FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

LUIZ FELIPE XAVIER

A PRIMEIRA FASE DA INVESTIGAÇÃO CRÍTICA SOBRE A VIDA DE JESUS

UMA COMPREENSÃO DA ANÁLISE DE ALBERT SCHWEITZER DA PRIMEIRA BUSCA DO JESUS HISTÓRICO

Dissertação de Mestrado
Orientador: Prof. Dr. Johan Konings
BELO HORIZONTE
2007

Agradecimentos

- A Deus, pela fé em Jesus Cristo, meu Salvador e Senhor.
- Ao orientador Johan Konings, por seu grande interesse e significativa contribuição.
- À minha amada Thaís, pelo amor e incentivo.
- Aos meus queridos pais, Luiz Carlos e Marília, pelo exemplo de vida.
- À minha irmã Mariana e aos meus amigos, pelo apoio.
- À minha avó Dayse e à Redê no Planalto, pelas constantes orações.
- Ao Beto e à Fátima, pelo estímulo.
- À Igreja Batista da Redenção, especialmente ao colegiado de pastores, pela nutrição espiritual.
- Ao Christian, meu pastor e amigo, por me ajudar a discernir e seguir os passos de Jesus.
- A todos os meus professores da FAJE, especialmente ao Ulpiano, pela excelência no ensino.
- À Ir. Carmelita, pela bolsa de estudos da CAPES.
- À Dulcinéia, por sua alegria em servir.
- Aos meus companheiros de sala, pelo tempo de convivência.
- À direção da FATE-BH, Sidney, Regina e Ebenezer, pela oportunidade de ensinar.
- Às professoras Daniela e Súsie, pelas revisões.
- Aos demais professores, funcionários e alunos da FATE-BH, pelo companheirismo.
- À direção, coordenação, professores, funcionários e alunos do Instituto Cristão do Caiçara, pelo carinho.
- A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram com a realização desse sonho.

Resumo

A *primeira busca do Jesus histórico* se inicia com a publicação de sete fragmentos de Reimarus, por Lessing, em 1778. Tal busca se estende por todo o século XIX e chega ao fim com a publicação da obra *A Busca do Jesus Histórico*, de Albert Schweitzer. Esses quase dois séculos de pesquisa sobre a vida de Jesus deixaram um grande legado para a teologia. Uma vez que, em geral, esse período é tratado com certa superficialidade nos manuais de história da teologia, a presente pesquisa objetiva a compreensão dessa fase inicial da investigação crítica sobre a vida de Jesus. Logo, essa dissertação terá como ponto de partida e como instrumental teórico a análise que Schweitzer faz da primeira busca do Jesus histórico. Portanto, o primeiro capítulo apresentará a vida e a obra de Schweitzer. O segundo capítulo apresentará o método exegético por trás da primeira busca do Jesus histórico, o método histórico-crítico. O terceiro capítulo apresentará a fase inicial da primeira busca do Jesus histórico, isto é, de Reimarus a Strauss. O quarto capítulo apresentará a fase final da primeira busca do Jesus histórico, ou seja, de Strauss até Schweitzer.

Palavras Chaves

Busca do Jesus histórico; Evangelhos Sinópticos; Evangelho de João; Método Histórico-Crítico; Vidas de Jesus; Milagre; Mito; Escatologia.

Abstract

The *first quest of the historical Jesus* begins with the publication of seven fragments of Reimarus, by Lessing, in 1778. This search occurs throughout the XIX century and ends with the publication of the work *The Quest of the Historical Jesus*, by Albert Schweitzer. These almost two centuries of research about Jesus' life left a great legacy for theology. As this period is treated, in general, with certain superficiality in the manuals of history of theology, the present research aims the comprehension of this initial phase of the critical investigation about the life of Jesus. Therefore, this dissertation will have as a starting point and as the theorical instrument the analysis that Schweitzer makes of the first quest of the historical Jesus. Consequently, the first chapter will present the life and work of Schweitzer. The second chapter will present the exegetic method behind the first quest of the historical Jesus, the historical-critical method. The third chapter will present the initial phase of the first quest of the historical Jesus, this is, from Reimarus to Strauss. The fourth chapter will present the final phase of the first quest of the historical Jesus, which is from Strauss to Schweitzer.

Keywords

The Quest of the Historical Jesus; Gospels; Historical-Critical Method; Lifes of Jesus; Miracle; Myth; Eschatology.

Sumário

Introdução.....08
1. A vida e a obra de Albert Schweitzer.....12
1.1. Introdução.....12
1.2. O filho de pastor luterano.....14
1.3. O jovem doutor em teologia.....16
1.4. O médico dos negros africanos.....28
1.5. Conclusão.....41
2. Método histórico-crítico.....43
2.1. Introdução.....43
2.2. Origem e características do método histórico-crítico.....43
2.2.1. Círculo maior: Iluminismo.....44
2.2.2. Círculo intermediário: primeiros traços da teologia liberal protestante.....47
2.2.3. Círculo menor: método histórico-crítico.....50
2.2.3.1. Origem histórica do método histórico-crítico.....50
2.2.3.2. Principais Características do método histórico-crítico.....59
2.2.3.3. Análise dos passos metódicos de uma exegese histórico-crítica.....62
2.2.3.4. Relação entre o método histórico-crítico e a primeira busca do Jesus histórico.....64
2.3. Conclusão.....67
3. A Fase Inicial da Primeira Busca do Jesus Histórico Segundo Albert Schweitzer.....68
3.1. Introdução.....68
3.2. A apresentação do problema.....68
3.3. As considerações de Albert Schweitzer sobre a busca do Jesus histórico de Hermann Samuel Reimarus.....77
3.4. As considerações de Schweitzer sobre as vidas de Jesus do racionalismo primitivo.....81
3.5. As considerações de Schweitzer sobre as primeiras vidas fictícias de Jesus.....86
3.6. As considerações de Schweitzer sobre o racionalismo plenamente desenvolvido em Paulus.....92
3.7. As considerações de Schweitzer sobre a última fase do racionalismo, Hase e Schleiermacher.....96
3.8. Conclusão.....101
4. A Fase Final da Primeira Busca do Jesus Histórico Segundo Albert Schweitzer.....102

4.1. Introdução.....102
4.2. As considerações de Schweitzer sobre Strauss e a sua primeira “vida de Jesus”.....102
4.3. As considerações de Schweitzer sobre os oponentes e defensores de Strauss.....115
4.4. As considerações de Schweitzer sobre a Hipótese Marcana.....123
4.5. As considerações de Schweitzer sobre Bruno Bauer e a primeira vida de Jesus cética.....129
4.6. As considerações de Schweitzer sobre as outras imaginativas vidas de Jesus.....136
4.7. As considerações de Schweitzer sobre Renan.....145
4.8. As considerações de Schweitzer sobre as vidas “liberais” de Jesus.....148
4.9. Considerações finais de Schweitzer sobre o período pós-Strauss.....156
Conclusão.....158
Referência Bibliográfica.....163

Siglas e Abreviaturas

Cf.	Conforme / Confira
ed.	Edição
et. al.	*Et Alii*.
Ibid.	Na mesma obra
Idem.	Do mesmo autor
In.	Na obra
n.	Número
Op.cit.	*Opus Citatum* / Na mesma obra
Org.	Organizador ou Editor
p.	Página
reimpre.	Reimpressão
v.	Volume

Livros Bíblicos

Mt.	Mateus
Mc.	Marcos
Lc	Lucas
At.	Atos dos Apóstolos
Rm	Romanos
Tg	Tiago

Introdução

A primeira busca do Jesus histórico[1] tem origem com a hipótese de distinção entre o Jesus real da história – *Jesus histórico* – e a interpretação do Novo Testamento sobre ele – *Cristo da fé*. Tal busca se iniciou na Europa, mais especificamente na Alemanha, no final do século XVIII. Os primeiros estudiosos que empreenderam essa busca pensavam que o Jesus histórico correspondia à figura de um simples mestre de religião, ao passo que a figura do Cristo da fé cristã, tal como descrita no Novo Testamento, não passava de uma interpretação equivocada por parte dos escritores da igreja primitiva. Essa primeira fase da investigação crítica acerca da vida de Jesus se estendeu por todo o século XIX e chegou ao fim com a publicação da obra *A Busca do Jesus Histórico*[2], de Albert Schweitzer. Esses quase dois séculos de pesquisa sobre a vida de Jesus deixaram um grande legado para a teologia, especialmente para a cristologia e para a exegese do Novo Testamento.

Tendo em vista que a primeira busca do Jesus histórico foi muito importante para a história da teologia, surgem algumas questões: quando se iniciou a primeira busca do Jesus histórico? Qual era o ambiente filosófico-teológico no qual ela teve início? Qual método teológico ela utilizou para ler as Escrituras? Como ela se dividiu? Quando começa e quando termina cada fase? Quais são os principais expoentes de cada fase? Quais são os principais acentos de cada fase?

Na tentativa de se encontrar respostas para essas questões, a maioria dos estudiosos da teologia se volta para os manuais de história do pensamento teológico. O problema é que, na maior parte das vezes, as respostas não são encontradas porque o assunto é tratado de maneira superficial. Logo, diante disso, o pesquisador percebeu a necessidade de lançar um pouco mais de luz sobre esse assunto. Para que isso fosse possível, era preciso fazer uma análise mais detida da primeira busca do Jesus histórico. Porém, por onde e como começar? Depois de algumas pesquisas sobre o assunto, a obra *A Busca do Jesus Histórico*,

---

[1] Entre os estudiosos do assunto, não existe um consenso no que se refere à divisão das etapas da busca do Jesus histórico. A maioria defende uma tripla divisão: a primeira busca, de 1778 a 1906; a nova pergunta pelo Jesus histórico (ou segunda busca do Jesus histórico), de 1953-1985; e a terceira busca do Jesus histórico, de 1985 até os dias atuais. Dentre eles se encontram, por exemplo: Juan J. Bartolomé (cf. art. *La Búsqueda Del Jesus Histórico – Uma Crônica*), Sean Freyne (cf. art. *A Busca do Jesus Histórico. Algumas reflexões teológicas*) e Julio Lois (cf. art. *Estado actual de la investigación histórica sobre Jesús*). Mas, essa não é a única possibilidade de se dividir as etapas da busca do Jesus histórico. Gerd Theissen, por exemplo, faz uma divisão em cinco etapas: impulsos críticos para a pesquisa sobre Jesus (Reimarus, Lessing, Herder e Strauss); pesquisa liberal sobre Jesus (Holtzmann, Hase e Beyschlag); colapso da pesquisa sobre a vida de Jesus (Schweitzer, Bultmann, Dibelius, Schmidt e Wrede); a "nova pergunta" pelo Jesus histórico (Käsemann; Bornkann, Fuchs, Ebeling e Braun); e a "*Third quest*" *for the historical Jesus* (Sanders, Vermes, Theissen, Burchard e Crossan). Para maiores detalhes, cf. a sua obra *O Jesus Histórico: um manual*. A presente pesquisa optou pela divisão tripla.

de Schweitzer, se apresentou como uma boa possibilidade. Isso porque ele destina grande parte dela à análise dessa primeira fase da investigação crítica acerca da vida de Jesus. Portanto, a compreensão da análise que Schweitzer faz da primeira busca do Jesus histórico se tornou o objetivo da presente pesquisa.

É sabido que essa não é a única maneira de se buscar a compreensão da primeira busca do Jesus histórico, todavia, é uma maneira. Uma vez que a obra *A Busca do Jesus Histórico*, de Schweitzer, já se encontra editada na língua portuguesa[3] e que o autor foi considerado o responsável pelo fim da primeira fase da investigação crítica acerca da vida de Jesus, o pesquisador entende que esses são motivos suficientes para se buscar uma compreensão maior do assunto lançando mão desse recurso.

A pesquisa, contudo, não cobrirá toda a obra *A Busca do Jesus Histórico*, de Schweitzer. Ela se restringirá à análise que ele faz da investigação crítica acerca da vida de Jesus desenvolvida entre os séculos XVIII e XIX. Durante essa análise, Schweitzer se mostra muito sensato. Ele procura fazer uma leitura honesta desse período, leitura essa caracterizada por uma postura intelectual aberta e sempre disposta a encontrar os acertos mais que os erros. Esse talvez seja o fator determinante para que ele tenha chegado às conclusões que chegou.

Conseqüentemente, a presente dissertação se insere dentro da teologia histórico-dogmática. Isso não quer dizer que nessa área da teologia se encerre todo o seu conteúdo. Muito pelo contrário. A própria maneira como Schweitzer apresenta o desenvolvimento da primeira busca do Jesus histórico evidencia que a reflexão sobre esse tema tem suas origens na teologia bíblico-exegética. Assim, por questões metodológicas, é necessário deixar bem claro que durante toda a dissertação essas duas áreas da teologia, histórico-dogmática e bíblico-exegética, estão em profunda relação. É difícil falar de uma sem que a outra esteja intimamente implicada.

O primeiro capítulo apresentará a vida e a obra de Schweitzer. Ele está dividido em três partes. A primeira parte, cujo subtítulo é *O filho de pastor luterano*, aborda da infância de Schweitzer ao fim dos anos escolares. A segunda parte, cujo subtítulo é *O jovem doutor em teologia*, aborda do início do curso de teologia e filosofia à ida para a África como médico-missionário. A terceira e última parte, cujo subtítulo é *O médico dos negros africanos*, aborda da chegada à África ao fim da sua vida. O principal objetivo desse primeiro capítulo é perceber o contexto no qual Schweitzer estava inserido e como tal contexto o influenciou de maneira

---

[2] A obra *A Busca do Jesus Histórico*, de Albert Schweitzer, foi publicada pela primeira vez na língua alemã, em 1906 e em dois volumes. O título era: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

significativa. Essa influência será notada, especialmente, naqueles aspectos relacionados à produção de sua obra *A Busca do Jesus Histórico*.

O segundo capítulo apresentará o método exegético por trás da primeira busca do Jesus histórico, o método histórico-crítico. Partindo do pressuposto que esse método só pode ser compreendido à luz do contexto no qual ele está inserido, se buscará uma aproximação do contexto filosófico-teológico no qual ele surge. Por um lado, o contexto filosófico é marcado pelo Iluminismo. Isso porque ele é considerado como a expressão filosófica da modernidade. Por outro lado, o contexto teológico é marcado pelos primórdios da teologia liberal protestante. Será dito *primórdios* porque o liberalismo teológico teve sua origem na Alemanha, espaço acadêmico no qual convergiram várias correntes teológicas e filosóficas, apenas no século XIX. Assim sendo, embora a teologia liberal protestante tenha seu início apenas no século XIX, antes disso, já é possível notar algumas de suas marcas na teologia do século XVIII. Esse é o contexto no qual tem origem o método histórico crítico. Como será visto, tanto suas características quanto seus passos metódicos são profundamente influenciados tanto pelo Iluminismo quanto pelos primórdios da teologia liberal protestante.

