
FIÓDOR DOSTOIÉVSKI

E O CRISTIANISMO*

DOI 10.18224/frag.v28i3.6433

ONEIDE PERIUS**

Resumo: *o nosso artigo se propõe mostrar como o cristianismo desempenha um papel fundamental na obra de Dostoiévski. Reunindo inúmeros elementos da cultura russa, o mestre da literatura nos apresenta uma concepção muito própria do significado do ser cristão. Além disso, como pretendemos destacar, esta concepção vai sendo construída na exata oposição do discurso dominante na teologia europeia do século XIX.*

Palavras-chave: *Cristianismo. Dostoiévski. Teologia liberal. Experiência de Deus.*

Existem segundos – apenas uns cinco ou seis simultâneos – em que você sente de chofre a presença de uma harmonia eterna plenamente atingida. Isso não é da terra; não estou dizendo que seja do céu, mas que o homem não consegue suportá-lo em sua forma terrestre. Precisa mudar fisicamente ou morrer.

(Fiódor Dostoiévski)

O ato de escrever sobre a obra de Fiódor Dostoiévski está, em muitas ocasiões, cercado de interrogações e, especialmente, de cautela. Mais ainda no caso de alguém que se propõe a escrever sobre o mestre da literatura não tendo nenhuma proximidade especial com a cultura russa e, menos ainda, com sua língua. Este original ausente, para quem não lê russo, provoca uma sensação estranha de estar escrevendo sobre uma história da qual faltam algumas partes. Ainda assim, vemos a significação universal amplamente difundida e a força determinante da obra em questão ultrapassar constantemente barreiras de idiomas e mesmo fronteiras culturais. Isto explica o fato de se experimentar, na medida em que se frequenta o

* Recebido em: 22.05.2018. Aprovado em: 22.10.2018.

** Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia na Universidade Federal do Tocantins. *E-mail:* oneidepe@yahoo.com.br.

mundo próprio desta obra, certa familiaridade, mesmo com as dificuldades apontadas. Fazemos questão de destacar este aspecto no início deste estudo, pois este jogo entre proximidade e distanciamento constitui intimamente nossa experiência de leitura de Dostoiévski. Porém, como nos ensinam os mestres hermenêuticos, o sentido de um texto não está simplesmente *presente* no texto e nem sequer está *presente* na perspectiva do leitor. O sentido não é algo pronto a ser desvelado e descoberto. O sentido, ao invés disso, se constitui num encontro, habita um espaço entre o leitor e a obra. Não está, portanto, em lugar algum. Isto quer dizer, fundamentalmente, que não há sentido original que deva ser restaurado. A lógica do sentido remete a lógica dos encontros entre leitores e obras e à produtividade fundamental destes encontros.¹

O objetivo deste estudo, porém, é mostrar a importância constitutiva do cristianismo na obra do mestre da literatura russa e, além disso, a peculiaridade de como este cristianismo é entendido. Nossa hipótese de fundo é a de que compreender a especificidade e a importância do cristianismo na obra de Dostoiévski tem um duplo significado. Em primeiro lugar, pode-se tematizar, a partir dessa questão, a tensão entre as ideias que circulavam na Europa ao longo do século XIX e a posição do autor russo em relação a elas. A Europa, de alguma forma, sempre foi um tema e um problema presente em sua literatura. A peculiaridade da compreensão do cristianismo que vai tomando forma em sua obra é, neste sentido, um capítulo muito especial que nos ajudará a entender essa tensão. A teologia liberal, que se constituiu com muita força na Europa do século XIX, será abordada em oposição à significação própria que o cristianismo assume no autor de *Crime e Castigo*. O outro significado a que nos referíamos é o interesse histórico e teológico deste debate. Dostoiévski faz emergir, no coração da cultura russa e utilizando magistralmente os elementos deste universo, uma forma muito instigante de cristianismo. Ao se distanciar das tendências europeias em curso no século XIX, o autor torna possível uma interessante discussão sobre a questão do significado e da essência do cristianismo.

