



Protestantismo em Revista é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

A nova morte de Deus

God's new death

Sergio Ricardo Gonçalves Dusilek*

Resumo

O presente artigo procura apresentar uma reflexão sobre o acontecimento da morte de Deus em *A Gaia Ciência* de Nietzsche sob o prisma de Heidegger, considerando seu contexto formador marcado pela tradição religiosa cristã e pela cultura moderna, bem como estabelecer ilações com o estado atual do movimento evangélico brasileiro. Tal movimento se caracteriza pela prenúncia de uma nova morte de Deus, só que agora à brasileira.

Palavras-chave

Nietzsche. Deus. Modernidade. Morte. Tradição.

Abstract

This article presents a reflection on the event of the death of God in Nietzsche's *The Gaia Science* through the prism of Heidegger, considering its context marked by forming Christian religious tradition and modern culture, as well as establishing conclusions with the current state of Brazilian evangelical movement. This movement is characterized by a new announcement of the death of God, but now a Brazilian one.

Keywords

Nietzsche. God. Modernity. Death. Tradition.

Introdução

Apesar de não ter sido o inventor da expressão “Deus está morto”, pois ela aparece antes em Hegel e Heine,¹ e porque não dizer também, como ideia, em Dostoiévsky, Nietzsche foi quem a popularizou quando a tratou como um acontecimento. É fato que Nietzsche estava fazendo uma crítica da metafísica platônica. Só que ele não se apercebera, como bem destacou Heidegger que, apesar da crítica, continuava preso a esta tradição. Aliás, cabe a indagação se é possível uma crítica fora de uma tradição, uma vez que “a crítica

[Texto recebido em maio de 2016 e aceito em dezembro de 2016, com base na avaliação cega por pares realizada por pareceristas ad hoc]

* Possui graduação em Ciências Contábeis pelo Centro Universitário UNA (1994) e em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (1998 - convalidado em 2015). É pós-graduado em História da Filosofia pela Universidade Gama Filho (2000) e Mestre em Ciência da Religião pela UFJF/MG, Brasil. E-mail: sdsusilek@gmail.com

¹ FRIEDMAN, Richard Elliott. *O desaparecimento de Deus: um mistério divino*. Tradução de Sônia Moreira. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 162.

também é uma tradição”.² Quem fala o diz de algum lugar, de alguma posição a qual está eivada de conceitos recebidos, formulados ou reformulados³.

A expressão de Nietzsche sempre gerou muita incompreensão. Sua popularização é também responsável pela sua incognoscibilidade. Um dos motivos é o seu uso laico que demonizou e sepultou atrás de muitos véus uma das mais privilegiadas mentes que o mundo já viu. Ao não perceberem a crítica metafísica e a análise fenomenológica da religião que Nietzsche empreendeu injustiçaram a profunda e pertinente reflexão desse pensador.

O presente trabalho procura trazer à baila a discussão sobre a morte de Deus em Nietzsche, especialmente sob o prisma de Martin Heidegger. Nele abordar-se-á que o Deus que morreu para Nietzsche é o divino presente numa tradição religiosa que não mais dialoga com seu tempo e em cuja cultura moderna ganhou certa prescindibilidade. Por fim será assinalada e acentuada a paridade que existe no movimento evangélico brasileiro com a crítica de Nietzsche, numa versão agora tropical da nova morte de Deus. Um verdadeiro “teocídio à brasileira”.

O Deus Morto é o da Tradição Cristã

A loucura do homem que procura Deus mais do que caracterizada, é caricaturada por Nietzsche. Alguém naquele tempo procurar Deus fora dos espaços religiosos, com uma lanterna acesa mesmo usufruindo da claridade do dia, e se dirigindo a pessoas nunca vistas com um tema da interioridade, da subjetividade precisava ser marcado como insano. A questão não é só onde pergunta, mas o que pergunta e a quem se indaga. E aqui reside parte da explicação da história da metafísica. Ela perdurou, pois estava sobre os mesmos trilhos. Ninguém ousou outro tipo de olhar. Heidegger vai assinalar que a loucura do homem à procura de Deus reside na sua ousadia de sair dos trilhos do pensamento dominante.⁴ Nesse sentido, a loucura abre espaço para uma nova abordagem, como também abriga um potencial para que o germe do super-homem se manifeste. Conquanto Nietzsche compreendesse que esse status correspondia ao rompimento com a tradição cristã e com seus valores, é perceptível a afirmação do indivíduo, sua autonomia. A ruptura com a noção social aceita que possibilita por sua vez a autonomia é vista na manifestação da inquietação do “louco” em ambiente hostil à sua proposição. Pode haver algo mais autônomo do que

² RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.145

³ Paul Ricoeur assim se expressou sobre esse ponto: “Heidegger, porém, não está interessado no movimento de retorno da estrutura de antecipação que nos constitui no círculo hermenêutico, em seus aspectos propriamente metodológicos.” (RICOEUR, 1990, p. 110). Para Ricoeur é nesse retorno que a hermenêutica reencontraria a crítica, uma vez que as ideologias residem naquilo que Gadamer chamou de “preconceitos”. A própria não compreensão está inclusa na noção de entendimento prévio e por isso constitui a metacrítica por excelência (RICOEUR, 1990, p. 118).