O terceiro capítulo apresentará a fase inicial da primeira busca do Jesus histórico, segundo Schweitzer. Essa primeira fase corresponderá aos seis primeiros capítulos da sua obra *A Busca do Jesus Histórico*. A abordagem de Schweitzer partirá da apresentação do problema histórico acerca do estudo sobre a vida de Jesus, passará pelas considerações de Schweitzer sobre a busca do Jesus histórico de Hermann Samuel Reimarus, sobre as vidas de Jesus do racionalismo primitivo, sobre as primeiras vidas fictícias de Jesus, sobre o racionalismo plenamente desenvolvido de Paulus e sobre a última fase do racionalismo, mais especificamente, até as considerações de Schweitzer com relação a Schleiermacher. É exatamente nessa fase de sua análise que Schweitzer tecerá suas críticas ao racionalismo existente por trás da primeira fase das pesquisas sobre o Jesus histórico.

O quarto capítulo apresentará a fase final da primeira busca do Jesus histórico, segundo Schweitzer. Essa segunda corresponderá aos capítulos sete a quatorze da sua obra *A Busca do Jesus Histórico*. A abordagem de Schweitzer partirá de Strauss e abordará todo o período posterior a ele[4]. Strauss é considerado por Schweitzer um divisor de águas. Conseqüentemente, a investigação crítica acerca da vida de Jesus é uma antes dele e outra depois dele. É por isso que o último capítulo começará com Strauss, passará pelos seus

---

[3] A primeira edição em português saiu no ano de 2003, pela Editora Cristã Novo Século, sob o título *A Busca do Jesus Histórico*. Uma segunda reimpressão saiu dois anos depois. Elas são praticamente idênticas, exceto por uma formatação diferente e pelo prefácio de Jaime dos Reis Sant'Anna nessa última reimpressão.

[4] Isto é, até Schweitzer.

oponentes e defensores, pela Hipótese Marcana de Weisse, por Bruno Bauer e sua primeira vida de Jesus cética, pelas outras vidas imaginativas de Jesus, por Renan e irá até às chamadas vidas “liberais” de Jesus. No fim de todo esse percurso, Schweitzer fará suas considerações finais acerca do período pós-Strauss. Nesse momento, será ressaltada a importância da escatologia no que tange à conexão entre as ações de Jesus e os eventos de sua vida.

Por fim, cumpre ressaltar que a presente pesquisa nasceu de um desejo profundo por parte do pesquisador de conhecer melhor esse período tão rico e significativo na história da teologia. Sem dúvida alguma, o tempo investido em estudo foi de grande valia para o seu desenvolvimento acadêmico e para o aprimoramento dos seus conhecimentos sobre a primeira busca do Jesus histórico. Embora o pesquisador acredite que o Jesus histórico só possa ser conhecido pelo Cristo da fé, mesmo assim, a coragem, a sinceridade e o rigor com que o assunto foi estudado durante a primeira fase da investigação crítica acerca da vida de Jesus serviram como grande inspiração e como meio de ser interpelado por essa problemática. É válido ressaltar que o produto dessa pesquisa já está sendo e será ainda mais utilizado no meio acadêmico com o objetivo de divulgar a reflexão sobre o assunto. Até que surja uma oportunidade de dar prosseguimento aos estudos, o pesquisador estará submetendo os resultados da presente pesquisa a testes e eventuais correções.

1. A vida e a obra de Albert Schweitzer

1.1. Introdução

A presente pesquisa tem como objetivo principal a compreensão da análise que Schweitzer faz da primeira busca do Jesus histórico. É por isso que o primeiro capítulo se propõe a fazer uma aproximação biobibliográfica do mesmo. Essa aproximação é relevante porque contribui para uma melhor compreensão do contexto no qual Schweitzer estava inserido e como esse contexto o influenciou.

Mas, a tarefa de se reconstruir a vida e a obra de Schweitzer apresenta algumas dificuldades que não podem ser desconsideradas. Em primeiro lugar, tal reconstrução poderia partir de seus escritos autobiográficos como, por exemplo, seus livros *De Minha Vida e Pensamento*[5], *Memórias de Infância e Juventude*, seus relatórios do trabalho na África *A Beira da Mata Virgem*, *O Hospital em Lambarené*, e alguns dos seus panfletos posteriores sem título. Porém, exceto no livro *De Minha Vida e Pensamento*, as informações nesses escritos autobiográficos estão dispersas e o acesso aos mesmos é muito difícil. Desses escritos, o único com o qual o pesquisador teve contato direto foi o *De Minha Vida e Pensamento*. No entanto, sua utilização na pesquisa se restringirá à confirmação de dados. Isso porque, nele, o relato de Schweitzer sobre a sua vida termina em 1929. Sendo assim, a utilização dessa obra como ponto de partida prejudicaria a compreensão dos anos seguintes de sua vida.

Em segundo lugar, tal reconstrução poderia partir de biografias de Schweitzer publicadas hoje, como, por exemplo, Albert Schweitzer: Uma Biografia (*Albert Schweitzer: A Biography*), uma das mais reconhecidas atualmente, escrita por James Brabazon, em comemoração ao centésimo vigésimo quinto aniversário do nascimento de Schweitzer. Todavia, o acesso à mesma também é muito difícil.

Em terceiro lugar, tal reconstrução poderia partir de livros em cujos conteúdos se encontram referências a Schweitzer com, por exemplo, um artigo da *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*, editada por Walter A. Elwell, um artigo do *Dicionário Ilustrado dos Interpretes da Fé*, editado por Justo L. González, e, até mesmo, um artigo da *Enciclopédia Barsa*. Contudo, o conteúdo existente em cada um desses artigos é muito limitado. Por serem apenas sínteses biográficas, o mais longo não passa de três páginas. Eles serão utilizados na pesquisa apenas como referenciais teóricos para a confirmação ou não de dados importantes.

Em quarto e último lugar, tal reconstrução poderia partir de sites da Internet sobre Schweitzer. Entretanto, dentre os inúmeros que fazem referência a ele, apenas alguns podem

---

[5] SCHWEITZER, Albert. *Out of my life and thought: an autobiography*. Baltimore: Johns Hopkins, 1998.

ser considerados como confiáveis como, por exemplo, o site da Associação Schweitzer (www.schweitzerfellowship.org), o site da Fundação Internacional do Hospital do Dr. Albert Schweitzer em Lambarené (www.schweitzerlambarene.net), o site do Prêmio Nobel (www.nobelprize.org), o site da Enciclopédia Britânica (www.britannica.com), e, até mesmo, o site do conhecido Rubem Alves que, por apreciar Schweitzer, escreve algo sobre a vida dele em seu site pessoal (www.rubemalves.com.br). Embora cada um deles tenha sido pesquisado, nenhum poderia servir como ponto de partida. Isso porque o conteúdo dos mesmos, apesar de confiável, é muito limitado.

Diante disso, é necessário fazer uma opção metodológica sobre o ponto de partida. Assim sendo, o presente capítulo, acerca da vida e obra de Albert Schweitzer, tem como principal ponto de partida o livro *O Profeta das Selvas*, de Hermann Hagedorn. Essa obra foi publicada primeiramente em inglês, com o título *Prophet in the Wilderness*, no ano de 1949. Sua tradução para o português aconteceu seis anos depois, em 1955. O tradutor responsável foi Ilydio Burgos Lopes. Na ocasião, *O Profeta das Selvas* saiu pela União Cultural Editora, de São Paulo, com duzentas e vinte e duas páginas. Atualmente, esse livro está esgotado.

A opção evidenciada acima pode ser considerada como a melhor por algumas razões. Em primeiro lugar, pela facilidade de acesso ao livro *O Profeta das Selvas*. Em segundo lugar, pela pesquisa do autor em todas as obras de Schweitzer e em mais vinte e sete autores que escrevem sobre ele (as referências podem ser consultadas na extensa bibliografia da obra)[6]. Em terceiro lugar, pela confiabilidade demonstrada pelo contato direto de Hagedorn com o próprio Schweitzer, onde esse último lhe escreve, de próprio punho, quarenta e sete páginas. Tais páginas correspondem aos dezoito anos seguintes ao fim de sua principal autobiografia, *De Minha Vida e Pensamento*.

Apesar dessas razões, é sabido que algumas dificuldades ainda permanecem. A primeira é com relação à data de publicação do livro *O Profeta das Selvas*. Ele foi publicado dezesseis anos antes da morte de Schweitzer. Então, a parte final da sua vida lhe escapa e teve que ser reconstruída pelo pesquisador a partir de outras fontes, explicitadas ao longo do texto. A segunda é que Hagedorn utiliza um estilo literário com traços poéticos. Tendo isso em vista, tentou-se fazer algumas adaptações para se retirar esses traços poéticos e adotar um estilo mais narrativo.

Por fim, o capítulo está dividido em três partes. A primeira parte, cujo subtítulo é *O filho de pastor luterano*, aborda da infância de Schweitzer ao fim dos anos escolares. A segunda parte, cujo subtítulo é *O jovem doutor em teologia*, aborda do início do curso de teologia e

---

[6] Cf. HAGEDORN, Hermann. *O Profeta das Selvas*. São Paulo: União Cultural Editora, 1955. p. 216-220.

filosofia à ida para a África como médico-missionário. A terceira e última parte, cujo subtítulo é *O médico dos negros africanos*, aborda da chegada à África ao fim da sua vida.

1.2. O filho de pastor luterano[7]

Albert Schweitzer nasceu no dia 14 de janeiro de 1875, em Kaysersberg, na Alsácia (na época, sob domínio alemão). Seu pai, descendente de uma estirpe de pastores, professores, organistas e lavradores, era pastor da igreja evangélica de Günsbach, no vale de Münster. Sua mãe era filha de um pároco do Vale, um devoto do órgão e quase uma autoridade em matéria de construção de órgãos. Schweitzer tinha quatro irmãos e o seu lar inspirava serenidade e um tranqüilo ambiente de crescimento. Tanto o pai quanto a mãe priorizavam uma disciplina doméstica rígida, e conciliavam bem as tradições alemã e francesa.[8]

Ainda bem jovem, Schweitzer demonstrava uma profunda e sincera receptividade ao apelo religioso. Ele gostava muito dos sermões semanais do pai. Uma vez por mês, nos cultos menos formais da tarde, o pastor contava histórias de missionários nos longínquos recantos da terra, especialmente daqueles seus conterrâneos que trabalhavam entre os negros africanos. Mas, o que mais chamava a atenção de Schweitzer era o senso de consagração, a profunda quietude e a reverência que notava nos cultos da pequena igreja.

À medida que crescia, Schweitzer se mostrava como um menino sincero e se dava muito bem com os demais garotos. Porém, o sentimento de tristeza que observava no mundo o afetou bem cedo, fazendo-o perceber que estava rodeado por sofrimento. Tal sofrimento estava presente até mesmo em seu próprio lar, onde há anos o pai se arrastava, vítima de reumatismo muscular e de enfermidades no estômago. A mãe, por sua vez, estava sempre sobrecarregada, com os cinco filhos para alimentar e vestir, apenas com o salário de um pároco rural.[9]

Aos nove anos de idade, pela primeira vez, Schweitzer tocou órgão num culto na igreja que o seu pai pastoreava. Todavia, na escola, ele não era nada brilhante. Aos dez anos foi enviado ao colégio, o *Gymnasium* de Mulhouse, na Alta Alsácia. Mudando-se para lá, a vida disciplinada se tornou ainda mais intensa por parte dos seus tios-avós paternos, em cuja casa ficou alojado. Os dias de Schweitzer foram regulados minuto por minuto. De manhã, escola, depois do almoço, piano, mais escola, exercícios escolares em casa e outra vez piano. Quase não tinha recreação. Apesar de tudo isso, por baixos rendimentos escolares, quase perdeu a bolsa de estudo que lhe cabia como filho de pastor. Após uma forte repreensão do pai teve seu aproveitamento escolar melhorado, começou a ler e leu bastante. Lia até jornais, especialmente

---

[7] Cf. HAGEDORN, *O Profeta*, p. 19 – 42.
[8] Cf. SCHWEITZER, *Out of my life*, p. 1-2.

o caderno de política. Em meio a essa nova fase da vida, ele se aprimorava cada vez mais na música. Foi durante esse período que o Eugênio Münch, seu professor, lhe deu a oportunidade de tocar Johan Sebastian Bach.[10]

Schweitzer recebeu a Confirmação aos catorze anos. Na Alemanha do século XIX, na década de 80 a 90, a Confirmação era parte inevitável do ritual da adolescência. O ato solene, no Domingo de Ramos, início da primavera, era precedido de um ano de aulas semanais de instrução nos elementos da fé luterana. A mente e o espírito de Schweitzer estavam em estado de incandescência. Apesar da desilusão ao seu redor, para o jovem idealista tudo parecia possível. A classe de catecúmenos para a Confirmação, dirigida pelo pastor Wennager, parecia-lhe uma oportunidade enviada por Deus para compreender o motivo da desilusão que o cercava e descobrir o que fazer. Contudo, logo soube que, na opinião do pastor, fazer perguntas era prerrogativa exclusiva do professor. O Evangelho era matéria de fé e não da razão, e na presença das realidades da fé, afirmava o pastor, a razão deve ficar calada. Quanto a isso, Schweitzer possuía suas próprias idéias. A razão foi dada ao ser humano, dizia de si para consigo mesmo, para que ele possa compreender as concepções da religião. Após uma conversa franca com ele, o pastor Wennager disse à sua tia Sofia, com muita tristeza, que para o jovem a Confirmação nada significava.

No colégio, Schweitzer sempre se interessou mais por história que por matemática e línguas. Ainda aos catorze anos, sua fome de saber e de compreender, e a resolução da sua mente honesta de pesquisar e enfrentar as realidades da existência, fizeram dele um verdadeiro incômodo para todos. Com freqüência, o adolescente lançava suas opiniões em qualquer conversa, desafiava qualquer afirmação e discutia qualquer assunto. Logo, tornou-se uma das principais disciplinas da sua vida suportar conversas sem dar palpites. A única pessoa que tinha liberdade para conversar sobre todo e qualquer assunto era o seu pai.[11]

A caminho de alcançar a maioridade, Schweitzer bem quisera persuadir-se de que seus dons eram apenas boa sorte e que ninguém tinha nada com isso. Entretanto, uma Voz[12] íntima lhe dizia que todo aquele que é cumulado de alegria e beleza tem uma dívida a que não pode fugir. Isto é, quem não conhece a dor tem o dever de aliviar o sofrimento dos menos afortunados.

---

[9] Ibid., p. 2.
[10] Ibid., p. 2-4.
[11] Ibid., p. 4.
[12] O termo *Voz* é citado com letra maiúscula porque Schweitzer entendia ser a voz de Deus.

