

Outro Deus: Dostoiévski, Cristianismo e o Século XX¹

Another God: Dostoevsky, Christianity and the Twentieth Century

Susan McReynolds Oddo²

RESUMO

Este trabalho estabelece a importância do que Dostoiévski chamava de “a ideia russa” para entender os pontos de vista sobre religião articulados em seus escritos mais maduros, especificamente, em *O Diário de um Escritor*. A “ideia russa” de Dostoiévski, argumento eu, desempenhou um papel crucial no avanço de alguns processos-chave que transformaram o cristianismo numa forma de espiritualidade que estaria disponível para a cooptação fascista no século XX. Sugiro, portanto, como uma reconstrução das contribuições de Dostoiévski a esses processos pode continuar: analisando o surgimento de sua “ideia russa” a partir de uma herança filosófica estética; estudando sua invenção da “ideia judaica” como antagonista da “ideia russa”; e, ainda, buscando as profundas similaridades que vinculam sua “ideia russa” a uma nítida espiritualidade fascista.

PALAVRAS-CHAVE: Dostoiévski; religião; antissemitismo; fascismo; *O Diário de um Escritor*.

ABSTRACT

This paper establishes the importance of what Dostoevsky called “the Russian Idea” for understanding the views on religion articulated in his mature writings, specifically *The Diary of a Writer*. Dostoevsky’s “Russian Idea,” I argue, played a crucial role in advancing some key processes that were transforming Christianity into a form of spirituality that would be available for fascist cooptation in the twentieth century. I suggest how a reconstruction of Dostoevsky’s contributions to these processes might proceed: by analyzing the emergence of his “Russian Idea” from his aesthetic philosophical heritage; studying his invention of the “Jewish idea” as the antagonist of the “Russian Idea;” and pursuing the deep similarities linking his “Russian Idea” to a distinct fascist spirituality.

KEY-WORDS: Dostoevsky; Religion; anti-Semitism; Fascism; *The Diary of a Writer*.

¹ Recebido em 30/05/2016. Aprovado em 30/09/2016. Manuscrito inédito baseado em palestra intitulada “Another God: Dostoevsky, Christianity and the Twentieth Century”. A tradução em português foi feita por Paula Vianna e Adauto Villela, no âmbito do projeto de extensão *Traduções Acadêmicas* do Bacharelado em Tradução da FALE-UFJF, coordenado pela Profa. Dra. Mayra Barbosa Guedes e o Prof. Dr. Adauto Villela, com apoio da Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Juiz de Fora.

² Professora de Literatura e Línguas Eslavas da Northwestern University, Chicago EUA].
Email: s-mcreynolds@northwestern.edu

São os corruptores da religião as maiores ameaças ao mundo atual, ao dar às estruturas profundas do pensamento religioso uma distorção sinistra e impiedosa.

[BURKE, 1939]

Dostoiévski me deu mais que qualquer cientista, mais que Gauss!

[EINSTEIN apud VUCINICH, 2001, p. 181]

O único psicólogo de quem eu tenho algo a aprender.

[NIETZSCHE, 1901, p. 158]

O verdadeiro profeta do século XIX foi Dostoiévski, não Karl Marx.

[CAMUS, 2012]

Dostoiévski exerce autoridade em esferas bem distantes do estudo acadêmico da literatura. Ele assume papel proeminente em diversas narrativas da experiência moderna: em histórias pessoais de personalidades ilustres como Einstein; no surgimento da moderna psicologia e filosofia através de pensadores como Nietzsche; além de muitos observadores do século XX, como Camus, que lhe atribui uma percepção histórico-política presciente: Dostoiévski, assim prova a história, predisse os perigos do totalitarismo e do terrorismo. O veredito parece ser unânime. Temos um historiador americano que saúda Dostoiévski como “uma das personalidades seminais da era moderna em todo o mundo” [MARKS, 2003, p. 59], bem como um pesquisador russo atual que credita a ele uma significância para o pensamento russo equivalente à de Platão para o ocidente. Parafraseando o filósofo-matemático inglês Alfred North Whitehead, que descreveu de forma memorável a tradição filosófica europeia como “uma série de notas de rodapé de Platão”, Vasily Vanchugov declarou que o pensamento russo tem sido “uma série de notas de rodapé de Dostoiévski” [WHITEHEAD, 1979, p. 39; VANGUCHOV, 1994, p. 354].