ASPECTOS DA OBRA DE DOSTOIÉVSKI

Estamos em condições, assim, de penetrar na obra propriamente dita. Em uma das inúmeras partes impressionantes do livro *Os Irmãos Karamázovi* – por vezes pequenos trechos capazes de nos arrancar da cadência tranquila da leitura ao nos oferecer um turbilhão de associações e nos permitir acesso a uma profundidade inaudita – Dostoiévski faz o *stáriets* Zósima, um monge idolatrado pelo povo humilde da Rússia como uma espécie de santo, contar sua história de vida no próprio leito de morte. Neste momento, um dos personagens que adquirem súbita centralidade no livro é o falecido irmão do *stáriets* por quem este tinha uma especial afeição. Mesma afeição, aliás, que Zósima sentia pelo caçula dos irmãos Karamázovi: Alieksiéi Fiódorovitch Karamázov, ou simplesmente, Aliócha. Inclusive, é importante assinalar, que este sentimento é tão profundo e vivo que leva o monge Zósima ver em Aliócha a imagem do irmão morto. Como nos conta a história, esse irmão havia falecido quando o monge ainda era muito jovem. Desse modo, a história do irmão morto em plena juventude e a dramaticidade da confissão no leito de morte, de um homem que viveu com intensidade sua relação com Deus e com Cristo, nos leva subitamente para o centro da compreensão do que é o cristianismo e quais os seus sentidos para o grande mestre da literatura russa. Autorizamos-nos, dessa forma, a reproduzir aqui um breve trecho dessa história para situar o tema que pretendemos desenvolver. Trata-se do registro de algumas falas e eventos ocorridos nos últimos dias de vida do jovem irmão do *Stáriets*:

Aos criados que entravam, dizia a cada instante: ‘Meus queridos, por que me servis, serei eu digno de ser servido? Se Deus me concedesse a graça de deixar-me vivo, eu mesmo vos serviria, porque todos devem servir uns aos outros’. Nossa mãe, escutando-o, abanava a cabeça: ‘Meu querido, é a doença que te faz falar assim.’ – ‘Mãe adorada, deve haver amos e servidores, mas quero servir os meus como eles me servem. Dir-te-ei ainda, mamãe, que cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros.’ Nossa mãe nesse instante sorria através de suas lágrimas: ‘Como podes ser mais que todos culpado diante de todos? Há assassinos, bandidos, que pecados cometeste para te acusar mais que todos?’ – ‘Querida mãe, felicidade minha (tinha dessas frases cariciosas, inesperadas), sabes que, na verdade, cada qual é culpado diante de todos por todos e por tudo. Não sei como te explicar isto, mas sinto que é assim e isto me atormenta. Como podíamos viver, irritar-nos, sem nada saber, então?’ Cada dia despertava mais enternecido, mais jovial, fremente de amor. O doutor Eisenschmiedt, um velho alemão, visita-o: ‘Como é, doutor, viverei ainda um dia?’, brincava êle por vêzes. – ‘Viverás mais que um dia, meses e anos!’, replicava o doutor. – ‘Que são meses e anos?!’ exclamava êle. – ‘Para contar os dias, basta um dia ao homem para conhecer tôda a felicidade. Meus bem-amados, de que serve discutirmos, vangloriar-nos, guardar rancor um contra o outro? Vamos antes passear, recrear-nos no jardim, beijar-nos-emos, abençoaremos a vida’. – ‘Seu filho não está destinado a viver’, dizia o doutor à nossa mãe, quando esta o acompanhava até o patamar. – ‘A doença o faz perder a razão’ (DOSTOIÉVSKI, 1964, p. 727, 728).

A história deste irmão, para dizê-lo com brevidade, é bastante interessante. Muito jovem ainda, conhecera um filósofo de ideias liberais e esta proximidade fizera com que Márkel – este era o seu nome – passasse a renegar completamente a fé cristã e passasse mesmo a ridicularizar e zombar dos rituais religiosos da família. Sua mãe havia ficado destroçada com essa postura do filho. No entanto, subitamente, o filho cai doente e, para piorar as coisas, obtém um prognóstico nada otimista de um médico. A mãe, no desespero da situação, pede ao filho que aproveite a Semana Santa e vá comungar. Inicialmente, Márkel parece fazê-lo pela mãe, mas aí se produz uma grande conversão. Em pouco tempo, o rapaz se transforma completamente e começa ver tudo com outros olhos. Neste cenário se inscreve o trecho acima citado.