Os anos escolares de Schweitzer terminaram com um terrível exame final onde o examinador-presidente, oriundo de Estrasburgo, após pôr à mostra os espaços vazios nos conhecimentos do rapaz, se surpreendeu com compreensão que o mesmo tinha de história.[13]

1.3. O jovem doutor em teologia[14]

Quatro meses depois, Schweitzer foi a Paris. Tinha dezoito anos e nunca havia saído da sua província natal, nem visto cidade maior que Estrasburgo, capital da Alsácia. Em outubro de 1893, graças a uma tia que morava em Paris, ele foi apresentado a Charles Maire Widor, sucessor de César Franck como professor de órgão no conservatório. Deste dia em diante, Widor se tornou seu professor e amigo. Também foi no final desse mês que Schweitzer se matriculou em Estrasburgo para estudar teologia e filosofia. Recentemente, tal universidade havia sido renovada pelas autoridades germânicas, logo depois da guerra franco-prussiana. Nova em anos, também era nova em espírito. Havia sido fundada no século XVI e sua nova fase retinha mais do espírito da Reforma Protestante do que porventura agradasse à população predominantemente católica.[15]

As universidades germânicas, em geral, priorizavam a pesquisa independente muito mais do que a assistência às aulas. Portanto, as conferências sobre os três primeiros Evangelhos lançaram Schweitzer à leitura de comentários, e esses o fizeram pensar por si mesmo. Desde bem cedo, percebia que algumas passagens dos Evangelhos não faziam sentido, pelo menos na base dos dogmas aceitos. Por outro lado, notava que havia episódios que não se enquadravam no resto da narrativa, e, no entanto, tinham um cunho de historicidade. Enquanto o jovem teólogo meditava sobre esse problema, o Kaiser estendeu o braço e o arrastou para o exército alemão. Durante um ano teria que prestar serviço obrigatório. Schweitzer levou consigo um Novo Testamento grego e um exemplar dos comentários de Holtzmann. Nesse um ano de serviço, entremeou exercícios e manobras com estudos dos textos originais e erudita exegese.[16]

Ao retornar, Schweitzer foi sondado pelo professor Holtzmann acerca do que ele havia estudado durante o verão. Mas o jovem se absteve de insinuar ao seu erudito mentor que as teorias dele não tinham sentido. Na hora certa, ele o faria, não em simples conversa, porém num livro. Enquanto isso, Schweitzer fortalecia-se por meio de pesquisas independentes nos

---

[13] Cf. SCHWEITZER, *Out of my life*, p. 4.
[14] Cf. HAGEDORN, Op.cit., p. 43 – 96.
[15] Cf. SCHWEITZER, *Out of my life*, p. 4-5.
[16] Ibid., p. 5-6; 10.

Evangelhos sinópticos e nos problemas da vida de Jesus, e alargava seus pensamentos por meio de estudos filosóficos.[17]

Schweitzer ficou empolgado com grandes filósofos, como, por exemplo, Kant, Fichte e Hegel. Ele pensava que todos eles haviam enchido a segunda metade do século XVIII e os primeiros anos do XIX com grande brilho. No entanto, Schweitzer voltou-se para Goethe, que lhe fora contemporâneo. Sua intenção era perceber como o maior poeta da Europa daquele período havia sido influenciado no seu pensamento pelos maiores filósofos europeus. Embora reverenciasse os gigantes, seu realismo o atraiu para pensadores mais elementares.

Durante esse período, Schweitzer encontrou amigos entre os estudantes e nas famílias dos professores, e tornou-se integrante de um grupo de jovens intelectuais, de ambos os sexos, atraídos pelo comum amor à natureza e por uma inebriante certeza de serem arautos de uma nova época. Seu pensamento político era muito influenciado pelo socialista cristão Frederico Naumann, que lutava por uma síntese entre a crescente consciência nacional e a aspiração pela justiça social e econômica.

Teologia, filosofia, palestras, contatos, natureza. Tudo isso entrelaçado pela música. A idéia de consagrar-se à música, como carreira, vez por outra estava presente na mente de Schweitzer. Todavia, ele a repelia. Embora tirasse bons resultados do seu dom hereditário de improvisação e fosse um excelente intérprete, reconhecia não possuir o dom da criação musical. O jovem músico, aos dezoito anos, era considerado como um dos maiores conhecedores de Bach de Estrasburgo. Durante suas rápidas viagens a Paris, também estudou piano. Contudo, seus conhecimentos de ópera vinham do teatro municipal de Estrasburgo, lugar que costumava freqüentar.[18]

No terceiro ano que estava na universidade, Schweitzer atingiu a maioridade. Naquela época, tudo ao seu redor anunciava o progresso do século XIX e tinha por segura a civilização ocidental. A ignorância estava sendo vencida, a superstição praticamente já não existia, durante um quarto de século não havia guerra de grandes proporções na Europa, a economia mundial crescia, a facilidade de comunicações estava quebrando os muros do nacionalismo e quase todos viajavam (os que ficavam em casa liam sobre outros países e outros povos). Estava nascendo uma sociedade internacional, a ciência se expandia cada vez mais e o progresso era visto como algo automático. Entretanto, Schweitzer não se deixava convencer por tal opinião. Ele sentia apreensões e desconfianças quanto à convicção generalizada de que a humanidade estivesse em constante avanço do bom para o melhor e do

---

[17] Ibid., p. 6-10.
[18] Ibid., p. 11-13.

melhor para o ótimo. Percebia também uma estranha fadiga intelectual e espiritual entre os homens que dirigiam os negócios do mundo. No lugar da justiça que fora proclamada, no século XVIII, via apenas uma certa esperteza, no século XIX.

De acordo com Schweitzer, os anos de estudante passaram com a rapidez das férias de verão. Ele se considerava uma pessoa muito feliz e, por isso, pensava que tinha que pagar por essa felicidade. Tal pagamento consistia em servir aqueles que, na sua opinião, nunca tiveram a mesma felicidade que ele tinha, aqueles que morriam de fome no corpo e na alma, aqueles que se contorciam nas garras da dor. Mas, sempre que era assaltado por tal idéia, procurava expulsá-la de sua mente.[19]

Em uma manhã de domingo de Pentecostes, na casa pastoral em Günsbach, Schweitzer foi novamente interpelado pela Voz que tanto tentara silenciar. Surgiram-lhe palavras familiares na mente, como, por exemplo, "quem perde a sua vida por minha causa a encontrará" (Mt. 10:39 - NVI). Desta vez, ele não resistiu. Lembrando-se que Jesus se dedicou a uma oficina de carpinteiro até aos trinta anos, decidiu que gozaria a vida até a mesma idade e depois se entregaria, sem reservas, a Deus e à humanidade. Ainda lhe restavam nove anos.

Os anos seguintes seriam dedicados a uma melhor preparação para o tempo em que, no futuro, serviria a Deus servindo à humanidade. Exames, teses e mais exames. A dissertação sobre o problema da última ceia de Jesus e um doutorado em teologia. A tese sobre a filosofia religiosa de Kant e um doutorado em filosofia.[20]

Um prêmio de viagem levou Schweitzer a Paris. Ali dedicou todas as suas noites ao estudo de Kant. Como descanso, tocava órgão sob a direção de Widor, considerado na época como o maior organista da França. Widor admitia que seu aluno sabia mais do que ele sobre Johann Sebastian Bach. Em tardes sucessivas, estavam eles sentados ao piano de Widor, lado a lado, tocando todos os prelúdios corais de Bach. À medida que Schweitzer os explicava, um após o outro, o grande organista reconheceu que pela primeira vez estava travando conhecimento com o verdadeiro Bach. Neste mesmo dia Widor pediu a Schweitzer que, por amor aos colegas de órgão na França, escrevesse tudo que havia dito sobre os prelúdios corais. Tal escrita deveria ser sobre o fundo da música religiosa alemã do tempo de Bach.[21]

O mesmo otimismo de Estrasburgo foi percebido por Schweitzer em Paris. Embora abatidos, os intelectuais não tinham sérias preocupações com o futuro. Os livros daquele período e a imprensa diária pareciam ter por certo não só que o mundo ocidental havia feito coisas miraculosas na ciência e na mecânica, senão também que no terreno intelectual e ético

---

[19] Ibid., p. 13.
[20] Ibid., p. 16; 24.

havia atingido alturas nunca antes alcançadas. Porém, Schweitzer duvidava disso. A ele parecia que, na vida mental e espiritual, o ocidente estava não só abaixo do nível das gerações anteriores, todavia, sob muitos aspectos, vivia das vitórias passadas. Ele o comparava a um herdeiro extravagante a dissipar a fortuna da família.[22]

Após essa temporada em Paris, Schweitzer foi a Berlim com o objetivo de estudar filosofia e ouvir as preleções de Adolf Harnack, de Frederich Pausen e de outros reconhecidos nomes da universidade. Na imprensa e nos livros que circulavam em Berlim, notou a mesma disposição para aceitar aquilo que era moralmente inaceitável, como já havia notado nos jornais e livros em Estrasburgo e Paris. Tal disposição era permeada por um senso de fadiga moral e espiritual, aliado a um otimismo quanto ao futuro. A palavra mais falada em Berlim naquela época era *Realpolitik*. Essa palavra carregava um sentido de fazer tudo quanto é bom para a nação, sem ter em conta os princípios ou quaisquer concepções da decência. Ou seja, a força é que faz o direito. O mais impressionante é que, com tudo isso, esse século ainda havia conservado clara a sua percepção da realidade, seu senso dos direitos humanos e do valor do indivíduo.[23]

Certa vez, na casa da viúva do humanista Ernersto Curtius, Schweitzer se encontrou com muitas das mentalidades dirigentes da nova Alemanha. Estavam presentes eruditos, cientistas, artistas e homens de letras. Por entre o rumor da conversação geral, Schweitzer apanhou uma exclamação de intensa desilusão: “Qual! Todos nós, nada mais somos senão herdeiros do passado!” Ao voltar para casa, tais palavras ainda lhe soavam na mente. Ao que lhe parecia, ele não estava tão errado sobre o seu julgamento da época em que estava vivendo. Aquela exclamação lhe confirmara a idéia de que não tinha havido progresso, e sim retrocesso. Ele ainda havia de escrever um livro que receberia o título *Nós, herdeiros do passado*. Nesse livro pintaria o quadro de uma grande civilização que, no seu orgulho por conquistas de valor secundário, estava renunciando aos princípios éticos dos quais dependia a sua existência.

Como mesmo havia dito, Schweitzer viveria a sua própria vida até os trinta anos. Dos nove anos, quando tomara essa decisão, três já haviam se passado. Nesses três anos, investiu em estudos, meditações e nos exercícios musicais. Durante esse período também se fixou na universidade de Estrasburgo e obteve um lugar de coadjutor na igreja de São Nicolau. Schweitzer se tornou assistente de dois velhos e piedosos cavalheiros que eram seus pastores

---

[21] Ibid., p. 16-21.
[22] Ibid., p. 23.
[23] Ibid., p. 21-23.

regulares. Ele apreciava muito os cultos nas tardes de domingo, especialmente porque podia usar o estilo simples e íntimo que havia herdado do pai.[24]

Schweitzer trabalhava os seus sermões, escrevia-os e confiava-os à memória. Muitas vezes, no último minuto, dava-lhes uma nova orientação. O número dos seus ouvintes crescia domingo após domingo. Cresciam também as queixas quanto à brevidade dos sermões. Eles eram muito curtos. Três vezes por semana, Schweitzer ensinava uma classe de meninos candidatos à Confirmação. Usando palavras simples, facilmente compreendidas e guardadas, ensinava as verdades do Evangelho, a natureza da Igreja e a necessidade de reservar, pelo menos, uma hora por semana para adoração. A essa hora ele dava o nome de "hora solene para a alma". Caracteristicamente, não fazia muita questão dos dogmas. Gostava sempre de enfatizar o limite do conhecimento humano, tanto no campo da religião como no da história. Afirmava que para algumas perguntas não havia respostas deste lado do infinito. Era nesse ponto que a fé entra.[25]

Além do trabalho de coadjutor, seu ensino, suas pesquisas e seus escritos, Schweitzer exercia funções administrativas como guardião do colégio teológico, o que incluía, no seu modo de entender, relações pessoais com os jovens teólogos que moravam na escola. Dava-lhes toda liberdade possível, contudo, tinham que trabalhar muito.[26]

Paralelamente a todas essas atividades, Schweitzer adquiria experiência no serviço social. Ele quis contribuir para a educação de crianças negligenciadas ou sem recursos, entretanto, o Estado não "precisava" do seu auxílio. Uma vez que não lhe permitiam ajudar as crianças desamparadas, resolveu fazer o que pudesse pelos desocupados. Para isso, se aliou ao coadjutor de uma igreja vizinha na direção de uma espécie de albergue. Os recursos para tocar o projeto social vinham das doações de amigos. Todo seu trabalho era inspirado em Goethe, que uma vez havia posto de lado um trabalho importante para empreender uma jornada, em pleno inverno, para visitar um amigo necessitado de amparo espiritual. Tal influência acompanhou Schweitzer pelo resto da sua vida. Ele sempre dizia que, na vida, é preciso fazer outras coisas mais além de estudar, escrever, pregar e ensinar.[27]

Enquanto isso, à noite e pela manhã, Schweitzer estudava Johann Sebastian Bach. O ensaio que havia prometido escrever aos organistas da França estava alcançando proporções inesperadas. Se tivesse que dizer tudo o que pensava que devia ser dito, escreveu certa vez a Widor, seria preciso escrever um livro muito grande. Widor respondeu

---

[24] Ibid., p. 25.
[25] Ibid., p. 25-28.
[26] Ibid., p. 25.
[27] Ibid., p. 28.

entusiasmado, se propondo a escrever a introdução. Em meio a tantas atividades, respirou e pôs as mãos à obra.[28]

Foi no quarto do Colégio de São Tomás, onde havia passado tantas horas felizes quando estudante, que Schweitzer prosseguia nas pesquisas sobre a vida de Jesus. Tal assunto já o empolgava desde os primeiros anos da universidade e durante o período de serviço militar obrigatório. Ele não estava envolvido simplesmente com interpretações de passagens controversas. Também se dedicava a questões que atingiam o âmago da fé cristã. A intenção inicial de Schweitzer era destruir, de uma vez por todas, a concepção, a seu ver errada, da história de Jesus que os teólogos do século XIX, procurando tornar Jesus compreensível ao seu tempo, haviam tornado "canônica". O retrato que eles haviam traçado era simpático a uma época em que os dogmas se estavam enfraquecendo e os intelectuais se irritavam com referências ao sobrenatural. Tal retrato apresentava Jesus como a mais avançada floração da natureza humana no processo evolutivo e, conseqüentemente, o acomodava com a era do progresso social e científico.[29]

Em suas pesquisas, Schweitzer encontrou algo diferente do quadro que a erudição do século XIX havia tornado popular, mas não menos magnífico. Diz-se que era a infusão, na tradicional concepção do Reino, de um espírito ético tão poderoso que poderia galvanizar e refazer toda a estrutura social do mundo ocidental. O carpinteiro Galileu dissera ao seu povo que o Reino sobrenatural de Deus estava próximo. Porém, eles não poderiam esperar ter parte nele se, nesse ínterim, não se preparassem. A compreensão dos ensinos morais de Jesus abalou Schweitzer. Tal abalo se deu enquanto ele os estudava, novamente, à luz das predições de Jesus tangentes ao iminente fim do mundo. Schweitzer completava um aspecto do seu estudo para logo encetar outro. A única maneira de dissipar o mito popular e romântico seria apresentar a figura histórica de Jesus em tão vivo relevo que mito algum pudesse subsistir ao seu lado.[30]

Assim, Schweitzer buscou o Jesus da história com muita intensidade. Estudou, praticamente, todas as tentativas anteriores de reconstruir a história de Jesus. Qual teria sido, enfim, a verdade sobre Jesus? À medida que ia reunindo os livros de que necessitava para cada capítulo da obra, empilhava-os nos cantos do escritório. A sua recomendação era que ninguém mexesse nessas pilhas. Mês após mês, ano após ano, dava continuidade à pesquisa.[31]

---

[28] Ibid., p. 30-31.
[29] Ibid., p. 25.
[30] Ibid., p. 32-42; 46-50.
[31] Ibid., p. 44-45.