Essas narrativas enaltecidas sobre Dostoiévski e a modernidade estão incompletas, no entanto. Dostoiévski é, de fato, uma figura seminal, mas, se focarmos somente no seu papel em histórias fáceis de assimilar a uma visão sua enquanto diagnosticador astuto do moderno fenômeno psicológico, filosófico e político, seu impacto não será corretamente avaliado. Ao entusiasmo com que o autor foi recebido por personalidades como Einstein, Camus e Nietzsche — somado ao entusiasmo de críticos literários que continuam a gerar tanto conhecimento sobre

sua vida e seus escritos — corresponde a um similar fervor por parte de alguns nazistas eminentes e seus simpatizantes. A atitude reverente de Dostoiévski para com o *narod* (povo) russo, por exemplo, lembra a muitos a postura de adoração para com o *Volk* que ganhou tanta importância na Alemanha. O seu antissemitismo era outro ponto de contato com algumas suscetibilidades germânicas. De acordo com o historiador Michael Kellog, os “nacional-socialistas veneravam as ideias antissemitas de Dostoiévski” (KELLOGG, 2005, p. 222), e ainda temos o testemunho de pessoas como Goebbels e Rosenberg para comparar com aquelas de Einstein, Nietzsche e Camus.

Eu admiro demais Dostoiévski porque ele é um poeta e um profeta. Ele está trazendo um novo mundo...O *Volk* (povo) do qual tal profeta possa surgir, tem que ser deveras grande e promissor” (GOEBBELS, 1970, p. 171).

O maior de todos os russos (ROSENBERG, 2016).

A recepção dos trabalhos de Dostoiévski na Alemanha teve o caminho aberto no início do século XX por Arthur Moeller van denBruck, que patrocinou a tradução de sua obra completa, incluindo *O Diário de um Escritor*, que contém muito do comentário político explícito do autor e que a maioria dos acadêmicos do ocidente prefere ignorar, tal como a série de edições publicadas por Piper Verlag de 1906-1919. Vale a pena notar que Moeller van denBruck, o personagem que fez mais que qualquer outro para levar Dostoiévski à Alemanha, está na origem do termo “O Terceiro Reich”, e foi analisado pelo historiador Fritz Stern como fonte primária da filosofia profascista que alimentou o pensamento nazista. Nos Estados Unidos, partes de *O Diário de um Escritor* foram traduzidas para inglês e publicadas por Boris Brasol, um russo-branco exilado que mantinha laços com os Centenas Negras e o Partido Nazista.

Enquanto não reconhecermos o papel de Dostoiévski nessas “narrativas sombrias” da modernidade e nos darmos conta da ressonância e influência de suas ideias entre os perpetradores da guerra e do genocídio do século XX, deixaremos de captar dimensões-chave tanto de Dostoiévski quanto dessas tragédias.

Um dos mais significantes discursos que exhibe a marca de Dostoiévski é o da religião. O volume total de escritos sobre o autor e religião é espantoso, assim como é a preeminência concedida a ele nas narrativas de fé e modernidade. O Papa Bento XVI e o Papa Francisco deram declarações sobre a significância de Dostoiévski para os cristãos. Nós devemos “ler e reler Dostoiévski”, insistiu o Papa Francisco com os repórteres durante o voo de volta a Roma, em sua primeira viagem como papa ao estrangeiro (ao Brasil, em 2013); e a encíclica papal *Lumen Fidei*, de 2013, incorpora passagens escolhidas pelo Papa Bento XVI de *O Idiota*. Em 2008, Rowan Williams, à época Arcebispo da Cantuária e, portanto, líder da fé Anglicana, publicou o estudo *Dostoevsky: Language, Faith, and Fiction* (Dostoiévski: Linguagem,

Fé e Ficção] o qual dedicou “à comunidade jesuíta de Georgetown” (WILLIAMS, 2008, p. V).

Quando papas e um arcebispo falam sobre Dostoiévski, entendemos que o estão aproximando de um lugar de fé, e admitimos que as palavras deles sobre o autor refletirão suas próprias convicções religiosas. Mas tem se tornado cada vez mais comum encontrar críticas acadêmico-literárias, escritas por leigos na qualidade de pesquisadores, que apresentam explicitamente as convicções religiosas de seus autores. Na Rússia pós-União Soviética, “acadêmicos russos agora proclamam com alegria a mensagem cristã do trabalho e vida de Dostoiévski” (TERRA, 2002, p. 770). Respondendo a essa tendência pós-soviética de ler Dostoiévski “como um fundamentalista, cujos trabalhos sejam óbvias adaptações do Evangelho” (MURAV, 2004, p. 758), Igor Volgin protesta que “alguns estão com pressa em transformá-lo (...) em um talentoso comentarista dos textos evangélicos” (VOLGIN, 2001).