Sabe-se que o século XIX assistiu a um enorme desenvolvimento, na Alemanha especialmente, da chamada teologia liberal. Esta corrente teológica – para dizê-lo sinteticamente – prometia uma reconciliação entre os valores cristãos e o mundo moderno sob a égide do liberalismo burguês. Em suma, a imagem do cristão que emerge neste cenário é o de um indivíduo perfeitamente assimilado e integrado nesta estrutura da sociedade burguesa e que, portanto, justifica os valores fundamentais desta sociedade recorrendo à autoridade da tradição cristã. Na figura de Jesus, inclusive, o caráter sobrenatural dava lugar a um mestre moral e a um espírito elevado. Ou seja, via-se o mestre como uma espécie de encarnação perfeita da sabedoria. Dessa forma, Cristo deixa de ser um elemento estranho e impossível de compatibilizar com a visão de mundo da ciência moderna. O desenvolvimento desta teologia liberal, assim, faz atuar um certo anacronismo na sua compreensão da figura de Cristo. Trata-se de um Cristo bastante bem adaptado aos modos de vida e valores das sociedades modernas. Parece mesmo que esta época cria uma imagem de Cristo que possa chamar de “sua”.

A teologia liberal domina não só a Alemanha no século XIX, mas também, a maior parte da Europa. É claro que não podemos aqui cair na tentação de apresentar o desenvolvimento desta forma de entender a teologia como se fosse uma rua de mão única. Há, obviamente, durante todo este período, inúmeras vozes que destoam desta perspectiva dominante. Uma destas vozes, bastante conhecida, é a de Soren Kierkegaard que não cessa de denunciar a hipocrisia da Igreja dinamarquesa e a contradição fundamental entre os valores desta socie-

dade e o verdadeiro Evangelho de Cristo.² Na Rússia, por sua vez, de um modo muito próprio e singular, Dostoiévski nos apresenta, com uma força indiscutível, a referida contradição. O trecho acima citado nos parece trazer muitos elementos que permitem esta análise. Evidentemente, este nosso breve estudo não pretende ser, nem de longe, uma abordagem exaustiva e completa da questão. Isto exigiria uma leitura mais sistemática e ampla da obra completa do autor russo. Trata-se, antes disso, de destacar alguns elementos.

O que imediatamente salta à vista no texto citado é a resposta final do “doutor alemão” depois de ouvir o jovem falar de amor e de perdão: “A doença o faz perder a razão.” Há aí um interessante jogo de imagens e palavras. Num mundo dominado pela cobiça, pelo egoísmo e pela violência – pois este é o mundo tal como o veem os humilhados e ofendidos – falar de amor e de perdão é sintoma de uma doença mortal. É, no mínimo, uma loucura incurável, talvez uma ingenuidade inconsequente. Não há, sob este aspecto, nenhuma possibilidade de reconciliar o Evangelho do amor e o curso do mundo tal como se apresenta.

No mundo ainda feudal da Rússia do século XIX, um mundo de castas, de privilégios e de pobreza, não há lugar para a mensagem cristã, não há lugar para Cristo. Os únicos cristãos que aparecem neste universo são indivíduos não integrados, verdadeiros párias sociais. – “Seu filho não está destinado a viver.”, assim sentencia o doutor. Neste momento, o médico alemão parece encarnar um sábio metafísico que percebe como as palavras do jovem cristão – que anteriormente havia sido seduzido pelo ateísmo liberal – estão fora de lugar e não podem ser outra coisa senão sintomas de loucura e de doença. De certa maneira, o cristianismo constitui uma espécie de escândalo, de elemento inexplicável neste contexto.

Assim, lançando um rápido olhar para outros momentos da obra de Dostoiévski, percebemos o papel primordial que estes párias sociais desempenham na constituição do significado que o cristianismo assume em seus textos. Monges que vivem isolados, pobres e humilhados, prostitutas e criminosos, entre outros, são freneticamente assaltados pela devoção e por uma espécie de transe místico que os conecta com uma força poderosíssima da qual já não conseguem escapar. Um perfeito exemplo disso é a famosa – talvez uma das mais belas cenas descritas na literatura universal – passagem do livro *Crime e Castigo* que narra a leitura de um trecho do Novo Testamento, traduzido para o russo, num improvável encontro entre o criminoso Raskólnikov e a prostituta Sônia. A força e o vigor da narrativa se impõem de modo arrebatador neste trecho. Vejamos:

- Lê! - exclamou num átimo, de modo persistente e irritante. Sônia continuava vacilando. Seu coração batia forte. Por algum motivo não se atrevia a ler para ele. Ele olhava quase atormentado para aquela ‘louca infeliz’. - Para que lhe serve isso? O senhor não acredita, não é? ... - sussurrou-lhe baixinho e como se ofegasse. - Lê! Eu quero! - insistiu ele. - Já que lias para Lisavieta! Sônia abriu o livro e encontrou a passagem. Suas mãos tremiam, faltava-lhe a voz. Duas vezes começou, e nada de conseguir pronunciar as primeiras sílabas. ‘Estava enfermo Lázaro, de Betânia...’ - finalmente pronunciou ela, com esforço, mas de súbito, a partir da terceira palavra, a voz começou a vibrar e partiu-se como uma corda excessivamente esticada. Ela perdeu o fôlego, o peito confrangeu-se. Em parte Raskólnikov compreendia por que Sônia não se decidia a ler para ele, e quanto mais o entendia mais parecia grosseiro e irascível na sua insistência. Ele compreendia bem demais como era difícil para ela, nesse momento, revelar e evidenciar todo o seu íntimo. Compreendeu que, em realidade, esses sentimentos pareciam constituir o segredo verdadeiro dela e, talvez, já antigo, talvez originado em plena adolescência, ainda no seio da família, ao lado de um pai infeliz e uma madrastra enlouquecida pelo sofrimento, entre crianças famintas, gritos e exprobações revoltantes. Mas, ao mesmo tempo, agora ele sabia, e sabia de certo, que ela, ainda que sentisse melancolia e temesse alguma coisa terrível ao começar a ler, todavia, por outro lado, sentia pessoalmente uma angustiante

vontade de ler, a despeito de toda a melancolia e de todos os temores, e fazê-lo precisamente para ele, para que ele ouvisse, e precisamente agora – ‘acontecesse o que acontecesse depois!’ ‘... Isto ele leu nos olhos dela, compreendeu pela emoção exaltada que ela revelava... Ela se dominou, controlou o espasmo na garganta, a voz que embargara no início do capítulo e continuou a ler o capítulo 11 do Evangelho segundo João. E assim o leu até o versículo 19 (DOSTOIÉVSKI, 2009, p.336-7).

Vê-se, pois, com clareza, que estes personagens afetados por Deus e repletos de uma profunda religiosidade nada têm que os eleve a condição de exemplos morais ou modelos de comportamento ético. Pelo contrário, é o paradoxo de sua situação e o súbito arrebatamento que, por mais inconciliáveis que pareçam, convivem lado a lado. Se a modernidade ocidental pretendia conduzir o ser humano a uma situação em que este pudesse dominar-se a si mesmo utilizando para isso a excelência moral do mestre Jesus Cristo, o que Dostoiévski traz a tona quando fala de cristianismo é um elemento místico completamente incontrolável e mesmo inexplicável do ponto de vista da consciência. Desse modo, para melhor compreender a especificidade e a presença do elemento religioso e cristão na obra do mestre da literatura russa, faz-se necessário um excursão para mostrar brevemente a constituição e o desenvolvimento da teologia liberal na Europa ocidental. Isso se faz necessário, especialmente, para percebermos a exata distância que Dostoiévski mantém em relação a ela.

Alguém poderia perguntar: por que a teologia liberal? E nossa resposta apontaria para o fato de esta corrente teológica ser talvez o mais significativo esforço de pensar teologicamente o caminho que leva o ser humano até Deus. Tanto do ponto de vista individual, onde se mostra um esforço de aperfeiçoamento moral dos seres humanos, como também do ponto de vista histórico e cultural, onde se mostra o percurso das sociedades que se desenvolvem cada vez mais de acordo com os parâmetros da tradição cristã. Esta corrente, desse modo, sintetiza com muita clareza esta dialética ascendente que leva o ser humano até Deus. Como veremos, é em exata oposição a esta perspectiva que podemos compreender o elemento religioso na obra de Dostoiévski.

TEOLOGIA LIBERAL

Podemos ler no *Lexicon – Dicionário teológico enciclopédico* (MANCUSO; PACOMIO, 2003, p. 740) a seguinte definição do que seria teologia liberal:

A teologia liberal é sobretudo um momento ou uma fase da história da teologia protestante que corresponde mais ou menos ao período que abarca o séc. XIX estendendo-se ao séc. XX, caracterizada por uma escolha consciente em favor da cultura moderna, pelos ideais de pensamento, políticos e éticos, típicos deste período. Trata-se portanto de uma tentativa de convergência da fé cristã com a nova cosmovisão que nasce do Iluminismo e que determinará o cenário social e cultural da chamada ‘modernidade’.