Schweitzer tinha agora vinte e sete anos. A cada ano crescia a exultação que lhe davam a pregação e o ensino. Os estudos históricos lhe empolgavam e também a idéia de interpretar Bach para o povo da sua segunda pátria, a França. O simples fato de estar vivo em Estrasburgo, de trocar idéias com seus companheiros das diversas faculdades, de passear pelos belos arredores, de pensar no livro sobre a decadência da civilização que tencionava escrever um dia, tudo isso era felicidade genuína, algo que aprofundava sua resolução de pagar em serviço à humanidade o que havia recebido.

Todavia, em meio a sua felicidade, Schweitzer, era levado a pensar sobre mistério e o sofrimento existentes no mundo. A simpatia pelos povos desprezados, despertada na infância pelas leituras que o seu pai fazia das memórias do missionário africano Casalis, e aprofundada pela contemplação do "Negro" de Bartholdi, em Colmar, era alimentada por tudo que lia sobre a exploração dos negros pelos homens brancos, no Congo e em outros lugares, e pelos relatórios que das condições da África faziam os missionários alsacianos que iam para casa em gozo de férias. Uma pergunta lhe perturbava: como podia a mente européia, tão sensível em outros sentidos, ser tão empedernida nesse ponto? Talvez, algum dia, alguém os despertaria da sua apatia, alguém que se impressionasse a ponto de oferecer sua vida pela causa.

Schweitzer não era um doutrinador. Embora conversasse demais, em geral, ouvia mais do que falava. De Goethe, ele havia aprendido a reverenciar as mulheres. Apreciava, de maneira especial, as senhoras idosas que houvessem entretecido a experiência com a filosofia e tivesse uma visão pessoal da vida. Ele gostava muito da companhia dessas senhoras.[32]

Certo dia, em Paris, Schweitzer encontrou Romain Rolland. Esse último era autor teatral e poeta, historiador e biografo. Na ocasião estava com quase quarenta anos. Acima de tudo, era um tolstoiano e um internacionalista. Buscava a integração da Europa numa consciência européia que transcendesse os temores e os preconceitos nacionais. Quando Schweitzer se encontrou com ele, Rolland acabara de publicar, numa revista obscura, a primeira parte de uma novela de dez volumes. Era a história de um grande músico, um alemão, que devia reunir em sua personalidade e espírito o fogo e a luz de todos os povos da Europa. Quando Rolland faz o Rei Luís IX dizer, no leito da morte, que é glorioso lutar pelo inatingível, quando o inatingível é Deus, estava reverberando uma idéia do próprio Schweitzer. Da mesma forma, Schweitzer reverberaria uma idéia de Rolland ao escrever em sua autobiografia que não há heróis de ação; há heróis unicamente da renúncia e do sofrimento.[33]

---

[32] Ibid., p. 29-30.
[33] Ibid., p. 28-29.

O encontro com Rolland foi muito marcante para Schweitzer. Ele sentiu-se encorajado ao encontrar, numa geração intoxicada pelo êxito material e pelas conquistas científicas, um homem tão possuído por uma grande idéia ética. À semelhança do amigo alsaciano, Rolland não alimentava ilusões quanto ao caráter automático do progresso e sua inevitabilidade. Ele pensava que a civilização repousa sobre bases éticas. Quando essas bases são negligenciadas toda a estrutura se desmorona. Rolland alargou o horizonte internacional de Schweitzer e o grupo de Estrasburgo, com o qual se reunira desde seus dias de estudante lhe estimulou a consciência social.[34]

Entre as pessoas do grupo de Estrasburgo estava a filha de um distinto professor de história na universidade. Seu nome era Helena Bresslau. Certo dia, conversando sobre os sermões de Schweitzer, eles concordaram no reconhecimento de que suas vidas não eram deles mesmos. Ambos haviam determinado uma data após a qual assumiriam uma responsabilidade sobre a vida de outros. Schweitzer decidira que aos trinta. Helena Bresslau, aos vinte e cinco. Ambos também reconheciam que eram comissionados, obrigados para com Deus e para com os homens a passar a outros o bem que a vida lhes outorgara. Além disso, ambos estavam empenhados em descobrir o campo especial em que os seus dons pudessem ser mais úteis para o serviço à humanidade. Helena Bresslau, já de posse de um diploma de professora, concluíra um curso de enfermagem e trabalhava na área social. Recentemente, havia sido chamada para organizar uma maternidade. Em tal organização, contou com a ajuda de Schweitzer. Por esse e outros motivos, eles se aproximavam cada vez mais.

Era nesse ambiente de humana camaradagem, enriquecendo os sentimentos e a mente, que Schweitzer prosseguia suas pesquisas teológicas. Descobriu que o trabalho lhe desafiava nos mais profundos recursos do seu espírito. A essa altura, ele já percebia as conclusões revolucionárias que derivavam das suas pesquisas, bem como os efeitos que elas poderiam produzir no mundo cristão. Apesar de saber que convinha resolver problemas históricos e situar Jesus, inquietava-lhe a possibilidade de levar confusão aos corações dos crentes. Tal inquietação era produto de um coração pastoral que o mesmo possuía. Esse sentimento lhe perturbou, porém não lhe deteve. Em meio a tudo isso, acabou concluindo que era necessário deixar os cristãos encarar o fato de que o mundo em que Jesus nasceu e morreu não era o mundo deles, nem o mundo do século XX era o mundo de Jesus. Além disso, era preciso deixá-los enfrentar o fato, ainda mais perturbador, de que, a verdade religiosa varia de época para época. Contudo, a religião do amor era a mesma para sempre.

---

[34] Ibid., p. 28-29.

Paralelamente aos seus estudos sobre a vida de Jesus, Schweitzer trabalhava na sua biografia de Johann Sebastian Bach. O pequeno ensaio previsto se transformara em um livro de quatrocentos e cinqüenta páginas. Sua publicação em Paris havia agitado os entusiastas de Bach em toda a Europa. De além do Reno veio o pedido de uma tradução alemã. Sem hesitar, começou a trabalhar, não tardando, entretanto, em verificar que era incapaz de traduzir sua própria obra. Concluiu que, se quisesse produzir algo que merecesse ser lido, deveria voltar às suas fontes e escrever um novo livro. Seus esforços iniciais foram em vão. O livro não sairia, por enquanto.[35]

Dos nove anos que Schweitzer pretendia viver para si mesmo, só lhe restava um. Mas, ainda não tinha a mínima idéia do modo como realizaria o serviço direto à humanidade. Certo dia viu uma revista de capa verde, na sua mesa do colégio teológico. Era o relatório da Sociedade Missionária de Paris. Essa sociedade ocupava um lugar querido em seu coração. Isso porque fora ela que enviara o dedicado Casalis, cujas cartas seu pai havia lido no púlpito, em Günsbach, quando ele ainda era menino. À noite, lendo um dos artigos que lhe chamara a atenção, Schweitzer ficou atônito. O presidente da sociedade, um compatriota alsaciano, apresentava a necessidade de obreiros para o Congo Francês. O quadro que traçava dos selvagens torturados pela superstição despertou Schweitzer. Ele fechou a revista e começou o seu trabalho noturno. Estava terminada a busca. Já sabia qual seria o seu serviço direto à humanidade.[36]

No dia 15 de janeiro de 1905 haviam expirado os nove anos. Schweitzer pensava na sua resolução, pensava na África e pensava nos seus recursos. Se fosse mesmo, deveria ser na qualidade de médico-missionário. Ele pensava que não era suficiente falar da religião do amor, porém era forçoso praticá-la. Além disso, o que o Congo precisava não era de um pastor ou professor, todavia, de um médico. Com base em tal pensamento, começou a preparação para estudar medicina. Apenas nove meses depois, Schweitzer colocou numa caixa do correio meia dúzia de cartas, nas quais contava à família e aos amigos mais íntimos a sua decisão de ir para a África como médico-missionário. A notícia estourou como uma bomba em Paris, Günsbach e Estrasburgo.

A oposição prevista foi imediata. Alguns chegaram a pensar que Schweitzer estava enlouquecendo. Apenas na família houve o reconhecimento de que, se estava tomando essa decisão, ele deveria ter uma razão muito profunda para isso. Para sua maior surpresa, encontrou resistência até entre a comissão diretora da Sociedade Missionária Evangélica de

---

[35] Ibid., p. 61-65.
[36] Ibid., p. 81-86.

Paris. Isso porque, embora ainda não publicado, já circulava o primeiro ensaio do seu livro sobre Jesus, e o mesmo era visto por muitos com suspeita. O diretor só se sentiu aliviado quando Schweitzer deixou bem claro que planejava ir ao Congo como médico. Contudo, os companheiros dele continuaram nos seus temores.[37]

No fim de outubro do mesmo ano, Schweitzer voltou a ser estudante e, para sua manutenção, continuou com todas as atividades anteriores. Não conseguia nem pensar na possibilidade de abandonar as aulas na universidade, as pregações, as pesquisas, a música e o trabalho com os meninos da classe de confirmados. Entretanto, Schweitzer estava cônscio que um dia teria que deixar tudo isso. Era o preço do serviço. Era o que Jesus queria dizer quando falou de perder a vida para ganhá-la.[38]

A vida de Schweitzer seguia em ritmo acelerado. Viagens a Paris, Barcelona e muitos concertos. Noite após noite trabalhava na versão alemã do livro sobre Bach e no estudo sobre a vida de Jesus. Vasculhando as pilhas de livros que lhe enchiam o escritório e procurando a verdade através dos séculos, finalmente, Schweitzer achou o que, segundo ele, era o Jesus histórico. A verdadeira significação e o verdadeiro poder de Jesus começaram a alvorecer em sua alma. O que lhe empolgava não era o poder da figura histórica, pregando uma doutrina que o século XX podia aceitar e aplaudir porque era universal. O Jesus histórico havia negado o mundo. A mente moderna o afirmava.[39]

Schweitzer dizia que os teólogos haviam enfraquecido a mente contemporânea. Isso porque recusavam reconhecer o abismo existente entre o Jesus histórico e o homem do mundo moderno. Tal recusa fazia com que o conflito entre o homem do mundo moderno e o Jesus histórico fosse evitado. Mas, para Schweitzer, era esse conflito, que implicava em uma rejeição pessoal pelo mundo, que fazia com que a religiosidade dos tempos de Jesus fosse comunicada ao homem moderno.

Enquanto trabalhava, parecia que a própria relação de Schweitzer com o Jesus histórico se desenrolava sem nenhum raciocínio consciente da sua parte. De acordo com ele, Jesus não havia julgado necessário dar aos seus amigos e seguidores nenhum discernimento do segredo da sua personalidade. A única coisa que havia pedido era que, em tudo quanto fizessem e por onde fossem, provassem ser homens por ele obrigados a deixar para trás uma vida egocêntrica e a tomar uma vida teocêntrica. Trabalhando mês após mês, chegou a conhecer Jesus não só como o protagonista da suprema história de amor e sacrifício desse

---

[37] Ibid., p. 86-95.
[38] Ibid., p. 96.
[39] Ibid., p. 96-100.

mundo, nem só como o maior mestre e profeta da história, porém, acima de tudo, como uma pessoa que tinha autoridade sobre ele.

A longa tarefa se aproximava do fim. O último capítulo, a última página e o último parágrafo estavam sob suas mãos. Finalmente, as últimas frases:

> Ele se nos chega como Um desconhecido, sem um nome, como antes, ao lado do lago, quando Ele chegou junto aqueles homens que não O conheciam. Ele nos fala a mesma palavra: "Siga-me!" e nos estabelece as tarefas que Ele tem de cumprir para o nosso tempo. Ele ordena. E para aqueles que O obedecem, quer sejamos sábios ou simples, ele revelará a si mesmo nas obras, nos conflitos, nos sofrimentos que eles passarão em sua companhia, e, como um ministério inefável, eles aprenderão em suas próprias experiências Quem Ele é.[40]

Estava concluída a sua obra sobre a busca do Jesus histórico. Em 1906, a publicação do livro intitulado *A Busca do Jesus Histórico* causou apenas uma ligeira agitação na pacata vida acadêmica alemã daquele período. A Faculdade Teológica de Estrasburgo acolheu sem grande avidez as reflexões de Schweitzer. A julgar pelas repercussões imediatas, ele poderia persuadir-se de que o mundo acadêmico alemão considerara insignificante o seu livro. Todavia, foi da Inglaterra que veio o primeiro reconhecimento do seu trabalho. Em Oxford e Cambridge, os entendidos do assunto aceitaram as conclusões de Schweitzer como autorizadas. Seus comentários também tiveram repercussões continentais. Entre o clero, de Amsterdã a Königsberg, começaram a ouvir sussurros de que algo de cataclísmico estava convulsionando a teologia cristã. Pastores, antes instalados na sua ortodoxia, ficaram alarmados com os resultados apresentados por Schweitzer. A confusão e a dor entre os crentes cristãos, como era previsível, manifestaram-se em eloqüentes impropérios contra ele.[41]

Schweitzer, porém, não teve tempo para se preocupar com o que o mundo estava dizendo do seu livro ou dele mesmo. Sua mente estava ocupada com anatomia, fisiologia, química, física, zoologia, botânica, entre outras coisas. Durante seis anos prosseguiu seus estudos científicos e médicos. Apesar do segundo ano de medicina ter sido muito apertado, Schweitzer não quis abandonar seus trabalhos na paróquia nem suas conferências. Ele também estava convicto que era preciso terminar a versão alemã do livro sobre Bach antes de ir para a África. Assim sendo, dava concertos para custear suas despesas. Mesmo com todo trabalho que lhe dava um único recital, achava tempo para ir a Paris, pelo menos seis vezes por ano, para os concertos da Sociedade de Bach. Schweitzer ajudava a preparar os programas, escrevia as notas, ia aos ensaios e incentivava cada membro da orquestra e do coro com a sua

---

[40] SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003. p. 477.
[41] Cf. SCHWEITZER, *Out of my life*, p. 45; 53-60.

empolgação. Em meio a tudo isso, vez por outra, era obrigado a tentar silenciar a Voz que lhe ordenava perder tudo para ganhar tudo. Ele suplicava: Ainda não! Ainda não![42]

Ainda durante esse período, Schweitzer passou a se concentrar na cruzada para estabelecer padrões na construção de órgãos. Num campo limitado, estava ele lutando contra a degeneração dos produtos de um sistema industrial mecanizado, e, de maneira indireta, contra a desintegração da própria civilização. Schweitzer publicou um panfleto intitulado *A Arte de Construir e Tocar Órgãos na Alemanha e na França*. Em tal panfleto sumariou uma década de pesquisas e de estudos da natureza e das possibilidades dos órgãos velhos e novos. Esse trabalho fez dele a maior autoridade da Europa em matéria de órgãos e alvo de muito trabalho em um novo campo.[43]

Schweitzer passou noites e noites estudando projetos de órgãos. Ele escreveu centenas de cartas a bispos, reitores, prefeitos, fabricantes de órgãos e organistas. Também viajou para lugares distantes com o propósito de estudar questões de restauração, reconstrução e substituição de órgãos. Além disso, advogou diante de consistórios e conselhos de igrejas.[44]

À medida que caminhava rumo à conclusão do curso de medicina, a fadiga de Schweitzer aumentava cada vez mais. Contudo, nem assim pensava na possibilidade deixar alguma das suas atividades antes de ir para a África. Nesse período, achar tempo para dormir era um grande desafio. Nos raros feriados, Schweitzer ia para a casa pastoral em Günsbach. Ali parecia o único lugar que conseguia descansar um pouco.[45]

Com a ajuda de Helena Bresslau nos seus exercícios de órgãos e nas suas publicações, a afinidade entre Schweitzer e ela crescia. Desde que resolvera estudar medicina e ir para a África, ficara entendido que iriam juntos. Entretanto, nunca falavam disso, nem mesmo entre si.