⁴ HEIDEGGER, Martin. *A Palavra de Nietzsche “Deus morreu”*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. [local]: [editora], 1943. p. 304

contrariar gostos, pensamentos e mais: toda uma tradição? Vale lembrar que a loucura já tinha sido usada por Erasmo de Roterdã para efetuar sua crítica a tradição.⁵ Parece ser ela é a maior companheira de uma plena autonomia, pois é justamente a insanidade que permite o novo olhar, o prisma diferenciado, a ruptura com a tradição. E ao que tudo indica uma plena autonomia conduz para uma morte de Deus. Nietzsche associou a loucura à morte de Deus.⁶

Para Nietzsche estava claro que a tradição possuía uma história e como tal apresentava seus desgastes. Por isso ele vai dizer que “os deuses se decompõem”.⁷ Assim como os dogmas, tudo que possui história tem uma propensão ao desgaste. Mais do que realidade os deuses trariam consigo a condição ilusória, comportando-se como véus. E essa decomposição se evidenciaria na ausência de conexão, de resposta que a religião, especialmente a cristã, estava deixando de dar às questões existenciais do ser humano. A passagem da cristandade, compreendida como aquele primeiro momento de fé da nascente Igreja exalada no livro de Atos, para o cristianismo, entendido como a institucionalização da religião cristã⁸ iniciou esse processo da mortificação do divino. Dessa feita a morte de Deus é a morte de um tipo de deus, do deus que perdeu seu viço na longa trajetória da tradição. O Deus que não mais responde ao anseio humano e que legou a essa humanidade um sentimento de ausência⁹. O Deus histórico alvo do cessionismo¹⁰, preso ao passado. O Deus que se lembra e relembra, mas que não se celebra. É o deus propalado pela religião. Religião que pode ser entendida como o “desenvolvimento histórico das tradições”.¹¹

Nietzsche estabelece uma clara distinção entre o cristianismo e a cristandade como bem observa Heidegger.¹² O cristianismo se identificaria com a tradição, observada no fenômeno histórico e político-mundial da Igreja e da sua reivindicação de poder. Nele então está presente o aspecto do fenômeno religioso. Já a cristandade seria a fé do Novo Testamento, com sua espontaneidade e desinteresse. Tal desinteresse deve ser lido na perspectiva política. A cristandade não tinha anseio pelo poder político. Seu interesse era na propagação do evangelho, no estabelecimento do Reino de Deus. Seu foco era então a transformação de conteúdos genuinamente espirituais em ações concretas.

⁵ ERASMO DE ROTERDÃ. *Elogio da Loucura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

⁶ FRIEDMAN, 1997, p. 163.

⁷ NIETZSCHE apud HEIDEGGER, 1943, p. 249.

⁸ Aqui reside o cerne da crítica de Nietzsche: Cristandade-fé x Cristianismo-religiosidade.

⁹ Richard Elliot Friedman explora de modo muito interessante esse desaparecimento progressivo de Deus tanto na Revelação quanto na História. O Deus que aparece de modo presencial no mito edênico, é o Deus que passa a falar por intermediários (**nabi's- profetas**) especialmente a partir do Êxodo até que some após o último profeta. Suas atribuídas intervenções na História também vão cessando... seus grandes milagres desaparecem... enquanto isso o homem ganha autonomia. (FRIEDMAN, 1997).

¹⁰ Perspectiva da teologia bíblica que defende a noção de que a atuação extraordinária e miraculosa de Deus ficou restrita ao passado, encerrando-se com o falecimento dos apóstolos.

¹¹ SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2006. p. 53.

¹² HEIDEGGER, 1943, p. 254.

A descrença em Deus seria então o resultado da “renúncia da possibilidade da fé”.¹³ Uma teologia racional, por exemplo, perderia sua razão de ser uma vez que é preciso pensar Deus sob o prisma da fé. É por conta do papel da fé que Heidegger vai afirmar a impossibilidade de uma teologia ateia.