Certamente, o movimento de autocertificação da modernidade passa, necessariamente, por uma integração da tradição e de seus elementos nesta nova perspectiva de pensamento. Ainda que haja, na época moderna, uma evidente oposição a tudo o que representa a tradição e seus valores, tendo em vista a pretensão de estabelecer uma profunda ruptura para com tudo o que vinha do passado, é inegável a centralidade e força da tradição cristã na constituição do mundo moderno. Integrar esta herança, dando-lhe uma nova significação, passa a ser uma importante estratégia para blindar e legitimar a época

moderna, evitando e neutralizando, assim, as forças que poderiam desintegrá-la. A teologia liberal nasce, dessa forma, no interior desta nova visão de mundo e tem de ser explicada, portanto, a partir dela.

De modo mais preciso, poderíamos dizer que a teologia liberal pôde nascer a partir de dois grandes eventos históricos que, de alguma forma, com sua força e significação, ajudam a moldar o mundo moderno. Estes eventos são a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. As palavras de Rosino Gibellini (1998, p.19) são, neste sentido, bastante exatas:

A teologia liberal (liberale Theologie) nasce do encontro do liberalismo – como autoconsciência da burguesia europeia do século XIX – com a teologia protestante. Tem seus antecedentes históricos na filosofia da religião de Hegel e na teologia de Schleiermacher. Não é uma escola bem definida, mas um movimento polimorfo, no qual se podem distinguir diferentes linhas de pensamento. É chamada de teologia liberal a interpretação racionalista do Novo Testamento. [...] Suas características eram: a) assunção religiosa do método histórico-crítico e de seus resultados; b) relativização da tradição dogmática da Igreja, e particularmente da cristologia; c) a leitura predominantemente ética do cristianismo. Em sintonia com o otimismo liberal, ela visava harmonizar o mais possível a religião cristã e a consciência cultural da época.

Obviamente, não é nosso objetivo neste estudo aprofundar a perspectiva teológica ora em foco, mas explorá-la como caso paradigmático de um movimento de releitura da tradição cristã a partir da recém-nascida racionalidade moderna. Neste momento histórico profundamente otimista, onde a razão e suas tecnologias colocam em marcha a construção de um mundo novo, não parece ser mais tão necessária a força sobrenatural e misteriosa do Deus cristão. Ao invés disso, é o próprio ser humano que com seus esforços pretende construir um mundo que ele acredita ser a realização terrena da promessa divina de um paraíso. Desse modo, toda interpretação estará guiada para relativizar nos textos bíblicos e na tradição a dimensão mística e sobrenatural. Em síntese, os representantes desta corrente se acreditam capazes de extrair do Evangelho de modo absolutamente racional os valores cristãos que auxiliarão a edificar o mundo moderno.

Como é sabido, não demorou muito para que dentro da própria tradição teológica ocidental, tanto protestante quanto católica, surgissem movimentos profundamente críticos em relação à perspectiva teológica supracitada. Um excelente exemplo disso é o livro de Karl Barth, *Carta aos Romanos*. Publicado em 1919, este livro é para muitos o texto inaugural da teologia do século XX. Inaugura a teologia do século XX pois faz uma dura crítica à teologia liberal dominante desde o século XIX. A teologia liberal, já o apontamos, via Cristo como um ideal supremo da humanidade. Partia, portanto, de uma interpretação humanista do Evangelho como se sua mensagem central fosse um conteúdo moral que se pudesse alcançar através da razão. O texto de Karl Barth, contrariamente a isso, irá partir da ideia de que não há caminho que leva o ser humano até Deus. O caminho é sempre inverso: Deus se revela ao ser humano. Não são os seres humanos que, com a força de sua razão, se apropriam de Deus. Dá-se algo bem diverso: Deus, ainda que permaneça totalmente Outro em relação ao ser humano, se revela a este de muitas formas. Como o aponta o próprio Barth (2002, p.54) em seu texto, aquilo que Kierkegaard chama de “infinita diferença qualitativa” entre tempo e eternidade, entre Deus e o ser humano, torna impossível um caminho, através de um aperfeiçoamento moral ou através de um movimento da história, que leve até Deus. Neste sentido, é também bastante importante para nosso estudo, a declaração do autor da *Carta aos Romanos* feita no Prólogo à segunda edição, escrito em setembro de 1921: trata-se, segundo ele, de “dar uma maior

atenção ao que se pode aprender de Kierkegaard e Dostoiévski para compreender o Novo Testamento” (BARTH, 2002, p. 54).