Há aqueles que estão ávidos por saudá-lo como mais que simples comentarista religioso. Em *Dostoevskii i pravoslavie [Dostoiévski e Ortodoxia] publicado em Moscou em 2003, vemos o autor ser aclamado como “o escolhido por Deus”*:

Grande escritor e pensador ortodoxo russo, o profeta (*providets*) Fiódor Mikhailovitch Dostoiévski, com dor e amor exprimiu fervorosamente verdades tão terríveis sobre o homem, contemplou tão intensamente as profundezas da alma humana e da natureza mais animal do ser, que abalou a humanidade em sua condição entorpecida de subjugação cada vez maior ao pecado. Dessa forma, tal como um gigante (*kak gigant*), como o escolhido por Deus (*kak Bozhiizbrannik*), ele provavelmente interrompeu por um tempo, ou ao menos desacelerou, a catástrofe ecumênica universal da apostasia (ALEKSEEV, 2003, p. 3).

Uma passagem de *Das Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij Gesellschaft [Anuário da Sociedade Dostoiévskiana Alemã]* de 2001, a publicação anual da seção alemã da Sociedade Dostoiévskiana Internacional, mostra um desprezo similar pelos limites entre academicismo e exortação religiosa.

Não faz sentido simplesmente ler Dostoiévski, assim como é sem sentido simplesmente ler a Bíblia e o Evangelho. A palavra do autor russo é da mesma natureza que a palavra da Sagrada Escritura. Trata-se de uma palavra que conduz para fora da escuridão, da falta de fé e do desespero, uma palavra que cria a personalidade individual do homem.

A imagem de Dostoiévski enquanto paladino do cristianismo contra a moderna cultura secular tem se tornado tão arraigada pelo mundo que seu nome muitas vezes funciona como uma espécie de senha entre os críticos crentes/literários (a distinção às vezes é difusa). Tal como George Pattison e Diane Thompson

escreveram em *Dostoevsky and the Christian Tradition* (Dostoiévski e a Tradição Cristã):

Dizer “Dostoiévski” era como oferecer uma garantia de ter “investigado as profundezas” da crise da modernidade e, ainda assim, estar resolvido a continuar acreditando [...] [Dostoiévski é] o profeta de um tipo de fé cristã que entendeu os limites do ateísmo moderno e viveu para contar a história [PATTISON E THOMPSON, 2008, p. 19, p. 16].

O que esse entusiasmo sobre o autor obscurece é o fato de que a narrativa enaltecida que reina sobre ele, o cristianismo e a modernidade está incompleta. A história de um Arcebispo, dos Papas e de especialistas em Dostoiévski encontrarem alimento e orientação espiritual em suas palavras precisa ser complementada com outra história, menos atraente. A história de Dostoiévski e religião, tal qual as narrativas sobre ele e outros aspectos da experiência moderna, está incompleta ao não levarmos em conta sua popularidade e influência entre os paladinos alemães da guerra e do antissemitismo assassino.

Pesquisas recentes sobre “Dostoiévski e religião” tendem a se concentrar em temas como: até que ponto os escritos do autor articulam uma espiritualidade ortodoxa especificamente russa (discutível à luz da natureza fortemente ecumênica dos leitores que encontram inspiração em suas páginas); saber se ele deveria ser visto como conservador ou progressista no que concerne à fé cristã; as relações entre o Dostoiévski artista e o pensador religioso; e as relações e conexões entre seus escritos e vários movimentos filosóficos. Essas questões estão longe de serem resolvidas e prometem discussões e debates estimulantes num futuro próximo.

Em paralelo a esses temas, devemos também analisar as transformações que Dostoiévski estava fazendo na fé cristã em seus escritos maduros, especificamente *O Diário de um Escritor*; e devemos situar essas mudanças dentro do contexto histórico-intelectual europeu, com ênfase na Alemanha. Longe de constituir uma linha secundária ou desvio, abordar o entusiasmo dos nazistas e dos alemães de direita por Dostoiévski nos ajudará a esclarecer um problema central do tema “Dostoiévski e religião”, e, aliás, da religião e cultura ocidental: o entrelaçamento complexo entre cristianismo, alta cultura e antissemitismo.