Tal distinção entre fé e tradição é bem assinalada por Wilfred Cantwell Smith. Para Smith a tradição é o “aspecto externo da vida religiosa que explica a experiência de fé”.¹⁴ A tradição seria o “resultado mundano da fé”.¹⁵ Ela se expressa “nas instituições, nos costumes, nas leis, nos credos, nos ensinamentos e nos sistemas teológicos”.¹⁶ Ela inclusive vai determinar a experiência de fé das demais gerações, uma vez que serve como lente interpretativa para explicar o fenômeno religioso ou até o numinoso, como bem diz Rudolf Otto.¹⁷ Isso porque uma tradição “exige ser apreendida, assumida e mantida”.¹⁸

Smith também entende que a fé é o elemento vivo do fenômeno religioso. É sobre ela que se deve pensar, assim como Heidegger também postula, o fenômeno religioso já que é seu *objectum*. Contudo é interessante que o mesmo contexto que produz a crítica a tradição é o que estabelece a sistematização da religião como “sistema de idéias, crenças, numa esquematização intelectualista e impessoal”.¹⁹

O que se tenta observar aqui é que a tradição cristã de fato estava desgastada, especialmente pela sua postura alienante. Mas é possível que a mesma experiência de alienação que tornou Deus propenso a sua própria morte, tenha sido inflada pela postura sistematizadora muito presente no Iluminismo. Fato é que o Iluminismo propiciou o ambiente para que houvesse ou um esgotamento da tradição cristã, ou para que fosse assim lido e interpretado.

Muito desse esgotamento se deve ao secularismo. Smith atribui ao secularismo à fragmentação da “visão coesa anterior da vida”.²⁰ Numa trilha marginal, Auerbach, por sua vez, atribui ao humanismo à corrosão da coesão, quando afirma que o Humanismo distanciou os acontecimentos da Bíblia e de outras narrativas. Isso porque se considerava que o transcurso do tempo e a diversidade das condições de vida separavam a realidade cotidiana moderna da realidade daquelas narrativas.²¹ Para Auerbach, no entanto, suas raízes estão na tradição popular, no drama universal da história de Cristo.²² A realidade

¹³ HEIDEGGER, 1943, p. 305.

¹⁴ SMITH, 2006, p. 11.

¹⁵ SMITH, 2006, p.170.

¹⁶ SMITH, 2006, p. 12.

¹⁷ OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p.68 *passim*.

¹⁸ RICOEUR, 1990, p. 113.

¹⁹ SMITH, 2006, p. 47.

²⁰ SMITH, 2006, p. 131.

²¹ AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 285

²² AUERBACH, 2011, p. 288.

dentro da qual os homens vivem, modifica-se, torna-se mais ampla, mais rica em possibilidades e ilimitada; assim ela também se modifica, no mesmo sentido, quando se torna objeto da representação.²³

A secularização representa o mais visível sinalizador desse esgotamento de uma tradição cristã. Ela sinaliza na medida em que permite, sob uma perspectiva crítica, ler de maneira aguçada o fenômeno religioso. Ela adotou a linha classificatória do conteúdo histórico e não vivencial da fé. Essa leitura, ou mesmo linha, possui a marca do preconceito (segundo Gadamer) ou da pré-compreensão, segundo Heidegger e Ricoeur.

Para Auerbach a secularização representou uma quebra da moldura, na medida em que se tenta explicar de modo sério as ações humanas.²⁴ A ação humana se torna independente e outras possibilidades de compreensão e representação dos acontecimentos humanos, que não o relato bíblico, passam a ser aceitos e procurados²⁵.

Assim sendo, não foi o Deus cristão que morreu, nem tampouco o Deus alvo da fé cristã. Mas a divindade de uma tradição, de um projeto de dominação, de poder. Depois de séculos de distância do ponto crístico como bem diz Heidegger, a tradição cristã chegou ao ponto de seu esgotamento. Esgotamento esse principalmente assinalado pelo secularismo e pelo humanismo. Contudo deve-se destacar outro fator de esgotamento que levou a morte de deus: a própria cultura moderna.

²³ AUERBACH, 2011, p. 286.