Em 1910, Schweitzer foi aprovado nos exames finais de medicina. Mas, ainda lhe restava um ano de serviço interno e uma tese para escrever. Seis meses depois, Helena Bresslau e ele estavam casados. No fim de 1912, ambos estavam prontos para a partida, mas os esforços dos anos de estudo de medicina estavam apresentando seus resultados. Schweitzer precisou de mais seis meses para restaurar suas energias. Durante esse período, com a ajuda de Helena Bresslau, ele preparou uma nova edição do livro *A Busca do Jesus Histórico*.[46]

---

[42] Ibid., p. 96-98.
[43] Ibid., p. 100.
[44] Ibid., p. 71-80.
[45] Ibid., p. 105.
[46] Ibid., p. 107, 111, 117.

Quando se aproximava o tempo em que encerraria sua vida acadêmica e musical, Schweitzer percebeu, como nunca antes, o peso da decisão que havia tomado. Então, perderia para sempre a sua independência financeira. No dia em que renunciou à cátedra teológica na universidade e ao seu cargo em São Nicolau, foi como se arrancasse o coração do peito.[47]

Em meio à dor da renúncia, Schweitzer foi para Paris fazer um curso de medicina tropical e obter suas credenciais de missionário-médico. À Sociedade Missionária de Paris, não pediu nenhum auxílio financeiro, porém, apenas um lugar para erguer um hospital. Schweitzer pretendia construir um hospital no terreno da missão, em Lambaréné, colônia do Gabão, na África Equatorial Francesa, ao sul de Camarões. Após um longo período de negociações com a diretoria da missão, recebeu a autorização para construir o hospital que tanto desejava. Todavia, ele não deveria se pronunciar a respeito de questões teológicas na África.[48]

Agora, antes de partir, só restava a Schweitzer levantar fundos para a construção do hospital. Os recursos vieram de amigos, especialmente alemães, da paróquia de São Nicolau, de alguns concertos e dos direitos autorais do seu livro sobre Bach, agora em edição inglesa. A soma total que recolheu era suficiente para manter o hospital por um ano.[49]

Enquanto arrumava suas malas para a partida, já contando com a possibilidade de uma guerra que parecia às portas, Schweitzer separou dois mil francos, em ouro. Se a guerra acontecesse, o ouro não perderia o seu valor. No domingo de Páscoa de 1913, com a esposa ao lado, setenta caixas de materiais no porão e todos os sinos da França tocando o Evangelho da Ressurreição, Schweitzer embarcou para a África.[50]

1.4. O médico dos negros africanos[51]

Ao chegar na África, Schweitzer se instalou em Lambaréné, às margens do rio Ogooué. A Missão de Lambaréné tinha sido estabelecida há cerca de, aproximadamente, quarenta anos antes da sua chegada. Seu precursor também foi um missionário-médico americano cujo nome era Nassau. Contudo, quando a França tomou posse do Gabão, a missão passou para a Sociedade Missionária de Paris. Era nesta selva virgem que Schweitzer pretendia, sozinho, sem o amparo de um governo ou de uma instituição particular, fundar um hospital. A localização da Missão de Lambaréné era estratégica para esse empreendimento.

---

[47] Ibid., p. 110.
[48] Ibid., p. 111-112.
[49] Ibid., p. 112-116.
[50] Ibid., p. 136.
[51] Cf. HAGEDORN, Op.cit., p. 97 - 204.

Isso porque os doentes poderiam ser trazidos, por água, de lugares distantes, rio acima ou rio abaixo.[52]

Um dos pacientes de Schweitzer, um nativo que havia sido cozinheiro, possuía certo conhecimento do francês e do inglês. Utilizando tal conhecimento, tornou-se o primeiro ajudante e intérprete do doutor. Seu nome era José Azvawami. Os nativos, seus conterrâneos, apelidaram Schweitzer de "Oganga", isto é, feiticeiro, porque executava mágicas com instrumentos misteriosos e brilhantes. Bem cedo, observando seus filhos da selva, Schweitzer percebeu que, além de curar-lhes as doenças, era preciso curar-lhes o medo. Oportunidade para isso não faltava, pois, normalmente, tratava de trinta a quarenta pessoas por dia.

Schweitzer percebeu que o lugar escolhido para o hospital era pequeno e, por isso, impróprio. Logo, decidiu ir a Samkita, estação missionária situada rio acima. Ali, seus objetivos eram assistir a uma conferência, fazer alguns contatos com outros missionários e obter permissão para construir o hospital em um lugar mais conveniente. A conferência proporcionou a Schweitzer a primeira oportunidade de passar uma semana com outros missionários que também trabalhavam na região do rio Ogooué. Ao voltar, levava consigo a licença para construir seu hospital onde quisesse e também 4.000 francos para iniciar a construção. Após o seu regresso, começou a obra.

À medida que o tempo ia passando, a música ajudava Schweitzer a manter o equilíbrio espiritual. Certo dia, doze nativos chegaram à sua casa trazendo uma grande caixa. Era um piano, com implementos de órgão de pedal, construído para os trópicos. A Sociedade de Bach, de Paris, o havia enviado como presente ao seu organista. Apesar de poder separar apenas meia hora por dia para tocar, Schweitzer considerava isso uma grande compensação. Compensação maior ainda era poder partilhar a mensagem de Cristo, de maneira simples, a homens e mulheres para quem o Evangelho ainda não havia sido anunciado. Na selva, os dogmas cristãos deixavam de ter valor. O que importava era a vida e os ensinos básicos de Jesus expressos em termos capazes de libertar os nativos da sua escravidão ao terror. Portanto, pregava um dia por semana com os lábios, da mesma forma como já pregava sete dias por semana com a vida.

Depois de algum tempo em Lambaréné, Schweitzer desceu pelo rio até Cabo Lopes. Ele precisava tratar um abscesso. Aproveitou a forçada inação para escrever um relatório aos seus mantenedores. Afinal, eles precisavam estar cientes do trabalho que o doutor

---

[52] Cf. SCHWEITZER, *Out of my life*, p. 136-161 – As primeiras atividades de Schweitzer na África têm início em 1913 e terminam em 1917, quando ele recebe ordens para voltar à Europa como prisioneiro de guerra.

realizava na África. Na vagarosa viagem de volta a Lambaréné, a bordo de um barco mercante, ele escreveu outro trabalho sobre os problemas sociais da selva.

Dois dias após o retorno, Schweitzer e sua esposa receberam a triste notícia de que a Europa estava em guerra. Ambos ficaram muito preocupados, pois eram dois súditos germânicos vivendo em colônia francesa. Entretanto, foram prevenidos de que deveriam considerar-se prisioneiros de guerra. Podiam permanecer em casa, mas sem se comunicar com os nativos e nem com os europeus. Além disso, deviam obedecer, sem discussão, às ordens dos soldados negros destacados para vigiá-los. Pela primeira vez desde que havia começado seus estudos médicos, Schweitzer achou-se, de manhã, sentado à sua mesa de trabalho. Se o mundo estava enlouquecendo, isso não era motivo para que ele deixasse de acabar seu livro sobre o misticismo do apóstolo Paulo.

Porém, não demorou muito para Schweitzer perceber que, naquele momento, não poderia concentrar-se em Paulo. Na mesma época, em Cambridge, um erudito católico apresentava seu livro *A Busca do Jesus Histórico* ao mundo de língua inglesa. Certo dia, um nativo subiu a colina em direção à sua casa e lhe apresentou um bilhete do administrador local francês. Ele e todos os outros que portassem um bilhete semelhante poderiam ser atendidos pelo doutor. Pouco tempo depois, o comandante do distrito recebeu comunicação de que o Monsieur Schweitzer já não era considerado uma ameaça. Aliviado da carga de escrever bilhetes, anunciou ao doutor que poderia voltar ao hospital.

Chegara o fim de 1914. A vida de Schweitzer continuava na pequena casa da colina e no hospital embaixo. Ele permanecia preocupado com a guerra, todavia, dava graças a Deus porque lhe havia sido concedido salvar vidas ao invés de destruí-las. A essa altura, o alimento já se tornava escasso. Schweitzer e sua esposa, algumas vezes, foram obrigados a se contentar com carne de macaco. Nessa situação, a idéia de um livro, que havia concebido quinze anos antes e que deveria se chamar *Nós, os Herdeiros do Passado*, tornou-se um apelo para a restauração. Ele interpretava a tragédia do pensamento europeu como produto do divórcio entre, a afirmação do mundo e da vida, e as concepções éticas recebidas da fé cristã. Ou seja, a vontade de progredir permanecia, contudo, sem um alvo moral. Conseqüentemente, o homem vagava sem rumo.

Depois de pensar muito sobre esse assunto, Schweitzer encontrou a resposta que tanto esperava. Segundo ele, o pensamento do qual surgira essa filosofia fora nobre e entusiástico, mas não fora profundo o suficiente. A idéia que a afirmação da vida e do mundo deve ser permeada pela ética tinha sido mais matéria de sentimento e experiência que de prova, mais matéria de crença que de pensamento. Assim, para Schweitzer, a decadência da

civilização era o resultado inevitável desse ceticismo acumulado com referência a uma concepção que, por mais inspiradora e criadora que fosse, não passava, em última análise, de um simples e magnífico postulado.

Entretanto, por mais que estreitasse os laços com os irmãos da igreja de Lambaréné, Schweitzer sentia-se ainda perseguido pela pergunta: que há de comum na ética e na afirmação da vida e do mundo? Embora tivesse buscado a resposta na filosofia, não a encontrou. Para manter a mente concentrada no problema, de vez em quando, rabiscava no papel palavras, frases e sentenças desconexas. Por dois dias ficou fazendo isso. Ao entardecer do terceiro dia, enquanto os barcos abriam caminho por entre um rebanho de hipopótamos, a frase *reverência pela vida* brilhou em sua mente. Assim sendo, havia encontrado a concepção comum entre a ética e a afirmação da vida e do mundo, que era a dinâmica do processo. De acordo com Schweitzer, a civilização não repousava num belo sentimento, numa tradição ou superstição. À mercê de qualquer cético, repousava sobre uma idéia. Em meio a muita reflexão, findou o ano de 1915.

Enquanto isso, a alma da Europa estava enferma. Mensagens ocasionais chegavam da Alsácia. Um dia, a guerra feriu Schweitzer no mais íntimo da sua alma. Chegou-lhe a notícia de que sua mãe havia sido pisada e morta pela cavalaria na rua da aldeia. Seguiram dias difíceis.[53]

Mais dois anos se passaram. Chegavam ao fim, 1916 e 1917. Schweitzer continuava trabalhando em Lambaréné. Na Europa, devido à guerra, seus amigos estavam impossibilitados de renovar suas contribuições para o seu trabalho. Mas os enfermos continuavam a chegar, em número sempre crescente. Schweitzer não podia recusar-lhes seu auxílio. Então, foi obrigado a tomar dinheiro emprestado na Sociedade Missionária de Paris. Vez por outra, pensava em como pagaria tal empréstimo.

Depois de quase cinco anos em Lambaréné, Schweitzer e sua esposa receberam ordens para voltar à França. Ali seriam internados como prisioneiros de guerra. Com o auxílio dos missionários e de alguns nativos, ele e sua esposa empacotaram seus objetos pessoais. Em menos de três dias, embarcaram em uma viagem que, para eles, não tinha destino certo.

Nos quartéis de Bordéos, Schweitzer, que nunca ficara gravemente enfermo, contraiu uma disenteria. Ainda fraco, ele e sua esposa foram enviados para um campo de internação em Garaison, nos Pirineus. Durante um rigoroso inverno viveram num mosteiro abandonado, em companhia de um agregado de gente sem lar que só uma guerra poderia reunir. Ali se encontravam pessoas de todos os níveis e classes sociais. Schweitzer, generoso e

---

[53] Ibid., p. 2.

expansivo, logo se tornou o médico do campo e o melhor amigo do teosofista que era o governador. Todos os dias, num pedaço de madeira marcado como um teclado de órgão, e com os pedais imaginários, no chão, memorizava peças de Bach ou de Widor. Quando tinha oportunidade, traçava o esboço do quarto e último volume da sua obra filosófica sobre a decadência e restauração da civilização.[54]

Ainda abatido pela disenteria, Schweitzer sofreu muito com a transferência, dele e da esposa, para outro mosteiro abandonado nos bosques de oliveiras de S. Remy de Provence, perto de Arles. Porém, no meio do verão, foram permutados e enviados à Suíça. De lá, seguiram para Estrasburgo. Günsbach estava nas linhas de frente, quase sempre debaixo de fogo. Schweitzer, ainda fraco, teve que andar até Colmar. Ali encontrou seu pai ainda vigoroso. Mesmo anos mais tarde, Schweitzer se recusava a falar das suas experiências de guerra.

O armistício, finalmente, foi assinado. A guerra acabara. Devido a uma enfermidade, Schweitzer precisou ser operado em Estrasburgo. Agora, sua saúde estava abalada e seu hospital em ruínas. A situação não era nada fácil. Além de todos esses problemas, não tinha recursos para quitar suas dívidas com a Sociedade Missionária de Paris e com alguns amigos. Pior, Schweitzer nem sabia se poderia ganhar o suficiente para sustentar sua mulher e sua filha que havia nascido no dia do seu próprio aniversário, dois meses depois do armistício. Uma possibilidade seria lecionar novamente, mas ninguém sabia o que havia de ser da universidade, agora que Estrasburgo voltara às mãos dos franceses.[55]

Visando levantar recursos para suprir suas necessidades imediatas, Schweitzer aceitou o convite de um amigo para servir como médico no hospital municipal de Estrasburgo e como pároco na igreja de São Nicolau. Sua residência seria a casa pastoral da igreja. Vez por outra, Schweitzer era assaltado pelo sentimento de fracasso. Tinha um sonho e esse sonho fora frustrado. As atividades no hospital de São Nicolau o deixavam ainda mais deprimido. Isso porque ele, constantemente, se lembrava dos anos de muito sucesso que precederam sua partida para a África. Agora, até mesmo entre os intelectuais, ele não passava de um fantasma do passado.