A história completa de Dostoiévski, do cristianismo e do mundo moderno ainda não foi contada. Explicar seu papel nessas “narrativas sombrias”, sem as quais essa história está incompleta, é um grande projeto, e envolve desenterrar e reconstruir narrativas reprimidas. O conceito do abjeto de Kristeva poderá ser útil ao analisar por que elementos-chave de Dostoiévski e os conflitos religiosos do ocidente moderno, nos quais ele desempenhou importante papel, têm se mostrado tão insuportáveis à consciência. Posso apenas esboçar, brevemente, alguns aspectos desse futuro projeto aqui: o surgimento de sua “ideia russa” amadurecida, composta de “cristianismo russo” e o “socialismo russo”, com base em sua herança estético-

filosófica; a invenção da “ideia judaica” como antagonista da “ideia russa”; e as semelhanças de seu “cristianismo russo” com uma espiritualidade nitidamente fascista.

O *Diário de um Escritor* tem sido praticamente excluído do âmbito de interesse quando estudiosos abordam o tema de Dostoiévski e religião. Essa negligência é inadmissível, porém compreensível. Inadmissível porque o *Diário* contém alguns dos seus escritos mais importantes a respeito da natureza do cristianismo, além de ideias modernas e pioneiras sobre um relacionamento singular entre Cristo e nacionalidade; e compreensível porque o *Diário* confere ao cristianismo, de forma herege, qualidades nacionais, até mesmo quase-raciais russas, e atribui aos judeus, como a encarnação dos valores opostos àqueles da ideia russa, o papel de anticristo numa tragédia milenar que, argumenta Dostoiévski, desdobrava-se com a guerra dos Bálcãs. Se o autor, de fato, retardou o ritmo da suposta “queda na apostasia”, tal como *Dostoiévski e Ortodoxia* sustenta, ele também abriu caminho para associações entre Cristo e o espírito russo, e renunciou uma convocação às armas contra os judeus. Separar ambos – a defesa de uma fé nacional ante apostasia e a convocação à guerra contra os judeus – talvez seja impossível. Como pesquisadores de Dostoiévski, devemos estabelecer, diante de nós, o mesmo problema que o historiador Gavin Langmuir menciona como dilema histórico central que demanda estudo: “O problema para o historiador não é saber se a religião e o antissemitismo estão ou não conectados, mas como” (LANGMUIR, 1990, p. VIII).

O primeiro uso conhecido do termo “ideia russa” por Dostoiévski ocorreu em 1856, em uma carta escrita em Semipalatinsk para Apollon Maikov. “Eu compartilho plenamente com você”, Dostoiévski garante ao amigo Maikov, “a ideia de que a Europa e sua missão serão levadas a uma *conclusão pela Rússia*”. O termo, então, praticamente desapareceu de seus escritos, até que ressurgiu na década de 1870, quando foi encontrado com muita frequência nas páginas do *Diário*. No *Diário*, Dostoiévski usa os termos cristianismo russo e socialismo russo de forma intercambiável, tornando equivalentes, portanto, a religião nacional e uma forma de nacional-socialismo. “O socialismo do povo russo”, explica ele no *Diário*, é apenas a fé desse povo na salvação universal através do Cristo: “eles acreditam que a salvação deve, em última instância, ser encontrada somente na *união do mundo inteiro em nome de Cristo*. Esse é nosso socialismo russo!” (DOSTOIEVSKY, 1881, p. 1351).

Embora os termos ideia russa, cristianismo russo e socialismo russo estivessem praticamente fora dos escritos de Dostoiévski na década de 1860, as considerações e valores que iriam influenciar suas discussões posteriores desses conceitos já estavam plenamente presentes. Em alguns de seus primeiros escritos pós-exílio, em artigos para o *Time*, Dostoiévski aponta para crises domésticas e internacionais e defende que a Rússia havia sido escolhida para resolvê-las. O que é digno de nota é que ele retrata essas crises, e as bases para a escolha da Rússia, sem nenhuma referência, nesse ponto, à religião ou aos judeus; aqui Dostoiévski

questiona os dilemas sócio-históricos e a missão da Rússia em termos exclusivamente estético-filosóficos. No *Time*, essas crises foram determinadas por materialismo e particularismo, os quais ele explica como falhas em apreciar a autonomia e a universalidade da arte. A escolha da Rússia se baseia em sua suposta habilidade para sintetizar (universalizar) o que ele acredita ser o maior valor da cultura ocidental — a transcendência espiritual ou o desprezo pelo determinismo material — da forma como vê incorporado em obras de arte como Apolo Belvedere, *A Ilíada* e poema de Afanasi Fet, “Diana”.