²⁴ AUERBACH, 2011, p. 139

²⁵ AUERBACH, 2011, p. 139. Destaca-se que Auerbach, assim como Nietzsche antes dele, foi muito influenciado pelo historicismo, fruto do movimento espiritual alemão do século XVIII que criou o fundamento estético para o realismo moderno. Outra influência importante para esses dois pensadores foi a obra de Dostoiévsky. Mesmo assim Auerbach considera que Nietzsche não representou “a realidade contemporânea de modo realístico” (AUERBACH, 2011, p. 466). Sobre esse realismo, assim se expressa o crítico literário alemão: “Quando se reconhece que as épocas e sociedades não devem ser julgadas segundo uma concepção modelar daquilo que é absolutamente digno de esforço, mas segundo as suas próprias pressuposições; quando se contam entre estas pressuposições não mais somente as naturais, como clima e solo, mas também as espirituais e históricas; se, desta forma, desperta o senso da eficiência das forças históricas, da incomparabilidade dos fenômenos históricos e da sua constante mobilidade; quando se adquire o conceito da unidade vital das épocas, de tal forma que cada uma delas apareça como uma unidade cuja essência se reflete em todas as suas formas fenomênicas; quando, finalmente, se impõem a convicção de que o importante do acontecimento não é apreensível mediante conceitos abstratos e gerais, e de que o material para tanto não deve ser procurado somente nas partes elevadas da sociedade e nas ações capitais ou públicas, mas também na arte, na economia, na cultura material e espiritual, nas profundezas do dia-a-dia e do povo, porque só lá pode ser apreendido o verdadeiramente peculiar, o que é intimamente móvel, o que tem validade universal, tanto num sentido mais concreto, quanto num sentido mais profundo; então é de esperar que tais noções sejam também aplicadas à atualidade, de tal forma que também ela apareça como incomparavelmente peculiar, movimentada por forças internas e em constante desenvolvimento; quer dizer, como um pedaço de história, cujas profundezas quotidianas e cuja estrutura interna de conjunto se tornam interessantes, tanto no seu surgimento, quanto na sua direção evolutiva” (AUERBACH, 2011, p. 395).

O Deus Morto é o Reflexo de uma Cultura que Prescinde Dele

A tradição cristã com suas perversões adquiridas no seu caminhar muito contribuiu para a morte de Deus. A modernidade legou ao homem um progresso e uma expectativa otimista de solução de problemas. O conhecimento avançou, e o homem acabou ocupando o centro do mundo, destronando Deus e tornando-o um mero “apêndice”.

Tal reflexo cultural Nietzsche apresenta sob a forma da “claridade”. A humanidade se julgava esclarecida. É a fase do Iluminismo, da plena crença do potencial humano. Do Gênesis e da narrativa edênica onde Deus pergunta ao homem “onde estás?”, passa-se para a cultura moderna onde cabe ao homem indagar sobre a localização de Deus. A divindade se tornara uma noção tão dispensável que havia sido despejada do horizonte de muitos. A evolução do pensamento e das realizações humanas impuseram uma claridade cultural que Nietzsche entende não ser preciso usar outros instrumentos de apoio para a visão. O ser humano já não precisava mais de anteparos, fossem eles revelatórios ou não. A claridade aponta para uma consciência que é consciente de si mesma.²⁶ Já não se cogita mais sobre Deus, uma vez que “a fuga do mundo para o suprassensível é substituída pelo progresso histórico”.²⁷ O mundo supra-histórico havia perdido sua força de atuação, deixando de irradiar vida, significado, numa demonstração de que o platonismo estaria no seu fim.²⁸ O “supra” estava agora ali, diante da sociedade, na sua idealização de ilimitado potencial humano.

Os valores supremos passaram a ser questionados, uma vez que a consciência moderna atribuiu a eles pouca efetividade.²⁹ E esta pouca produtividade fez com que deixassem de ser um esteio, uma base, uma sustentação para vida do homem moderno.³⁰ Vale destacar que as mudanças, que foram muitas, geraram crises de adaptação.³¹ Auerbach bem retrata essa dificuldade da ruptura quando diz:

Em todos os cantos do mundo surgiram crises de adaptação que se amontoaram e aglutinaram; levaram para as perturbações que ainda não acabamos de sobreviver. Através dessa violenta movimentação, causada pelo embate das mais heterogêneas formas de vida e de ideais na Europa, tornaram-se vacilantes não somente as visões religiosas, filosóficas, morais e econômicas que pertenciam à antiga herança e que, apesar de algumas agitações anteriores, ainda conservaram, graças a uma lenta acomodação e transformação, considerável autoridade; também, não somente os pensamentos do Iluminismo, revolucionários no século XVIII e ainda na

²⁶ HEIDEGGER, 1943, p. 295.

²⁷ HEIDEGGER, 1943, p. 255.

²⁸ HEIDEGGER, 1943, p. 251.

²⁹ HEIDEGGER, 1943, p. 258.

³⁰ HEIDEGGER, 1943, p. 291.