A necessidade de uma segunda operação, e a própria operação, um ano depois da volta de Schweitzer ao seu país natal, aprofundaram o seu senso de fraternidade com todos os que sofrem. Certo dia, ele teve uma idéia: *a fraternidade dos que trazem as marcas da dor*. Segundo Schweitzer, isso implicaria que todos os homens, mulheres e crianças, que

---

[54] Ibid., p. 162-174 – Sob o título de *Garaison and St. Rémy*, Schweitzer narra o tempo em que esteve preso e enfermo.

[55] Ibid., p. 175-188 – De volta a Alsácia, Schweitzer descreve as dificuldades de readaptação, especialmente aquelas relacionas à obtenção de sustento.

conhecessem a dor, se empenhassem, enquanto tivessem vida, em aliviar a dor do próximo. Desse dia em diante, passou a aplicar esse princípio enviando alimentos aos amigos que passavam fome na Alemanha.

No fim de 1919, Schweitzer recebeu um convite do Orfeão Catalão de Barcelona para tocar órgão em um dos seus concertos. O mundo da arte lhe abrira, novamente, uma porta. Mesmo entre os eruditos, ele não estava tão esquecido como supunha. Na Suécia, um notável filósofo da religião, o mais alto dignitário eclesiástico do seu país, se lembrara do trabalho de Schweitzer e o convidara para uma série de conferências na Fundação Olaus-Petri da Universidade de Upsala. Tal fundação solicitava também a publicação das suas conferências. Com muita alegria, aceitou ao convite e, no ano seguinte, mesmo doente, foi até lá com sua esposa. Em Upsala, as conferências de Schweitzer seguiram o plano geral dos capítulos da *Filosofia da Civilização*. Na última palestra, quando apresentou as idéias fundamentais da ética da *reverência pela vida*, a reação dos ouvintes foi tão positiva que ele mal pode dominar sua emoção e terminar o seu discurso. Finalmente, começou a sarar.

Mesmo com o sucesso das conferências, Schweitzer estava preocupado com as dívidas e com os constantes apelos que lhe chegavam de Lambaréné. Todavia, após uma conversa com o arcebispo que o hospedava, seu coração se encheu de esperança. Como a Suécia havia ganhado muito dinheiro com a guerra, Schweitzer poderia dar concertos e palestras sobre o seu trabalho na África. Através desses concertos e palestras, levantaria recursos para o pagamento das dívidas e para a retomada do trabalho em Lambaréné. Foi isso que ele fez. Viajou pelas principais cidades suecas e visitou paróquias remotas. Em seu discurso, Schweitzer sempre enfatizava *a fraternidade dos que trazem as marcas da dor*. O resultado não poderia ter sido melhor. Ao terminar sua jornada de seis semanas, percebeu que dois movimentos estavam tomando forma: um para preservar o gosto público em matéria de órgãos e outro para uma associação de amigos de Lambaréné.

Uma vez que o povo europeu apreciava seus concertos e suas palestras sobre seu trabalho na África, Schweitzer percebeu que já poderia pagar suas dívidas e reabrir o hospital em Lambaréné. Contudo, voltaria sozinho, deixando a esposa e a filha na Europa. Quando chegou a Estrasburgo novamente, Schweitzer era um novo homem. A Suécia lhe havia devolvido a segurança perdida durante a guerra. Como primeiro passo para Lambaréné, escreveu *À Beira da Floresta Virgem*, um livro das reminiscências africanas. Tal livro foi publicado em sueco e alemão e, posteriormente, saiu também em inglês. Essa obra criou um

círculo, cada vez maior, de amigos e mantenedores, o que proporcionou ao autor bons direitos autorais.[56]

Após uma série de conferências por diversos lugares da Europa, Schweitzer renunciou aos seus cargos em Estrasburgo e mudou-se com a família para a casa pastoral, em Günsbach. Pensava que ali encontraria a calma necessária para trabalhar na sua *Filosofia da Civilização*. Entretanto, não foi bem isso o que aconteceu. Novos convites o levaram novamente a um giro pela Europa. Aonde ia, também dava recitais de órgão e aproveitava cada oportunidade que tinha para falar em favor do seu hospital.[57]

Schweitzer já estava na Europa havia quase quatro anos. Nos intervalos dos seus giros, estabeleceu nova base para ele e sua família, em Königsfeld, na Floresta Negra. A saúde de sua esposa exigia altitude. Logo, Schweitzer construiu uma casa na periferia de uma vila pacífica dominada pela presença dos Irmãos Morávios, que tinham ali um retiro. Desde sua adolescência, ele sentia-se atraído pelos Irmãos e pela Sociedade dos Amigos (Quakers). Schweitzer também desejava muito que sua filha, Rhena, agora com três anos, crescesse no meio deles e freqüentasse sua escola. Para facilitar esse processo, ele mesmo estabeleceu estreitas relações com muitos dos Irmãos.

Em Königsfeld, quando suas conferências e seus concertos lhe permitiam, Schweitzer continuava sua *Filosofia da Civilização*. Para ele, as pessoas do seu tempo estavam vivenciando o colapso da civilização. É com essa idéia que começa a *Decadência e Restauração da Civilização*, o primeiro volume da sua obra. Schweitzer pensava que a única maneira de reconstruir o mundo no qual eles estavam vivendo era a partir da mudança interior do caráter de cada ser humano. Homens novos sob velhas circunstâncias. Portanto, como sociedade, deveriam suavizar a oposição entre as nações para que uma verdadeira civilização se tornasse possível. Página por página, Schweitzer ia escrevendo suas idéias acerca do pensamento e da conduta, individual e social. Ao mesmo tempo, fazia suas últimas correções na *Civilização e Ética*, o segundo volume da sua obra, e encaixotava as provisões para reiniciar os seus trabalhos em Lambaréné.[58]

Schweitzer, pela segunda vez, partiu para a África. Agora, estava acompanhado por um jovem estudante de química, em Oxford, cujo nome era Noel Gillespie. Ao chegar em Lambaréné, sete anos depois, Schweitzer encontrou uma verdadeira desolação. Tudo estava destruído, inclusive o centro médico e a casa que havia morado com Helena Bresslau, sua esposa. Diante de tal situação, decidiu construir um hospital maior, em um lugar mais amplo,

---

[56] Ibid., p. 189-190.
[57] Ibid., p. 197.

perto dali, onde o rio Ogooué se bifurcava. Tal perspectiva o encheu de nova esperança, mas a realidade da África Equatorial ainda era muito complicada. O antigo problema da mão-de-obra estava tão difícil como sempre. Schweitzer não desistiu, porém, resolveu começar o seu trabalho em Lambaréné pela restauração do velho centro médico.[59]

No dia seguinte, os doentes começaram a chegar. Com eles também vieram alguns trabalhadores para fazer os reparos mais urgentes. Duas semanas depois, sob vigilância de Noel, a farmácia e a sala de exames já estavam restauradas para o uso. Agora, só faltava recuperar o telhado. Schweitzer passou várias tardes numa canoa, indo de aldeia em aldeia, pedindo doação de telhas. Delas, talvez, dependesse o futuro do hospital.

Logo após a recuperação do telhado, as obras de um novo edifício foram iniciadas. Essas obras eram levadas adiante por trabalhadores voluntários, sob a supervisão do próprio Schweitzer. Com todas as complicações e demoras, o programa da nova construção ia sendo executado. Os meses passavam, as obras prosseguiam e a fadiga apoderara-se do doutor. Havia muita coisa para fazer e pouco tempo disponível. Embora a maior necessidade fosse de um médico auxiliar, a chegada de uma enfermeira formada de Estrasburgo lhe foi de grande valia. Quando as forças de Schweitzer já chegavam ao fim, ouviu o apito estridente do vapor no rio. Tal vapor trazia o médico auxiliar que ele tanto desejava. O Dr. Nessmann era filho de um dos seus amigos de Estrasburgo e chegou para assumir todo o trabalho do hospital. Seu coração se alegrou sobremaneira. Agora tinha um assistente.

Depois da chegada do Dr. Nessmann, tudo mudou. Ele parecia talhado para a África. Era prático, bem humorado, organizado e habilidoso. Agora, Schweitzer podia passar dias no trabalho da construção, certo de que os doentes seriam muito bem cuidados. A equipe de Lambaréné, aos poucos, foi se robustecendo. Auxílios de fora estavam chegando, como, por exemplo, outra enfermeira da Alsácia, um barco a motor de amigos da Suécia, e outro médico, desta vez, da Suíça. Como o trabalho estava sob controle, Schweitzer pode voltar ao seu livro sobre o misticismo de Paulo, no qual vinha trabalhando esporadicamente, havia mais de vinte anos, e ansiava por terminar. Com o trabalho mais estruturado e com uma equipe bem preparada, os pacientes vinham a Lambaréné como nunca antes.

O tempo foi passando. A fome do interior espalhou-se pela região do Ogooué. Conseqüentemente, desencadeou-se uma epidemia de disenteria. O hospital inteiro estava ficando infectado. Todavia, a fome e a disenteria aprofundaram em Schweitzer a convicção que o havia assaltado no regresso à África. Ele precisava mudar o hospital para um lugar com maior

---

[58] Ibid., p. 198-199.

espaço para expandir-se e terra para fazer plantações. O lugar para tal obra, já conhecia bem. Sem consultar ninguém, Schweitzer tomou sua decisão e requereu ao Comissário do Distrito o direito de utilizar o espaço desejado. Depois, satisfeitas as exigências, legais reuniu sua equipe e disse-lhes o que havia feito. Houve um grande silêncio seguido por brados de alegria. O doutor percebeu que todos haviam comprado a idéia.

As obras se iniciaram com o trabalho dos convalescentes e dos companheiros dos enfermos. Todos, sob a supervisão de Schweitzer. Contudo, era muito difícil fazê-los trabalhar. Com a chegada de uma inteligente amiga canadense, Schweitzer teve uma excelente idéia. Embora os nativos não quisessem trabalhar, para uma mulher, provavelmente, o fariam. Assim, desde que chegou, C. B. Russel assumiu a supervisão do trabalho dos nativos. Vagarosamente, um após outro, os prédios apareciam, indicando ruas e, por fim, uma aldeia. Finalmente, o hospital também dispunha de uma horta. Schweitzer deu-lhe o nome de *Jardim do Éden*, e cercou-a de árvores frutíferas.

Enquanto tudo isso acontecia, o trabalho de medicação continuava no velho e pequeno hospital recuperado. A essa altura, Schweitzer já se resignara a pôr de lado o pensamento de trabalhar no seu livro sobre o apóstolo Paulo. Entretanto, deu um jeito de continuar a prática diária do órgão, a que se havia devotado doze anos antes. Afinal, seus dedos precisavam continuar ágeis para os concertos na Europa. Era através desses concertos que ele sustentava o trabalho em Lambaréné.

Quinze meses depois de Schweitzer ter anunciado sua decisão de mudar o hospital, os enfermos foram transferidos para os novos edifícios. Num gesto de alegria, tal como raramente experimentara antes, elevou seus pensamentos em gratidão a Deus e aos amigos da Europa que haviam investido muito no trabalho por ele iniciado ali. Mas ainda havia muito serviço a fazer. Cada minúcia deu cuidadosa atenção. Seis meses após a mudança dos pacientes para o novo hospital, Schweitzer partiu para a viagem à Europa para rever a esposa e a filha. A bordo do vapor, pela primeira vez, quatorze anos depois de ter iniciado o trabalho em Lambaréné, sentiu a emoção da vitória. Juntamente com ele, voltaram duas enfermeiras que também serviam aos negros africanos.

Ao chegar em Königsfeld, na Floresta Negra, a menina de cinco anos, que ali ficara quando seu pai foi para a África pela segunda vez, tinha agora oito anos. Como Schweitzer queria, Rhena freqüentava a escola dos Irmãos Morávios. A altitude e os bosques de pinheiros

---

[59] Ibid., p. 207-215 – O segundo período de Schweitzer na África têm início em 1924 e terminam em 1927, quando ele retorna à Europa pela segunda vez.

haviam restabelecido a saúde de Helena Bresslau. Assim sendo, a família reunida gastava horas compartilhando a narrativa dos diferentes eventos de três anos de separação.[60]

Schweitzer não podia ficar com a família por muito tempo. De vários lugares chegavam convites para palestras, concertos e histórias de Lambaréné. Em Estrasburgo, ele tinha seus aposentos. Ali dormia quando tinha que consultar a biblioteca da universidade para concluir o seu livro sobre o misticismo de Paulo. Agora havia decidido terminá-lo. Naquele apartamento de quatro quartos Schweitzer também armazenava os fornecimentos que estava comprando para Lambaréné. Nesse trabalho, lhe ajudavam algumas enfermeiras que estavam de licença. Ele não parava de pensar no hospital um só minuto sequer. Por meio de postais e cartas, procurava se informar de sobre tudo que estava acontecendo lá, enquanto estava ausente.

Suécia, Dinamarca, Holanda e Inglaterra. Schweitzer apreciava, especialmente, visitar os ingleses. Afinal, eles foram os primeiros a receber, de maneira positiva, suas reflexões sobre o Jesus histórico e também apoiavam o trabalho em Lambaréné. Por insistência desses amigos ingleses, Schweitzer escreveu suas idéias e convicções sobre a política básica e as condições sociais na África. Tais idéias e convicções foram publicadas na *Revisão Contemporânea*. Com os olhos colocados no humanitarismo do século XVIII, fez uma lista dos direitos fundamentais do homem que o negro deveria esperar gozar. No seu ensaio, aparentemente inocente, acabou estabelecendo um código de direitos para as raças submetidas e um programa de uma nova ordem social para a África.

Ao deixar a Inglaterra, Schweitzer retornou à Holanda. Ali conheceu a pastora Royden. Juntamente com a sua igreja, ela se tornou uma mantenedora fiel do trabalho em Lambaréné. Da Holanda, Schweitzer foi para a Alemanha. Ali, a municipalidade de Frankfurt sobre o Reno tinha criado o Prêmio Goethe, de vinte mil marcos, em honra a um dos maiores alemães. Esse prêmio seria concedido anualmente a um escritor que expressasse, na sua vida e obra, as qualidades ligadas ao mais nobre dos poetas germânicos. O prêmio de 1928 foi concedido a Schweitzer. Ele respondeu com uma felicidade só igualada, nos seus escritos, pelas *Memórias de Infância e Juventude*.

Günsbach ainda era o lar de Schweitzer, embora a casa pastoral já não estivesse nas mãos da família. Seu pai havia falecido e um novo pastor estava residindo na velha casa. Com os vinte mil marcos do Prêmio Goethe, Schweitzer construiu uma casa melhor e mais espaçosa em Königsfeld. Com o hospital estabelecido, quando a velhice chegasse, poderia passar férias cada vez mais longas na Europa. Depois de um ano a casa ficou pronta.