De acordo com Dostoiévski, no início da década de 1860, os russos possuíam uma sensibilidade estética especial que os marcava para a eleição; um tipo de estética messiânica preexistia ao seu messianismo religioso. Essa falta de uma dimensão religiosa em seus escritos vem acompanhada por uma ausência de antissemitismo. Durante essa década, Dostoiévski mostra-se capaz de apresentar críticas incisivas sobre o moderno ocidente sem atribuir qualquer significância à religião ou aos judeus. Em *Notas de inverno sobre impressões de verão* (1864), por exemplo, uma crítica retoricamente brilhante sobre as formas de capitalismo e de democracia parlamentar burguesa, observadas por ele em Londres e em Paris, o autor condena a exploração comercial, a injustiça e a hipocrisia como características do mercado liberal e das relações políticas. Os judeus não aparecem nessas percepções sobre o Palácio de Cristal de Londres, nem sobre as “fontes borbulhantes” e a frivolidade dos políticos liberais amados pela burguesia parisiense.

Porém, uma mudança com extraordinárias implicações para o futuro aparece naquelas *Notas de inverno*. No *Time*, pretensões ao messianismo russo eram legitimadas pela referência à singular habilidade russa de sintetizar a cultura secular, até mesmo pré-cristã, da Europa (*A Ilíada* e *Apolo Belvedere*) e por declarações de que a elite russa cosmopolita (Fet e Pushkin) engrandecia a transcendência espiritual manifesta nessa cultura em sua própria arte sincrética russo-ocidental. Contudo, faltam referências à arte e à alta cultura como locus desse valor universal de antimaterialismo em *Notas de inverno*. A transcendência espiritual ainda é o valor mais alto, sendo ainda apresentada como solução para a crise sócio-histórica, mas, aqui é personificada em atos de autossacrifício individual em vez de arte. “Entenda-me”, clama Dostoiévski:

Entenda-me: o autossacrifício voluntário, completamente consciente, não imposto por ninguém, o sacrifício de si mesmo pelo bem de todos é, na minha opinião, um sinal do mais alto desenvolvimento da personalidade, do auge de seu poder, a mais elevada forma de se autodominar, a maior liberdade da vontade de cada um [Dostoiévski, 1863, p. 49].

Os valores dostoiévskianos continuavam os mesmos ao longo do tempo, porém suas fontes e seus antagonistas mudavam. A crença na arte enquanto manifestação transformadora da transcendência espiritual e a convicção de que uma

sensibilidade estética especial forma a base da natureza nacional russa e justifica seu papel messiânico na história, levam a uma insistência de que a transcendência é uma verdade exclusiva do povo russo e seu Cristo russo.

Quando e por que essa mudança ocorreu revela as conexões de seu pensamento com a religião e o antissemitismo. No *Diário* de 1873, Dostoiévski publicou o ensaio “A propósito de uma exposição” relatando suas impressões sobre uma exposição de pinturas russas enviadas ao exterior. Tal ensaio enfoca uma pintura de gênero, “Os amantes do canto de rouxinóis”, que, argumenta ele, demonstra o poder da beleza para nos elevar, ao menos temporariamente, acima da determinação material e suspender hierarquias baseadas na riqueza. O amor pela capacidade que tem a beleza de negar a determinação material, afirma ele, é um traço especificamente russo, evidente nas pessoas simples retratadas nessa pintura. Essa obra de arte, que conecta a receptividade russa ao poder espiritual da beleza, viajará à Europa, mas, questiona Dostoiévski, cumprirá sua missão por lá? “Ora, eu lhe pergunto, o que um *jíd* alemão ou vienense [Viena, dizem, é cheia de *jides*, tal como Odessa] vai entender dessa pintura?” (Dostoiévski, 1873, p. 171).

Os “*jides*”, portanto, aparecem, ao mesmo tempo que sua declaração de fracasso da arte em cumprir a missão russa no exterior. A arte russa, sugere Dostoiévski, não será suficientemente poderosa para atingir os “*jides*”, que permanecerão impermeáveis à possibilidade de irmandade por meio da transcendência espiritual que ela personifica. Esse fracasso da arte russa perante a resistência dos “*jides*” é um divisor de águas. A inadequação da estética gera a necessidade de um meio alternativo para atuar na história: Dostoiévski substitui a arte pelo povo russo, pelo cristianismo e socialismo russos, para os quais ele simplesmente transfere as qualidades e aspirações que antes havia investido na estética.