³¹ AUERBACH, 2011, p. 495.

primeira metade do século XIX, a democracia e o liberalismo, mas também as novas forças revolucionárias do socialismo, surgidas elas próprias já em meio ao auge do capitalismo ameaçavam fender-se e desfibrar-se; perdiam a sua unidade e a sua clara delimitabilidade devido aos numerosos grupos que se combatiam mutuamente, devido às singulares ligações que determinados grupos fizeram com pensamentos não socialistas, devido à capitulação interna da maioria deles durante a Primeira Guerra Mundial e, finalmente, devido à tendência de alguns dos seus seguidores mais radicais de se passar ao campo dos seus contrários mais opostos.³²

Nesse contexto de ruptura com uma herança metafísica passa a valer o prisma, o ponto de vista.³³ Nietzsche trata de resgatar então o papel dos pré-socráticos e dos sofistas. Especialmente este último grupo por conta da defesa da “opinião”. Uma vez negada a “essencialização” da metafísica, abre-se espaço para o niilismo.

Para Nietzsche o niilismo representava a constatação da desvalorização pela qual passava os valores supremos.³⁴ Esse desgaste dos valores supremos propiciou o caminho para a instauração de novos valores.³⁵ E esses novos valores procuravam resgatar pensamento do pré-socrático Protágoras “o homem é a medida de todas as coisas; das que são como são e das que não são como não são”.³⁶ Paul Ricoeur assevera que o resultado do esgotamento cultural presente no niilismo é a individualização dos ideais, uma vez que na confusão geral, cada um se apega “ao que parece dar consistência”.³⁷ O esgotamento então foi resultado da “esfera de controle e de decisão dos homens”.³⁸

O niilismo para Nietzsche era, num certo aspecto, decorrente da fé religiosa.³⁹ Nesse sentido o cristianismo e a descrença que passou a coabitar o espaço da fé de muitos, forneceram a configuração para o niilismo.⁴⁰ Antes de acabar com a ideia da dimensão espiritual da vida, o niilismo se preocupava com aquilo que era efetivamente real. Dessa feita, querer o nada significava querer o efetivamente real.⁴¹ E ao querer o efetivamente real a noção da divindade passa por um processo de mortificação. Nesse instante há uma permissão para a transmutação radical dos valores.⁴² É o dizer de Dostoiévski em sua obra

³² AUERBACH, 2011, p. 495.

³³ HEIDEGGER, 1943, p. 263.

³⁴ HEIDEGGER, 1943, p. 257.

³⁵ HEIDEGGER, 1943, p. 259.

³⁶ PROTÁGORAS *Apud* MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 43.

³⁷ RICOEUR, 1990, p. 152. Esse é um dos motivos do crescimento do Fundamentalismo religioso. Diante da dificuldade de adaptação e perante o esgotamento, muitos optam pelo caminho da segurança. Tal caminho pode ser traduzido pelo viés das certezas que o fundamentalismo empresta aos seus seguidores.

³⁸ RICOEUR, 1990, p. 158.

³⁹ HEIDEGGER, 1943, p. 253.

⁴⁰ HEIDEGGER, 1943, p. 256.

⁴¹ HEIDEGGER, 1943, p. 272.

⁴² HEIDEGGER, 1943, p. 288.

Irmãos Karamazov, quando Ivan Karamazov afirma a total permissividade diante da hipótese da não existência de Deus.⁴³

Do esgotamento da tradição cristã herdou-se o niilismo como um fenômeno do próprio esgotamento.⁴⁴ Essa noção de esgotamento é que permeia parte do extrato cultural vigente. Como resultado disso há “uma ausência de projeto coletivo em nossas sociedades” conjugada com o “aniquilamento das normas e com o esquecimento das heranças tradicionais”.⁴⁵ Esse esgotamento se revela também na “incapacidade de reinterpretar e de ressignificação”,⁴⁶ o que gera as ilusões de dissidência (aversão a toda forma organizada e institucionalizada da sociedade) e as tentações de ordem (afirmação de uma liberdade plena). As instituições se tornaram “pesadas, alienantes, insuportáveis e indecifráveis”.⁴⁷ Nesse sentido a liberdade no campo teológico e religioso está associada à experiência da fé, ao passo que as tradições e as instituições que as mantêm são responsáveis pelo seu engessamento. Isso porque “há uma vitalidade da fé”.⁴⁸ Ao contrário da defesa de Nietzsche, Ricoeur enxerga no esgotamento decorrente do niilismo a motivação para o renascimento dos temas românticos.⁴⁹ Para o filósofo francês:

O romantismo trava seu combate sobre o terreno definido pelo adversário: o papel da tradição e da autoridade na interpretação. É sobre esse terreno que se enaltece o *mythos* ao invés de celebrar o *logos*, que se advoga o Antigo em detrimento do Novo, a Cristandade histórica contra o Estado Moderno, [...], o passado mítico contra o futuro das utopias racionais, a imaginação poética contra o raciocínio frio. A hermenêutica romântica liga, assim, seu destino a tudo o que se assemelha a Restauração.⁵⁰

Por menos desejado e por mais esquisito que possa parecer, o niilismo de Nietzsche que alimentou e foi consubstanciado pelo fenômeno do esgotamento cultural, ao invés de promover a completa e paradigmática mudança de valores, acabou criando o indesejável (para o filósofo alemão) esteio para uma volta de modo mais radical dos antigos valores. A moribunda Metafísica parece ter saído do coma. Possivelmente fruto do questionamento de uma tradição feita a partir dela mesma. Por conta disso parece que Heidegger foi mais feliz em sua abordagem crítica ao redirecionar o pensamento e o foco para aquilo que, ao longo da história da Metafísica, ela deixou de considerar, o velamento do Ser.