---

[60] Ibid., p. 216.

Com exceção de algumas conferências e recitais na Alemanha, Schweitzer trabalhou durante o ano de 1929, em Königsfeld, levando até o fim sua obra *O misticismo de Paulo*. Em certo sentido, o livro era o complemento da obra *A Busca do Jesus Histórico*, e revelava Paulo como participante da ilusão de uma iminente e cataclísmica vinda do Reino. O capítulo final e o prefácio foram completados, no fim de dezembro, durante a viagem que levava Schweitzer e sua esposa de volta a Lambaréné. Essa era a terceira vez que o doutor estava indo para a África.[61]

Schweitzer descansou muito durante os dois anos que passou na Europa. Além disso, fez novos amigos e conseguiu novos mantenedores para o trabalho na África. O novo hospital funcionava como nunca. O "*Jardim do Éden*" crescia cada vez mais. Numa torre de madeira agora havia um sino, vindo de uma fundição da Alsácia, que servia para chamar o povo à oração. Ao completar cinqüenta e cinco anos, Schweitzer realizou mais um sonho, o de enviar uma unidade ambulante às regiões circunvizinhas. O objetivo era servir aqueles que, eventualmente, não podiam fazer uma viagem a Lambaréné.

Por insistência de dois dos seus colegas médicos, Schweitzer passou a dedicar grande parte das suas manhãs a escrever uma história da sua própria vida. Ele já havia escrito uma breve autobiografia para uma coleção intitulada *A Filosofia Contemporânea à Luz da Autobiografia*. Esse esboço provocara um pedido do editor e dos seus amigos para que Schweitzer o desenvolvesse num livro. O título se tornaria *De Minha Vida e do Meu Pensamento*.

O próprio Schweitzer se considerava vida que deseja vida, no meio da vida que quer viver. Ele aceitava, como bom, o preservar a vida, o promover a vida e o elevar a vida ao mais alto valor que é capaz de desenvolvimento. Por outro lado, considerava, como mau, o destruir a vida e o reprimir a vida susceptível ao desenvolvimento. Então, de acordo com Schweitzer, a ética da *reverência pela vida* é a ética do amor ampliado até a universalidade. Isto é, onde há vida deve haver uma *reverência pela vida*, evidenciada pelo amor.

A *reverência pela vida* queria dizer respeito a toda e qualquer vida: a vida humana, em primeiro lugar; também a vida animal e até a vida vegetal. Em alguns casos, sem dúvida, o homem deve destruir vida. Todavia, destruí-la só para preservar ou aumentar a vida em suas formas mais altas. Segundo Schweitzer, o grande problema existente em, praticamente, todas as éticas até os seus dias, é o fato das mesmas se preocuparem única e exclusivamente com as relações entre os seres humanos. Logo, a ética das relações do homem para com o homem

---

[61] Ibid., p. 220-221. – A última referência de Schweitzer é à publicação da obra *O Misticismo de Paulo*.

não deveria ser considerada com algo à parte por si mesma. Ela é apenas uma relação particular, corolário da relação universal.

Logo após o término de sua autobiografia, Schweitzer recebeu uma mensagem da municipalidade de Frankfurt, lhe convidando para fazer o discurso comemorativo do centenário da morte de Goethe. Na ocasião, ele possuía as obras completas do poeta-filósofo alemão na sua biblioteca, em Lambaréné. Apesar de muito cansado, passou várias noites, durante semanas e meses, estudando sobre ele. Schweitzer terminou o seu discurso a bordo de um navio que o levava à Europa. Era o início de 1932. Do princípio ao fim, seu discurso foi um desafio a Adolf Hitler, que, na ocasião, manipulava as massas, roubando-lhe o direito de pensar por conta própria.

Após o compromisso em Frankfurt, Schweitzer foi à Alemanha, Holanda e Inglaterra. Em Oxford, sua lista de doutorados foi aumentada com um diploma honorário em Teologia. St. Andrews conferiu-lhe um doutorado em jurisprudência. Edimburgo deu-lhe o capelo de Teologia e Música. Glasgow saudou-lhe com um banquete cívico. Na volta da Inglaterra, Schweitzer passou por diversos lugares na Alemanha, até chegar em Günsbach.

Durante o tempo que passou em Günsbach, Schweitzer pôde trabalhar no terceiro volume da sua *Filosofia da Civilização*, que tratava da filosofia da ação concretizada na *reverência pela vida*. Apesar de ocupado, sempre encontrava tempo para receber aqueles que o ajudavam a manter o trabalho na África. Dentre outros visitantes, Schweitzer recebeu um professor americano e sua esposa. Esse casal voltou para casa, em Vermont, para organizar a Fraternidade Schweitzer. O principal objetivo de tal fraternidade era levantar fundos para manter o hospital em Lambaréné.

Passado o tempo de muitos compromissos, Schweitzer se dedicou ao estudo do pensamento chinês e hindu. Enquanto estudava, começou a formar-se nele uma nova concepção. Agora, seus horizontes, com relação ao desenvolvimento do pensamento humano, se expandiam ainda mais. Schweitzer trabalhou muito até o dia da sua quarta partida para a África, em março de 1933.

Desta vez, o tempo em Lambaréné foi curto. Dez meses depois, Schweitzer já estava de volta à Europa. Ele faria duas conferências, uma em Oxford, outra em Edimburgo. Durante todo esse período, seu terceiro volume da *Filosofia da Civilização* lhe intrigava. Embora tenha lutado para integrar a história da marcha do pensamento filosófico na apresentação de um conceito da existência humana em termos de *reverência pela vida*, a integração não aconteceu. Portanto, Schweitzer publicou uma parte do inassimilável material num pequeno

volume, intitulado *O Pensamento Hindu e seu Desenvolvimento*. Algum dia, ele pensava, haveria um volume gêmeo sobre os pensadores da China.

Europa, África. Europa novamente, África novamente. Schweitzer passou um ano na Europa, seis meses na África. Um ano e meio na Europa, dois anos na África. Durante o restante de sua vida, ora estava em um lugar, ora em outro. Em Günsbach, sempre descansava bastante. Era muito agradável viver em um lugar que lhe trazia ótimas lembranças da infância, tocar órgão, pregar no púlpito do seu pai e, às vezes, no do seu avô, lá no vale. Passou o inverno na Suíça, com a esposa e a filha, agora com dezesseis anos. Contudo, quando estava na Europa, dificilmente, Schweitzer podia ficar em um lugar por muito tempo. Os convites eram muitos e, por causa do hospital, em Lambaréné, não podia recusar-se a atendê-los. Em todos os lugares, na Europa ou na África, sua mensagem era uma só: *reverência pela vida*.

Em meio a tudo isso, Schweitzer ainda elaborava o seu terceiro volume da *Filosofia da Civilização*. Entretanto, não demorou muito para desistir desse trabalho temporariamente. Ele estava muito decepcionado com a situação na qual vivia a Europa. Aos seus olhos, a civilização estava enlouquecida. Por causa dessa decepção, Schweitzer decidiu se dedicar ao estudo da simplicidade do mundo primitivo, cujos fetichismos e encantações tinham mais sentido do que os discursos e atos dos estadistas europeus. Ele possuía volumes de notas sobre os costumes tribais e incidentes esclarecedores do hospital. Conseqüentemente, reuniu todas essas notas em um livro intitulado *Narrativas Africanas*.

No outono de 1938, as manobras diplomáticas entre Inglaterra, França e Alemanha convenceram Schweitzer de que a guerra era iminente. Assim, era preciso reunir estoques de provisões e de remédios. Em janeiro de 1939, Schweitzer estava na África e foi à Europa rever a família. Por mais que em todos os outros lugares houvesse perturbação, encontraria paz em Günsbach. Ali poderia, eventualmente, dar forma e coerência ao terceiro volume da sua *Filosofia da Civilização*. Mas antes mesmo de alcançar a França, Schweitzer viu quão ilusória eram suas esperanças. A guerra estava prestes a começar. Antes de desembarcar, estava decidido a voltar à África no mesmo vapor, quinze dias depois. No auge da guerra, precisava estar à frente do hospital, em Lambaréné.

Durante o tempo que esteve na Europa, Schweitzer pôs em ordem os seus negócios pessoais e fez compras para o hospital. Na primeira semana de março, já estava de volta a Lambaréné e lançou-se ao trabalho de acumular reservas de medicamentos, material cirúrgico e alimentos. Schweitzer esperava a guerra para julho, porém, ela veio em setembro.

Sete meses depois, a guerra já estava às portas. Durante semanas, houve intensos combates por Lambaréné. Todavia, os comandos dos dois lados ordenaram que seus

bombardeiros poupassem o hospital. Assim sendo, a guerra abalou a economia da floresta. Contudo, nem todas as transformações que a guerra trouxe foram más, como, por exemplo, foram construídas novas estradas, pontes e balsas. Então, Schweitzer podia agora visitar as estações das missões interiores em um tempo muito menor. O colapso do comércio de madeira barateara o trabalho. Logo, o doutor viu a oportunidade de livrar alguns dos nativos da fome e, ao mesmo tempo, empreender certas obras que, há muito, vinha adiando. Aos poucos, o hospital começou a funcionar de novo.

No segundo ano da guerra, as reservas começaram a escassear. Como a França livre conquistou a colônia, as relações postais com a Grã-Bretanha e com os Estados Unidos foram restabelecidas. Paulatinamente, os recursos começaram a chegar de novo. Entretanto, tais recursos não seriam suficientes por muito tempo. O movimento no hospital crescia e as prateleiras ficavam cada vez mais vazias.

No fim do quinto ano da guerra, Schweitzer e sua esposa já não agüentavam mais o cansaço. O trabalho duro os exauria. Seu plano de passar a direção do hospital aos sessenta e cinco anos não passara de um mero plano. Ele já estava com quase setenta e ainda precisava manter um alto ritmo de trabalho. Certo dia, Schweitzer recebeu, por rádio, uma homenagem da British Broadcasting Company. Tal homenagem lhe alegrou muito. Quatro meses depois, um dos seus pacientes brancos chegou à janela e lhe deu a notícia que mais esperava: o rádio alemão anunciara que havia sido concluído o armistício na Europa. Finalmente, a guerra terminara.

Durante o restante dos seus dias, Schweitzer jamais deixou de lutar em prol da *reverência pela vida*. Em 1952, ganhou o Prêmio Nobel da Paz. Com os trinta e três mil dólares que recebeu, começou um leprosário em Lambaréné. Mesmo em idade já avançada, ele foi um forte oponente das armas atômicas. Schweitzer morreu no dia 4 de setembro de 1965, e foi enterrado em Lambaréné.[62]

1.5. Conclusão

Uma vez conhecida a vida e a obra de Schweitzer, é possível perceber o contexto no qual ele estava inserido e como tal contexto o influenciou de maneira significativa. Isso se torna evidente, por exemplo, quando se percebe que, bem cedo, desde que começou as faculdades de teologia e filosofia, ele já se interessava pelas questões acerca do Jesus histórico. É por esse interesse que Schweitzer é motivado a se dedicar, de maneira muito

---

[62] Cf. Disponível em: <http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1952/schweitzer-bio.html>. Acesso em: 25 fev. 2007.

especial, ao estudo desse tema. Pela sua história, fica claro que nesse estudo ele investiu os melhores anos de sua vida.

Além disso, Schweitzer fez a sua pesquisa sobre o Jesus histórico de maneira muito acurada, investigando, cuidadosamente, os principais escritos existentes em sua época sobre esse assunto. Quando ele conclui suas pesquisas, é interessante notar sua preocupação com relação à publicação da obra *A Busca do Jesus Histórico*. Como cristão que era, pastor de igreja e professor de teologia, Schweitzer pensava que não poderia publicar nada que abalasse, de alguma forma, a fé dos crentes. Por fim, também é válido destacar que Schweitzer escreve *A Busca do Jesus Histórico* em um momento que ele mesmo duvidava do enorme progresso que os seus contemporâneos pensavam que o mundo estava vivendo.

Como pode ser percebido, esses e outros fatores contribuem muito para a compreensão da obra *A Busca do Jesus Histórico*, de Albert Schweitzer. No capítulo seguinte, será feita uma análise do método *histórico-crítico*. Isso porque a grande parte dos autores, senão todos, estudados por ele, utilizavam esse método.

2. O método histórico-crítico

2.1. Introdução

O capítulo anterior se concentrou na vida e na obra de Albert Schweitzer. Esse primeiro capítulo tinha como objetivo principal uma aproximação biobibliográfica. Tal aproximação se faz necessária à medida que contribui de maneira significativa para uma melhor compreensão da sua obra *A Busca do Jesus Histórico*. Isso porque a presente pesquisa se propõe a fazer uma análise dessa obra. Feita essa aproximação biobibliográfica de Schweitzer, é possível seguir adiante e se aproximar do ambiente filosófico e teológico no qual nasce a chamada primeira busca do Jesus histórico. Essa aproximação tem como objetivo principal a compreensão do método exegético utilizado pelos primeiros que se lançaram na busca do Jesus histórico.

A primeira busca do Jesus histórico se origina com a hipótese de distinção entre o Jesus real da história – *Jesus histórico* – e a interpretação do Novo Testamento sobre ele – *Cristo da fé*. Os primeiros estudiosos que empreenderam essa busca pensavam que o Jesus histórico correspondia à figura de um simples mestre de religião, ao passo que a figura do Cristo da fé cristã, tal como descrita no Novo Testamento, não passava de uma interpretação equivocada por parte dos escritores da igreja primitiva.

A partir dessa compreensão, dois elementos característicos dessa busca se tornam evidentes. O primeiro elemento é a *crítica*. A crítica remete à dúvida acerca de algo previamente estabelecido. No caso da primeira busca do Jesus histórico, essa dúvida se dirige ao Cristo da fé, ou seja, à interpretação do Novo Testamento sobre Jesus. O segundo elemento é a *pesquisa histórica*. Uma vez que a interpretação do Novo Testamento acerca de Jesus é colocada sob suspeita, busca-se reconstruir a figura de Jesus a partir da pesquisa histórica sobre ele. Tanto a crítica quanto a pesquisa histórica fizeram parte do método que foi usado pelos estudiosos que se lançaram na primeira busca do Jesus histórico. Esse método é denominado *histórico-crítico*.

2.2. Origem e características do método histórico-crítico

O método histórico-crítico só pode ser compreendido a partir do contexto no qual ele está inserido. Como ilustração desse contexto, é possível pensar em três círculos de tamanhos diferentes. Do maior para o menor, esses círculos se sobrepõem um ao outro. No círculo maior e mais externo se encontra o *Iluminismo*, expressão filosófica da Modernidade. No círculo intermediário, os primeiros traços do que, posteriormente, será chamado de *teologia liberal*

protestante. No círculo menor e mais central, o *método histórico-crítico*. Logo, um olhar atento sobre os princípios do Iluminismo e sobre os primeiros traços do que, posteriormente, será chamado de teologia liberal protestante facilitará a compreensão do que seja o método histórico-crítico.