É um tipo peculiar de cristianismo que substitui a arte enquanto manifestação redentora de uma transcendência espiritual na história. O cristianismo russo do *Diário* talvez seja um dos primeiros exemplos de uma nova espiritualidade cristã, distintamente nacional e populista que, com o tempo, desempenharia um papel importante no fascismo alemão. “Para muitos de seus líderes”, escreve o historiador Richard Steigmann-Gall, “o nazismo não foi o resultado da ‘Morte de Deus’ na sociedade secular, mas, de certa forma, uma tentativa radicalizada e particularmente horrenda de preservar Deus contra a sociedade secular” (STEIGMANN-GALL, 2003, p. 41). A tentativa de preservar Deus contra a modernidade despertou reações parecidas de Dostoiévski e muitos cristãos alemães. O cristianismo russo de Dostoiévski, tal como o movimento cristão alemão, que se via como uma corrente dentro do nacional-socialismo, é definido por três qualidades principais. Em *Twisted Cross: The German Christian Movement and the Third Reich* (Caminhos cruzados: o movimento cristão alemão no Terceiro Reich), Doris Bergen explica que “cristãos

alemães” proclamavam “um cristianismo antissemita, antidoutrinário e viril” (BERGEN, 1996, p. 3). O cristianismo russo de Dostoiévski é, da mesma forma, definido por sua oposição aos judeus, por seu desprezo explícito pelo dogma e por seu entusiasmo pela guerra enquanto feito espiritual. O mais “belo” ato dessa fé, escreveu Dostoiévski no *Diário* em abril de 1877, é morrer na guerra: “mesmo a morte, para todos verem, pode ser bela”, porque “algumas vezes a guerra não é um flagelo, mas a salvação” (Dostoiévski, 1877, p. 934).

A transferência das expectativas de Dostoiévski da arte para a religião foi provocada, como vimos, por sua convicção de que a estética não era poderosa o suficiente para se opor à mentalidade e à influência materialista dos judeus. Ele merece um estudo aprofundado como iniciador de uma moderna empreitada para distanciar o cristianismo do judaísmo enquanto forças milenarmente antagônicas. “Estamos falando sobre *jidismo* e sobre a *ideia dos jides* que está se alastrando no mundo todo em lugar do cristianismo ‘fracassado’ [...]”, explica aos leitores na edição de março de 1877 do *Diário* (DOSTOEVSKY, 1877, p. 915). Futuros estudos sobre o cristianismo russo de Dostoiévski deveriam analisar sua crença na oposição cristã ao judaísmo, com as tentativas de “des-judaizar” (HESCHEL, 2008, p. 1) o cristianismo na Alemanha.

Devemos enfatizar, com toda firmeza, que *o cristianismo não nasceu do judaísmo, mas desenvolveu-se em oposição ao mesmo*. Quando falamos de cristianismo e judaísmo nos dias de hoje, em sua essência mais profunda, ambos se situam em gritante contraste um com o outro. Não há nenhuma ligação entre eles, em vez disso, a mais aguda oposição (Bispo do Reich, Ludwig Mueller, apud BERGEN, 1996, 21).

A qualidade “viril” do cristianismo alemão tem raízes no século XIX. Não raro, os nazistas falavam de um “cristianismo positivo”, com raízes na “teologia protestante liberal”, registra Steigmann-Gall (p. 41). Da perspectiva da teologia protestante liberal que era contemporânea de Dostoiévski, escreve Detlev Griesewelle, a nação era vista como

uma comunidade de amor e fé...na glorificação da guerra e seus caídos, chegava a um culto explícito de sangue e feridas; tal qual o sangue e as feridas de Cristo, as chagas do patriota trariam cura e redenção [...] (1972, p. 184).

A fusão entre guerra e sacramento cristão percorre o *Diário* como um refrão. “O sangue derramado nos salva?”, pergunta Dostoiévski a seus leitores em abril de 1877. “Uma guerra com nobres propósitos”, explica,

em prol de uma ideia altruísta e sagrada, uma guerra assim só pode limpar o ar poluído pelo acúmulo de miasmas, curar a alma [...]Esse tipo de guerra

fortalece cada alma com a consciência do autossacrifício e o espírito de toda a nação com a consciência da solidariedade mútua e a união de todos os membros que a constitui (DOSTOEVSKY, 1877, p. 939).