⁴³ DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamazov*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p. 581.

⁴⁴ HEIDEGGER, 1943, p. 253.

⁴⁵ RICOEUR, 1990, p. 150.

⁴⁶ RICOEUR, 1990, p. 151.

⁴⁷ RICOEUR, 1990, p. 168.

⁴⁸ SMITH, 2006, p.16.

⁴⁹ RICOEUR, 1990, p. 153.

⁵⁰ RICOEUR, 1990, p. 107.

Uma Morte a Brasileira

Nietzsche termina seu registro da morte de Deus na Gaia Ciência a qual Heidegger reproduziu no seu texto, falando que as igrejas se tornaram mausoléus. Talvez seja essa uma explicação para o fato do louco ter ido até o mercado procurar uma resposta ao seu anseio. Nesse primeiro aspecto o mausoléu se encontrava vazio de pessoas. Não há mais gente que frequentasse as igrejas uma vez que se tornaram, pelos dois fatores que vimos até aqui (tradição e modernidade), desnecessárias. Dentro da tradição há uma forte ligação com a noção do mausoléu: ambos vivem da memória, da recordação, do passado. Sob a modernidade está crivo do aspecto funcional da religião. Com tantos avanços, para que depender da religião? Como a um mausoléu as pessoas passaram a acorrer para o ambiente religioso em datas especiais (Natal, por exemplo) e em momentos difíceis (perda de um ente querido). Não há só uma distância histórica do conteúdo dos Evangelhos, da cristandade primeira; agora há também um propositado distanciamento de tudo que remeta a concepção do divino. Assim sendo, nada mais natural do que procurá-las então onde elas se aglomeram: no mercado. Afinal os centros de consumo e diversão se tornaram os templos religiosos da pós-modernidade.

A falta de pessoas naquele espaço religioso⁵¹ se deveu a esse desaparecimento divino. Houve um distanciamento primeiro promovido em boa parte pelos clérigos do tempo de Nietzsche. Ao contrário da noção defendida por Leonardo Boff no seu livro “Igreja, Carisma e Poder”,⁵² a Eclésia do tempo do filósofo alemão continuava por demais institucionalizada. Ao invés dela se tornar povo, como Boff defende num resgate da cristandade primeira, ela se voltava cada vez mais para sua tradição e por isso mais refletia a sua forma institucional. E onde o fulgor da tradição aparece, a divindade, a seu tempo, desvanece. De fato, a contenção da noção do divino numa representação institucional religiosa parece conter em si uma certa precariedade. Se as imagens se tornam corruptoras de sua beleza, de sua Glória, uma instituição representaria uma deformidade sem precedente. Enquanto no ídolo há a pretensa presença da imagem, na instituição há sombra.

A essência é corrompida a tal ponto que a divindade adquire contornos mais impessoais do que o ídolo, numa regressão à preconizada segunda fase da formação do conceito de deuses defendida por Cassirer em sua *Antropologia Filosófica*.⁵³ O crescimento institucional da comunidade de fé mantém a individualidade dos elementos pessoais do sagrado e do divino, mas retira deles a pessoalidade, presente na terceira e última fase dessa formação conceitual. Vive-se sob a esfera e esteira do mágico, pelo qual toda

⁵¹ Não seria essa uma das razões para a crescente invasão do conteúdo religioso na esfera pública? Sem Deus para cortejar e as pessoas para cuidar sobraria para os religiosos a “perturbação” política.

⁵² BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder; Ensaio de Eclesiologia Militante*. Petrópolis: Vozes, 1982.

⁵³ CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. p.71.

responsabilidade humana é transferida para o campo das forças sobrenaturais. E não seriam esses os fenômenos observáveis na religiosidade brasileira hodierna? A promoção do mágico e a impessoalidade do divino, esta última escondida atrás da instituição e dos seus representantes.