O CRISTIANISMO DE DOSTOIÉVSKI

A partir das ideias apresentadas e dos textos citados, julgamos-nos agora capazes de penetrar melhor no núcleo da significação do cristianismo na obra do escritor russo. De imediato, é importante destacar – e cada um que frequenta seus os textos pode atestá-lo – que a presença de Deus na obra de Dostoiévski não resulta daquela onipotência atribuída ao Ser supremo e que é capaz de construir ou destruir Impérios. Não é nesta dimensão que se mostra o elemento próprio do cristianismo. Ao invés disso, o mestre russo parece levar a sério o paradoxo de uma onipotência que se revela na absoluta impotência: a morte do próprio Filho de Deus na cruz. Na mais profunda humilhação e no instante do mais absoluto sofrimento a onipotência e onipresença de Deus faz a vida vencer a morte.

A perspectiva de um ser humano que com seus próprios esforços consiga alcançar a Deus e contemplá-lo face a face não seria outra coisa, aos olhos de Dostoiévski, do que um Evangelho romantizado. De acordo com Pondé (2013, p. 49, 50):

O grande desvio que houve na compreensão do cristianismo, do ponto de vista da tradição ortodoxa grega e russa, deu-se com o pensamento e a obra de São Tomás de Aquino (1225-1274), que transformou o cristianismo numa abstração vazia, num discurso puramente racional. A Idade Média vai definir a mística como *cognitio Dei experimentalis*, a cognição experimental de Deus. Só que na mística ortodoxa isso é tomado ao pé da letra: para um ortodoxo só existe teologia a partir da mística. Não há, por exemplo, como no Ocidente, uma teologia mais racional, que não seja mística. Portanto, o conhecimento de Deus só pode ser místico. Se não se possui conhecimento místico, não se conhece Deus.

Assim, a experiência de Deus é absolutamente constitutiva e primeira em relação a qualquer outra experiência. O que está em questão não é elevar-se, a partir de seus próprios méritos, até Deus. É a experiência de Deus que provoca um renascimento, onde valores como a liberdade, a responsabilidade e o amor, adquirem realidade. Diferenciar bem e mal passa a ser possível a partir dessa experiência. A experiência de Deus faz transbordar uma luz mística desde a qual o mundo aparece completamente transformado. A lei natural e a lei da razão perdem, então, o seu sentido, tendo em vista que são elementos que sustentam um mundo onde Cristo não pode se fazer presente. O mundo dos que perseguem, racionalmente, a glória e o poder; o mundo onde são edificadas Impérios; este mundo nada tem de cristão.

A experiência de Deus nos retira deste mundo de violência e ganância e faz ver e acessar uma nova realidade, onde impera uma única lei: a lei do amor. Esta experiência de Deus é, portanto, acessível a todos, mas especialmente aos humildes de coração, aos pobres e humilhados, aos párias. Outros, protegidos pelo escudo do orgulho e da autossuficiência, jamais serão tocados por Ele. Mesmo a um criminoso como Raskólnikov esta experiência não está distante, visto que a lei de Deus habita nele, o que se percebe claramente na tortura que o seu pecado lhe inflige. A condenação que realmente importa, neste caso, não é a da justiça dos homens. Desta, Raskólnikov poderia se livrar facilmente. O tormento é interior e o que faz com que perceba sua ação como pecado é, no fundo, sua proximidade com Deus. A experiência de Deus, assim, revela um mundo verdadeiro que é possível habitar: um mundo onde o amor e o perdão sejam as leis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nietzsche (2016, §39) – filósofo que, aliás, diz ter sido Dostoiévski o único psicólogo do qual aprendera algo – disse, em certa ocasião, que o único cristão morreu na cruz. Dizia isto motivado pelo que entendia ser um abandono dos ensinamentos de Cristo na sociedade ocidental que, ainda assim, se dizia cristã. Certamente, este não é um dos únicos exemplos de uma leitura crítica dos rumos do cristianismo. É necessário esclarecer, neste contexto, que Nietzsche o fazia movido pela ânsia de livrar o ocidente da verdade cristã. Dostoiévski, como vimos, também se posiciona de maneira muito particular sobre a essência desta mensagem e sobre o significado da experiência de Deus. O autor russo associa-se, no entanto, à vasta tradição do profetismo cristão que ousa confrontar verdades estabelecidas e modos de vida naturalizados. A força explosiva do cristianismo e da experiência de Deus é aquela que faz nascer o novo ser humano num mundo ainda, em regra, velho. De qualquer forma, este ser humano transformado, vendo o velho mundo com novos olhos, percebe nele as fissuras que podem desintegrá-lo com vista a sua transformação.