Conflito irreconciliável com o judaísmo; entusiasmo pela guerra enquanto sacramento, na verdade a visão do autossacrifício da morte na guerra como a forma primária de comunhão de Cristo e um povo; o cristianismo russo de Dostoiévski, igualmente, compartilha com o cristianismo alemão da era fascista uma visão da “Igreja do povo como explicitamente antidoutrinária. As considerações sobre ortodoxia, dogma ou confissão, diziam, não devem atrapalhar a comunhão espiritual de todos os alemães” (BERGEN, 1996, p. 11). Dostoiévski é consistente em sua rejeição ao dogma: “Embora nosso povo possa não saber as orações, a essência do cristianismo – seu espírito e sua verdade – tem sido preservada e reforçada entre eles [...]”, argumentou em março de 1877 (p. 894). A natureza antidoutrinária do cristianismo russo – o fato de que o *narod* [povo] russo é cristão em essência – chega perto de um entendimento quase-racial da identidade cristã, como algo com que se nasce em virtude de ter nascido russo. “A grandeza de espírito é um presente, um presente essencial e perpétuo, nascido com o povo”, afirma Dostoiévski no *Diário*, em janeiro de 1877 (p. 822). A elite desenraizada, queixa-se ele, “nunca entenderá que o mestre do camponês, no ‘que toca à sua fé’, é a própria terra, todo o território russo; que essas crenças nascem com ele, por assim dizer [...]” (1877, p. 1024).

Além de carregar a essência do cristianismo dentro de si só pelo fato de terem nascido russos, o *narod* também começa a agir, na imaginação religiosa de Dostoiévski, como objeto de devoção perfeita e meio da própria redenção, eclipsando o Cristo. O historiador George Mosse analisou as raízes religiosas e filosóficas do fascismo, sobretudo a importância da ideologia *voelkisch* do século XIX para os acontecimentos do século XX. O que Mosse escreve sobre a ideologia *voelkisch* serve também para Dostoiévski. Autores *voelkisch*, escreve Mosse, começaram a “substituir a pessoa e a função do Cristo pela imagem do *Volk* [povo]”, pois “acreditavam que o *Volk* fosse o receptáculo exclusivo das dádivas espirituais de Deus” (MOSSE, 1964, p. 43). Na narrativa redentora que Dostoiévski compõe para a Rússia e a Europa através do autossacrifício do povo russo na Guerra dos Bálcãs e a autobiografia espiritual que ele concebeu para si mesmo no *Diário*, a salvação acontece pelo *narod*, com Cristo recuando para segundo plano. “Não me diga que não conheço o Povo!” exclamou Dostoiévski em 1880; “Foi através dele que aceitei Cristo em minha alma novamente [...]” (Dostoiévski, 1880, p. 1300).

Sua última publicação, a edição de janeiro de 1881 do *Diário*, estabelece a aceitação da “missão de salvação” do povo como a tarefa nacional mais urgente.

Apenas gostaria de ser entendido imparcialmente, que eu sou a favor do povo, acima de tudo, de sua alma, de sua grande força, cuja grandeza e extensão completa nenhum de nós ainda conhece; e acima de tudo, considero sacrossanta sua missão de salvação, seu grande espírito de preservação e criação; e só espero uma coisa: que todos possam notar isso. E tão logo notem isso, começarão imediatamente a compreender todo o resto (p.1359).

Estudos futuros sobre Dostoiévski e religião analisarão as formas com que ele aproximava Cristo e o povo russo, promovendo o conceito de uma alma nacional e populista como fonte de salvação. Nas páginas de Dostoiévski, argumento eu, vemos os primórdios do que o teólogo Karl Barth chama de crença herética “em ‘outro Deus’”.

Protestos contra a *heresia* cristã alemã não podem simplesmente começar com o parágrafo ariano, nem mesmo com sua rejeição ao Velho Testamento, o arianismo de sua cristologia, o naturalismo e o pelagianismo de seus ensinamentos de justificação e santificação, nem com a idolatria do Estado que caracteriza a ética cristã alemã. Em vez disso, nosso protesto deve ser direcionado, essencialmente, à fonte de todas essas heresias individuais: ao fato de que, ao lado da Sagrada Escritura como a única revelação de Deus, os cristãos alemães consideram o *Volkstum* da Alemanha, seu passado e seu presente político, como uma segunda revelação. Nós, portanto, os reconhecemos como crentes em “outro Deus” (Karl Barth, 1933 *apud* Bergen, p. 21).