Não obstante a oportuna pontuação de Cassirer que diz que a “busca pelos milagres está no reconhecimento da limitação do conhecimento humano”,⁵⁴ e que isso também caracteriza a forma religiosa, o que se depura é a busca do mágico pelo mágico. Nesse contexto perde-se a fidelização e realça-se a circulação e o sincretismo. Afinal o mágico é suprarreligioso, ainda que alguns líderes queiram fincar nele suas bandeiras denominacionais. Considera-se o mágico hoje como o grande ponto de interseção religiosa de diferentes credos no universo religioso brasileiro. Possivelmente o caminho para a coexistência e para a tolerância religiosa esteja na manipulação do sobrenatural, no caráter mágico que eminentemente os rituais religiosos hoje possuem.

A ausência de personalidade inclusive nas relações humanas congela a personalidade que deveria existir entre o homem e o divino. Numa relação então em que há o reconhecimento das partes, mas que é vedada a interação sobram os ritos mágicos. Em outras palavras o que existe principalmente na matriz neopentecostal brasileira é o paganismo. E nesse sentido não há cristianismo sendo praticado. Jesus não é um ser pessoal, mas para esse ramo “evangélico” uma palavra mágica. Seu nome se tornou um “abracadabra” gospel. Cristo e sua obra, na senda da venda dos milagres, foram reduzidos a um “passe”. Os locais de culto ganharam novo formato e se tornaram símbolos especiais desse novo momento da Igreja Brasileira.

O mausoléu é o retrato do extrato religioso: os templos se tornaram locais que perderam sua essência (a divindade) e que hoje vivem do passado, da lembrança. Passaram a cortejar a presença da ausência. No esforço de mantê-los sempre cheios apega-se ao marketing e esquece-se da piedade. Os fiéis, talvez mais merecedores desse título do que quaisquer outros num tempo em que se abandonava a dimensão religiosa da vida reproduzem pela via *mimética* a crise de Gideão⁵⁵, retratado no livro bíblico de Juízes. Uma vez convidado para liderar o povo questiona o anjo de o porquê Deus ter agido no passado. A compensação se dá pela trajetória que envolve o mágico, o místico, pois ele se torna uma atualização de Deus. Fato é que toda forma de institucionalização implica numa redução da divindade, que faz com que ela se torne dispensável. Daí a morte que, oriunda do esgotamento, se processa pelo esquecimento.

O caráter institucional do cristianismo se deve então a basicamente dois fatores: a falta de respostas às questões humanas, em especial à crise de adaptação que a modernidade gerou no ser humano; e a ausência de uma abertura na agenda. O ambiente religioso

⁵⁴ CASSIRER, 1967, p.71.

⁵⁵ Bíblia Sagrada, Livro de Juízes, Capítulo 6.

promoveu um universo paralelo, cuja crítica presente no marxismo nomeou como processo de alienação. O que o cristianismo não percebeu é que a alienação foi tão completa que alijou seus próprios seguidores. Aos poucos eles vão sendo alijados da vivência da fé na medida em que se tornam espectadores da mesma.

Quando se aborda a alienação, não se está aqui desprezando a especificidade da linguagem religiosa, tal como compreendem Ricoeur e Heidegger, só para ficar em dois exemplos. Mesmo porque toda e qualquer perspectiva partem de algum lugar e a linguagem revela isso. Porém, mesmo dessa especificidade é possível tocar teologicamente nas questões que afetam e assolam a humanidade. O convite seria para que a igreja saísse em direção a estas questões e não esperasse que elas entrassem no templo. A imperiosa questão que se coloca é da ação fortuita, omissa da Igreja (e aqui como visualização mais objetiva do cristianismo) ao ter de lidar com os conceitos que alimentam o debate cultural.

O que está se tentando afirmar aqui é que faltou ao cristianismo, especialmente na modernidade que fomentou o espaço para a crítica, a valorização da fé. A instituição e as práticas mágicas não fomentam fé; pelo menos não no cristianismo. E a fé é importantíssima pois através dela que se tem a experiência religiosa. É a partir dela que se deve fazer a reflexão teológica, numa fé que busca compreender-se, como bem assinalaram Santo Anselmo e Karl Barth.⁵⁶ Por isso é que “o golpe mais duro contra Deus não é que Deus seja tido como incognoscível, não é que a existência de Deus seja mostrada como não podendo ser provada, mas que o Deus tido por efetivamente real seja elevado a valor supremo”.⁵⁷

Do mausoléu resultante Nietzsche aponta para o mercado. Lá estavam as pessoas porque o mercado costuma reunir os mais variados interesses e itens. O mercado é o templo da pluralidade, da diversidade. Assim como mercado é local de satisfação de necessidade. Ainda mais para aqueles que estão imbuídos de uma dimensão terreal.

