cujo mestre morreu na cruz” (A, 68). Também em *Aurora* (68) e em *Além de bom e mau* (164), Nietzsche afirma que a principal diferença entre Jesus e Paulo se dá em relação à lei. Enquanto Jesus se propõe a destruir a lei, associada à culpa, Paulo se mostra “fascinado pela interdição da lei” (ALMEIDA, 2005, p. 194).

<sup>17</sup> Existem vários estudos sobre o papel que Nietzsche atribui a Paulo em relação ao início do cristianismo. Entre os mais conhecidos temos os de Jörg von Salaquarda (1996), Uwe Kühneweg (1986), e Andreas Urs Sommer (2000). Particularmente sobre a relação do primeiro cristianismo paulino com a figura do redentor, Kühneweg afirma que “Jesus não é determinante para o cristianismo, mas o quadro falseado dele por Paulo. O cristianismo, como Paulo o inaugurou não compreende o que Jesus foi ou queria, mas o primeiro cristianismo o inverte no seu oposto” (1986, p. 390)

ser pensada como uma verdade, como se por um momento o artista-filósofo se tornasse apenas filósofo. Assim, também a coerência daquela correlação precisa ser lida como uma semiótica e não como uma verdade. No caso de Nietzsche, uma tentativa de expressar em uma linguagem as condições de possibilidade de surgimento de uma moral, ou, a origem do “incomensurado” poder dessa moral (GM III 23). O que ele faz recorrendo à figura extrema do “aterrador paradoxo de um ‘Deus na cruz’” (GM I 8), mas, como um filósofo e em especial como um imoralista, ele precisa colocar em dúvida se essa “extrema crueldade” teria sido feita “para a salvação do homem” (GM I 8). Ou seja, com Nietzsche tem-se uma espécie de naturalização da religião, ao modo como ele observa no judaísmo primitivo, porém, num sentido oposto, não por necessidades vitais, mas por interesse de domínio.

Se tal semiótica remete a alguma realidade, o que Max Scheler, por exemplo, contesta (2004) e Joseph Ratzinger afirma ser um equívoco (2007), o fato é que, para o filósofo, ela se mostra coerente e apoiada em fatos. Como se verifica, por exemplo, segundo ele, ao se observar “diante de quem ainda hoje os homens se inclinam na própria Roma como a suma representação dos mais elevados valores [...] — diante de três judeus, como se sabe, e de uma judia (de Jesus de Nazaré, do pescador Pedro, do tapeceiro Paulo e da mãe do mencionado Jesus, a denominada Maria)” (GM I 16).

## Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1973.

ALMEIDA, R. M. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.

CHAVES, E.; SENA, A. Nem gênio nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. *Revista Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, jul./dez. 2008.

DOSTOIÉVSKI, F. *O idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.

KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosoph - Psychologe - Antichrist*. Darmstadt, WBG, 1982.

- KÜHNWEG, U. Nietzsche und Jesus, Jesus bei Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien*, Vol. 15, p. 382-397, 1986.
- NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe* (KSA), v. 15. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: W de Gruyter, 1988 .
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PASCHOAL, A. E. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 2, p. 323-340, jul.-dez., 2009.
- PASCHOAL, A. E. Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 181-198, jan./jun. 2010.
- PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- RATZINGER, J. *Jesus von Nazareth*. Wien: Herder, 2007.
- SALAUARDA, J. Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus. In: SALAUARDA, J. (org.). *Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 288-322.
- SCHELER, M. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. 2. ed. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann GmbH, 2004.
- SENA, A. D. S. *Nietzsche e o tipo psicológico do redentor*. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade estadual de Campinas, Campinas : UNICAMP.
- SENA, A. D. S. Nietzsche, Feré e o tipo psicológico de Jesus em O Anticristo. *Rev. Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 3-24, jan./jun. 2013.

SOMMER, A. U. *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist"*. Basel: Schwabe & Co. Verlag, 2000.

STEGMAIER, W. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

STRAUSS, D. *The life of Jesus*. Critically examined. v. 1. Trad. Marian Evans. New York: Calvin Blanchard, 1860.

Recebido: 06/06/2016

*Received:* 06/06/2016

Aprovado: 06/06/2016

*Approved:* 06/06/2016