Referências bibliográficas

ALEKSEEV, V.A. *Dostoevskii i pravoslavie (Dostoiévski e Ortodoxia)*. Moscou: Mezhdunarodnyi Fond Edinstva Pravoslavnykh Narodov, 2003.

BERGEN, Doris L. *Twisted Cross: The German Christian Movement and the Third Reich. (Caminhos cruzados: o movimento cristão alemão e o Terceiro Reich)*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

BURKE, Kenneth. "The Rhetoric of Hitler's Battle". *The Southern Review* 5; p. 1-21, 1939

CAMUS, Albert. Vídeo “Albert Camus Talks About Adapting Dostoyevsky for the Theatre.”
www.openculture.com/2012/10/albert_camus_talks_about_adapting_dostoyevsky_for_the_theatre_1959.html

DOSTOEVSKY, Fyodor. *A Writer's Diary (Diário de Um Escritor)*. Trad. e comentários de Kenneth Lantz. Evanston: Northwestern University Press, 1997.

_____. *Winter Notes on Summer Impressions (Anotações de inverno e impressões do verão)*. trad. David Patterson Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997.

GRIESEWELLE, Detlev. *Propaganda der Friedlosigkeit: Eine Studie zu Hitlers Rhetorik 1920-1933. (Propaganda de Guerra: Um estudo da retórica de Hitler, 1920-1933)*. Stuttgart: Ferdinand Finke Verlag, 1972.

HESCHEL, Susannah. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany (O Jesus ariano: teólogos cristãos e a Bíblia na Alemanha Nazista)*. Princeton: Princeton UP, 2008.

LANGMUIR, Gavin I. *History, Religion, and Antisemitism. (História, religião e antissemitismo)*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990.

GOEBBELS, Joseph. *Diaries (Diários)*. New York: Praeger, 1970.

KELLOGG, Michael. *The Russian Roots of Nazism: White Emigres and the making of National Socialism 1917-1945 (As raízes russas do Nazismo: a imigração branca e a construção do Nacional socialismo 1917-1945)*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.

MARKS, Steven G. *How Russia Shaped the Modern World: From Art to Anti-Semitism, Ballet to Bolshevism ((Como a Rússia moldou o mundo moderno: Da arte ao antissemitismo, do ballet ao Bolchevismo)*. Princeton: Princeton UP, 2003.

MOSSE, George L. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich (A crise ideológica alemã: as origens intelectuais do terceiro reich)*. Nova York: Grosset e Dunlap, 1964.

MURAV, Harriet. "From Skandalon to Scandal: Ivan's Rebellion Reconsidered" (Do Skandalon ao escândalo: a rebelião de Ivan revista). In: *Slavic Review, (Eslavo Review)* 63.4. Inverno: 2004, pp. 756-770.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke (Trabalho)*. Leipzig: Dietrich Verlag, 1901.

ROSERBERG, A. *Memórias de Alfred Rosenberg*.
archive.org/stream/MemoirsOfAlfredRosenberg/RosenbergMemoirs_djvu.txt.
[acesso 2016]

STEIGMANN-GALL, Richard. *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945* [O Reich sagrado: concepções nazistas do cristianismo, 1919-1945]. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

TERRAS, Victor. "A Christian Revolution in Russian Literary Criticism". [Uma revolução cristã no criticismo literário russo]. In: *Slavic and East European Journal*, Vol. 46, No. 4. Inverno: [Cadernos Eslavo e do leste europeu Vol. 46, No. 4.]. Inverno: 2002, pp. 769-76.

VOLGIN, Igor. Interview in *Kul'tura*, 2001. [Entrevista em *Cultura*, 2001]

VANGUCHOV, Vasily. *Ocherk istorii filosofii 'samobytno-russkoi'* [Esboço da história da filosofia nacional russa]. Moscou: RITS'Piligrim', 1994.

VUCINICH, Alexander. *Einstein and Soviet Ideology*. [Einstein e a ideologia soviética]. California: Stanford University Press, 2001.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality* [Processo e realidade]. Nova York: Free Press, 1979.

WILLIAMS, Rowan. *Dostoevsky: Language, Faith, and Fiction* [Dostoiévski: Linguagem, Fé e Ficção]. Na série *A construção da imaginação cristã*, editor geral: Stephen Prickett. Waco: BaylorUP, 2008.