O curioso da noção do mercado é seu segundo aspecto que simboliza a tendência do movimento evangélico no Brasil. Dentro dos templos, que se tornaram “supermercados da fé” há “gôndolas” com toda sorte de oferecimento, de produto religioso. Todo tipo de bem-estar espiritual pode ser encontrado nesses locais religiosos. Contudo, por mais contraditório que pareça, Deus permanece num velamento. Nessa fé imanentizada, pouco interesse há em Deus. O despertar vem pelos feitos atribuídos a Ele. Numa espécie de mimetização não mais do texto sagrado como falava Auerbach, mas da experiência alheia. São “supermercados da fé” repletos de coisas “em nome de Deus”, porém vazios da Sua presença. Celebram a presença da Ilustre ausência.

Os mausoléus, os espaços religiosos têm crescido. A exaltação de Deus, diminuído. Cada um maior, mais belo e suntuoso do que o outro. Verdadeiros palácios para abrigar um “grande Deus”, se esquecendo de que um Deus que se deixa abrigar necessariamente abdica

⁵⁶ BARTH, Karl. *Fé em Busca de Compreensão*. São Paulo: Novo Século, 2000.

⁵⁷ HEIDEGGER, 1943, p. 297

de sua grandeza. Interessante que quanto maior o espaço físico mais restrito se torna a noção divina. Deus, apesar de ser tomado em vão, não é o divino dos grandes “vãos” livres, mas dos pequenos espaços, das saletas a ele destinadas.

No movimento evangélico brasileiro a forma de expressão está cada vez mais institucionalizada. Nietzsche mesmo reconheceu que as instituições (Arte, Estado, Religião, Ciência, Sociedade) eram centros da vontade de poder. Dessa feita, não poderia ser diferente com as igrejas evangélicas no Brasil. Elas estão cada vez mais empresariais. Sua forma de condução cada vez mais afeita ao poder terreal, com exercício de pressão política, afeta a relação com o celestial. Seu discurso cada vez mais alienado e alienante.

O que está se vendo em solo brasileiro é, portanto, uma paulatina, mas gradativa morte de Deus. O movimento evangélico no Brasil, notadamente de matiz neopentecostal reproduz de certa forma a maneira de ser igreja que recebeu a pertinente contribuição crítica de Nietzsche. Ao invés de olhar para a História e principalmente para os seus críticos, a visão se voltou para a reprodução de uma forma de cristianismo que dista do verdadeiro sentido da cristandade (Heidegger), da simplicidade e do vigor, porque valorizava a fé, dos primeiros cristãos daquela que era então, a primeira Igreja.

Conclusão

Heidegger destacou que a melhor forma de se respeitar um pensador é refletir sobre aquilo que ele produziu, sobre o que escreveu. O que foi buscado nesse artigo foi pensar sobre o acontecimento da morte de Deus que Nietzsche esboçou na *Gaia Ciência*.⁵⁸ Percebe-se que dois fatores conduziram ao esgotamento da fórmula cristã, eclesial. O primeiro foi à própria tradição cristã que desvirtuou a Igreja do seu propósito inicial, legando a mesma um distanciamento do ideal primeiro. O segundo foi à própria modernidade que ao colocar o homem no lugar de Deus, inverteu a lógica da indagação edênica. Revela-se assim uma humanidade que pensa não mais precisar do divino. O pensar sobre Deus torna-se então um ato de loucura, ainda que se assinala que o louco não era tão insano assim, uma vez que foi perguntar sobre a localização do Eterno no mercado, e não nos mausoléus.

Por fim, é impossível não traçar um paralelo do criticado cristianismo altamente institucionalizado com o atual quadro do movimento evangélico brasileiro. É perceptível que está havendo um “teocídio a brasileira”. Um Deus que ainda não morreu, mas que tem tido um tipo de sobrevida bem estranho. Talvez valha a pena pensar na figura do Deus-Filho ressurreto após tantas mortes de Deus. Nem Ele pensara que morreria tantas vezes: morto na cruz, morto na modernidade e agora com o velório pronto na pós-modernidade de tonalidade brasileira.

⁵⁸ HEIDEGGER, 1943, p. 292.

Referências

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BARTH, Karl. *Fé em Busca de Compreensão*. São Paulo: Novo Século, 2000.

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder; Ensaios de Ecclesologia Militante*. Petrópolis: Vozes, 1982.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica: Introducción a uma filosofia de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 64-95.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamazov*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

ERASMO DE ROTERDÃ. *Elogio da Loucura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

FRIEDMAN, Richard Elliott. *O desaparecimento de Deus: um mistério divino*. Tradução de Sônia Moreira. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A Palavra de Nietzsche "Deus morreu"*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. [local]: [editora], 1943.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

Ricoeur, Paul. *Interpretação e Ideologias*. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2006.