O universo no qual se constitui sua obra – a Rússia do século XIX – nada tinha de moderno. Continuava-se vivendo à margem das ideias modernas que circulavam na Europa. Além disso, ao colocar os humilhados e ofendidos no centro de seus romances, o sentido do cristianismo que emerge neste contexto é bastante diverso daquele que os ideais modernos estavam moldando. Estes personagens do mestre da literatura russa não têm, absolutamente, a força de se elevar moralmente até chegar à verdadeira experiência de Deus. Esta experiência ocorre, ao invés disso, no mais profundo elemento da degradação humana. Dostoiévski parece se manter fiel ao princípio de que mesmo no submundo do pecado pode sobreviver na alma humana a inocência capaz de fazer enxergar a Deus. A soberba dos senhores do mundo, por sua vez, cegos pelo orgulho, pelas riquezas e pelas glórias, dificilmente permitirá que percebam Sua presença.

O que pretendemos ter apontado com o nosso estudo, dessa maneira, é uma concepção de cristianismo que ao ganhar força na obra de Dostoiévski, se coloca totalmente à margem das concepções europeias tradicionais no século XIX. E nossa insistência nesse aspecto não se deve somente ao caráter deslocado e marginal desta concepção. Deve-se, especialmente, ao fato de apontar para uma realidade soterrada por uma tradição religiosa que se mostra muito mais, ao longo dos séculos, através da força e do poder: a vida dos humilhados e ofendidos que na sua inocência preservam uma proximidade verdadeira com o Deus de Jesus Cristo.

FYODOR DOSTOYEVSKY AND CHRISTIANISM

Abstract: our article proposes to show how Christianity plays a fundamental role in Dostoevsky's work. Gathering innumerable elements of Russian culture, the master of literature presents us with a very own conception of the meaning of Christian being. Moreover, as we wish to emphasize, this conception is being constructed in the exact opposition of the dominant discourse in nineteenth-century European theology.

Keywords: Christianity. Dostoyevsky. Liberal Theology. Experience of God.

Notas

- 1 Essa é a maneira como, de acordo com nossa interpretação, Hans-Georg Gadamer pensa a o problema hermenêutico do sentido de um texto. Para isso remetemos ao grande tratado de hermenêutica filosófica do autor (GADAMER, 1999).
- 2 Ao ser convidado para escrever para a Revista *O Instante* (Øieblikket), Kierkegaard expõe, logo no primeiro artigo (publicado em 24 de maio de 1855) a contradição da qual falamos: "...atuar em prol do cristianismo se converte, como já foi dito, em fazer que os homens tomem o nome de cristãos e, ainda assim, contribuam para que tudo siga de igual modo, e é isto o que eu chamo de: se possível impossibilitar o cristianismo, com o que de novo (eu repito) se faz culpada a multidão dos homens de um delito, do qual de outro modo ela estaria livre, a título de adorar a Deus, fazê-lo de bobo. É isto que eu, apesar de só ter encontrado até agora pouca gratidão por amar os homens, me empenho em evitar de qualquer modo" (KIERKEGAARD, 2013, p. 164).

Referências

- BARTH, Karl. *Carta a los Romanos*. Tradução de Abelardo Martinez De La Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. *Crime e Castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. 6.ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. *Os Demônios*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, F. M. Os irmãos Karamázovi. In: DOSTOIÉVSKI, F. M. *Obra Completa em quatro volumes*. Tradução de Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Editora, 1964.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer e Ênio Paulo Giachini. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do Século XX*. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.
- KIERKEGAARD, S. O instante, nº1 (24 de maio de 1855). Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marcio Gimenes de Paula. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea Brasília*, ano 1, nº 1, p.155-169, 2013.
- MANCUSO, V.; PACOMIO, L. (Orgs.). *Lexicon – Dicionário teológico enciclopédico*. Tradução de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.
- NIETZSCHE, F. *O Anticristo - Maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2016.
- PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: Filosofia, novela y experiencia Religiosa*. Tradução de Constanza Giménez Salinas. Madrid: Encuentro, 2007.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Leya, 2013.