2.2.1. Círculo maior: Iluminismo

No primeiro capítulo do livro *Teologia do Século 20*, Stanley J. Grenz e Roger E. Olson sintetizam o que seria o Iluminismo[63]. De acordo com eles, o nascimento do Iluminismo encontra-se no início do século XVII e pode ser analisado de dois modos: 1) sócio-político, caracterizado pela Paz de Westfalia (1648) que encerrou a chamada Guerra dos Trinta Anos; 2) intelectual, no qual se destaca a obra de Francis Bacon (1561-1626)[64].

Segundo Grenz e Olson (2003), a mudança de perspectiva ocorrida durante o Iluminismo foi resultado de vários fatores sociais, políticos e intelectuais. Uma série de conflitos militares –decorrentes da Guerra dos Trinta Anos – havia devastado a Europa no começo do século XVII. Por causa de desentendimentos entre confissões cristãs discordantes, essas guerras provocaram um questionamento sobre a validade das disputas doutrinárias. Além dessas brigas religiosas, abriu-se caminho para o espírito crítico através de duas revoluções relacionadas entre si: uma na *filosofia* e outra na *ciência*[65].

A *revolução filosófica* teve origem com o pensador francês René Descartes (1596-1650), conhecido como pai da filosofia moderna. A intenção de Descartes era desenvolver um método de investigação que levasse ao descobrimento daquelas verdades que fossem absolutamente certas. Dando um passo além de Francis Bacon, ele procurou introduzir o rigor da demonstração matemática em todas as áreas do conhecimento. Em sua argumentação, dizia que a matemática surge da natureza da própria razão e, portanto, é mais certa do que o conhecimento resultante da observação empírica, que está sujeita a erros. *A contribuição mais significativa de Descartes foi a introdução da "dúvida" como primeiro princípio de raciocínio*. Daí para frente, a compreensão do sujeito como ser pensante passou a ser o ponto de partida para a filosofia[66].

Quanto à *revolução científica,* essa marcou um distanciamento radical da visão de mundo da Idade Média. Para esse novo pensamento, foi de grande importância uma mudança na cosmologia, preconizada pela descoberta de Copérnico de que a Terra não constituía o

---

[63] Cf. GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E.. *A Teologia do Século 20*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. p. 13-23.
[64] Cf. GRENZ; OLSON, *A Teologia*, p. 14.
[65] Cf. GRENZ; OLSON, Op.cit., p. 16-17.
[66] Ibid., p. 17.

centro do universo. Essa mudança na cosmologia significou a rejeição da estrutura medieval de três níveis: céu, terra e inferno.

Ainda mais fundamental para a revolução científica foi a forma de compreender o mundo físico em si e a maneira correta de encará-lo. *Essa mudança foi marcada pela substituição da terminologia qualitativa pela quantitativa*. Antes, as ciências medievais, seguindo Aristóteles, afirmavam que existiam "princípios naturais", isto é, uma tendência "natural" de todo objeto cumprir o seu propósito interior. Rejeitando essa compreensão, o Iluminismo introduziu uma visão matemática e quantitativa do empreendimento científico. O pioneiro dessa visão foi Galileu (1564-1642). Os métodos precisos de medição e a aceitação da matemática como o modo mais puro de pensamento se tornaram as ferramentas para a abordagem adequada ao estudo dos processos naturais. Conseqüentemente, os observadores passaram a descrever os fenômenos em termos de leis da natureza que geravam resultados quantificáveis. Assim, *a adoção desses métodos significava que o Iluminismo só aceitava como reais aqueles aspectos do universo que podiam ser medidos*. Essa metodologia passou a ser aplicada a todas as disciplinas do conhecimento, inclusive à teologia[67].

Grenz e Olson seguem apontando *cinco princípios* que caracterizam o Iluminismo[68]. *O primeiro princípio do Iluminismo foi a razão*. O princípio da razão significava que havia uma ordem e estrutura dentro da realidade, que se tornava evidente no funcionamento da mente humana. Assim sendo, o princípio da razão referia-se à capacidade humana de aprender com a ordem fundamental de todo o universo. Duas conseqüências desse princípio foram: 1) a racionalidade objetiva do universo fazia com que as leis da natureza fossem compreensíveis e tornava o mundo capaz de ser transformado e governado pela atividade humana; 2) a consonância do mundo racional com o funcionamento da mente humana também fazia com que o exercício do pensamento crítico fosse tão importante[69].

O segundo princípio do Iluminismo foi a natureza. A mentalidade do Iluminismo postulava que o universo era um reino ordenado, dentro do qual encontravam-se as leis da natureza. Natureza e lei natural tornam-se, portanto, palavras de ordem na busca intelectual. A ordem encontrada "dentro da natureza inerente das coisas" era considerada como obra do "Grande Arquiteto" da natureza. Logo, para se encontrar as leis de Deus, os iluministas se

---

[67] Ibid., p. 18.

[68] Alguns outros estudiosos caracterizam o Iluminismo de maneira semelhante, mas utilizando princípios diferentes. J. B. Libânio é um exemplo disso. Ele caracteriza o Iluminismo utilizando os seguintes princípios: 1) Razão (científica e filosófica, mas marcada por uma atitude crítica); 2) Subjetividade (emergência da interioridade), por exemplo, "eu acho", "eu penso"); 3) História (possibilidade de se fazer algo diferente da natureza); e 4) Práxis (em oposição a idéia do destino ou da providência divina, o ser humano se constrói agindo). Esses princípios foram ensinados aos seus alunos do Mestrado em Teologia, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte, no dia 8 de agosto de 2005.

voltaram para o “livro da natureza”. A natureza se transformou na corte de julgamento, no árbitro de todos os desentendimentos. O objetivo do empreendimento intelectual humano passou a ser alinhar a vida com as leis da natureza que haviam sido descobertas pela razão[70].

O terceiro princípio do Iluminismo foi a autonomia. O caminho para a autonomia foi aberto pela razão e pela natureza. A compreensão de ser humano como autônomo destronou a autoridade externa como árbitro da verdade e da ação. Um apelo ao ensino da igreja, à Bíblia ou ao dogma cristão já não era suficiente para a obediência no âmbito da crença ou da conduta e se fazia necessário testar todas as declarações externas de autoridade. Porém, o princípio da autonomia não permitia a ausência de leis. Ele pressupunha a presença de um conjunto de leis que podiam ser conhecidas pela razão humana. Portanto, cada pessoa deveria descobrir e seguir a lei natural universal. Todo este processo seria mediado pela razão[71].

O quarto princípio do Iluminismo foi a harmonia. Baseava-se na idéia de moderação e ordem dentro do universo. Apesar das atividades aparentemente egoístas e independentes de cada ser no universo, o todo acabaria prevalecendo. A harmonia inerente do mundo também significava que a verdade é um único e harmonioso todo. Conseqüentemente, o pensamento iluminista ressaltava a “metodologia adequada”. Através da aplicação correta do método, as várias disciplinas do conhecimento seriam purificadas dos seus elementos irracionais. Um outro ponto que merece destaque é que a antropologia iluminista facilitou a desejada correspondência da vida humana com a harmonia do cosmos. Os estudiosos da ética argumentavam que, se a mente humana começava limpa como uma tábua rasa (John Locke), podia ser moldada pela natureza divinamente criada. Assim, o emprego da razão poderia criar a harmonia entre a vida e a ordem natural universal[72].

O quinto princípio é a crença otimista no progresso. Esse princípio está ligado ao princípio da harmonia. Isaiah Berlin afirmou que o Iluminismo foi “o último período da história da Europa ocidental em que se pensava que a onisciência humana era objetivo alcançável”[73]. De acordo com o pensamento iluminista, o conhecimento das leis da natureza tinha implicações práticas. Seu descobrimento e aplicação preparavam o caminho para tornar os seres humanos felizes, racionais e livres. O método científico seria capaz de mudar o mundo[74].

---

[69] Cf. GRENZ; OLSON, Op.cit., p. 19.
[70] Ibid., p. 19.
[71] Ibid., p. 20.
[72] Ibid., p. 20-21.
[73] BERLIN, *Age of Enlightenment*, 14, apud GRENZ; OLSON, Op.cit., p. 21.
[74] Cf. GRENZ; OLSON, Op.cit., p. 21.

Para Grenz e Olson, o Iluminismo termina nas últimas décadas do século XVIII, quando Immanuel Kant publica sua Crítica da Razão Pura (1781)[75].

2.2.2. Círculo intermediário: primeiros traços da teologia liberal protestante

Uma vez conhecidos os princípios do Iluminismo é possível dar um passo adiante e tentar compreender os primeiros traços do que, posteriormente, será chamado de teologia liberal protestante. Serão apontados apenas os *primeiros traços* porque, de acordo com Pierard, "o liberalismo teológico teve sua origem na Alemanha, onde convergiram várias correntes teológicas e filosóficas no século XIX"[76]. Assim sendo, é preciso voltar à história e compreender os movimentos que antecederam a teologia liberal protestante.

Para fazer esse retorno histórico aos movimentos que antecederam a teologia liberal protestante, o artigo de R. V. Pierard, intitulado *Liberalismo Teológico*, da Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã é sintético e esclarecedor[77]. Ao descrever as origens e desenvolvimento do Liberalismo Teológico, Pierard destaca a influência de algumas pessoas. Segundo ele:

> O idealismo ético de Kant e sua rejeição de todo raciocínio transcendental a respeito da religião tiveram o efeito de limitar o conhecimento e de abrir o caminho para a fé. Schleiermacher introduziu a idéia da religião como uma condição do coração, cuja essência é o sentimento.[78]

Se, por um lado, Kant liberta a fé do domínio do conhecimento estritamente racional, por outro lado, Schleiermacher a coloca no âmbito da subjetividade. Para esse último, a fé se dá na experiência individual de dependência absoluta de Deus.

Pierard segue afirmando que:

> Hegel tomou outra direção com seu idealismo absoluto, sendo que este enfatizava a existência de uma estrutura racional no mundo, a parte das mentes individuais dos seus habitantes. Aquilo que é real é racional, e toda realidade é a manifestação da idéia absoluta ou da mente divina. Através de um processo dialético de fluxo e refluxo da luta histórica, a razão está triunfando sobre o mal.[79]

As principais contribuições do idealismo de Hegel foram o apoio à idéia da imanência divina e a fomentação das críticas histórica e bíblica. Antes, a fé vinha de Deus ao homem por meio das Sagradas Escrituras. Agora, a fé se tornava produto da subjetividade humana e as Sagradas Escrituras, alvo de críticas.

---

[75] Ibid., p. 15.
[76] PIERARD, R.V. *Liberalismo Teológico*. In: ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990. p. 424-429. v. 2.
[77] Cf. PIERARD, Op.cit., p. 426.
[78] Ibid., p. 426.
[79] Ibid., p. 426.

Aplicados ao estudo da Bíblia, os princípios da evolução histórica hegeliana produziram muitos resultados. Como exemplos, podem ser citados Graf e Wellhausen, nos estudos do Antigo Testamento, e F. C. Baur e os representantes da Escola de Tübingen, a respeito das origens e do desenvolvimento inicial do cristianismo e do Novo Testamento.

De acordo com Pierard:

> A alta crítica questionou a autoria e a data de boa parte da literatura bíblica e rejeitou o modo tradicional de entender as Escrituras como oráculos divinamente revelados. O cristianismo era visto apenas como o cumprimento histórico da religião natural, a auto-revelação culminante do Espírito imanente.[80]

Sobre a relação entre a compreensão da alta crítica e a compreensão da vida de Jesus, Pierard afirma que:

> Começando com D. F. Strauss, continuando com E. Renan e J. R. Seeley, e chegando ao auge com Harnack, a "vida de Jesus" era estudada com a intenção de se removerem as formulações dogmáticas da Igreja e de se voltar à personagem humana concreta e histórica. Eles acharam, oculto pela cortina de fumaça da teologia e da filosofia helenística, o ensinamento de uma religião ética simples, resumida na paternidade de Deus e na fraternidade do homem. Insistindo que o cristianismo deve ser fundamentado sobre o exato tipo de pessoa que Cristo era, acharam necessário ir além do "Cristo dos credos", a fim de chegar ao "Jesus da história".[81]

Como se percebe, a dúvida acerca do Cristo da fé foi produto da aplicação dos princípios da evolução histórica hegeliana ao estudo da Bíblia, mais especificamente, ao Novo Testamento. Todavia, para Pierard:

> O domínio de Hegel foi abalado por Ritschl, que enfatizava a importância da fé e da experiência religiosa. Ele apoiava a reivindicação do cristianismo quanto à sua singularidade, mas argumentava que a experiência cristã deveria ser baseada nos dados objetivos da história e não no sentimento pessoal. Ele entendia que o cristianismo era uma vida de ação que libertaria o homem das paixões escravizadoras da sua própria natureza e do determinismo do seu meio ambiente físico. As declarações religiosas são julgamentos de valores que dizem respeito à situação espiritual da pessoa e que tem conseqüências práticas. Sua teologia de valores morais relaciona o evangelho com dois pólos – a obra redentora de Cristo e a comunhão dos redimidos (o reino de Deus). No reino, a pessoa atinge a perfeição moral e, portanto, assemelha-se a Cristo. Deus é imanente, transcendente e pessoal, tudo ao mesmo tempo.[82]

Ainda de acordo com Pierard:

> Os liberais acolheram bem as descobertas da ciência e se adaptaram prontamente aos desafios do darwinismo. (...) O processo científico foi aplicado à teologia e à crítica bíblica, e estas foram consideradas abertas a toda verdade. Assim como acontecera no âmbito físico, a cultura e a religião tinham

---

[80] Ibid., p. 426.
[81] Ibid., p. 426.
[82] Ibid., p. 426-427.

> se desenvolvido, e não havia antagonismo fundamental entre os âmbitos da fé e da lei natural.[83]

Ao abordarem as características da teologia liberal protestante, Stanley J. Grenz e Roger E. Olson sintetizam o que seriam as *cinco principais características desta teologia*[84].

Em primeiro lugar, assim como Schleiermacher, os liberais estavam decididos a reconstruir a fé cristã à luz do conhecimento moderno. Segundo eles, certos desenvolvimentos culturais desde o Iluminismo não podiam ser ignorados pela teologia cristã, mas deveriam ser assimilados de forma positiva[85].

Em segundo lugar, a teologia liberal enfatizava a liberdade que o pensador cristão possuía, como indivíduo, de criticar e reconstruir crenças tradicionais. Isso implicava uma rejeição da autoridade da tradição ou da hierarquia da igreja e do controle exercido por elas sobre a teologia[86].

Em terceiro lugar, a teologia liberal concentrava-se na dimensão prática ou ética do Cristianismo. Ritschl, importante expoente do protestantismo alemão moderno, e seus seguidores, por exemplo, tinham a tendência de evitar aquilo que consideravam especulação vazia e tentavam moralizar a doutrina centrando todo o discurso teológico em torno do conceito de reino de Deus[87].

Em quarto lugar, a maioria dos teólogos liberais procurava basear a teologia em alguma outra fundação que não fosse a autoridade absoluta da Bíblia. Para eles, o dogma tradicional da inspiração sobrenatural das Escrituras havia sido irremediavelmente enfraquecido pela pesquisa histórico-crítica. Consideravam não apenas as tradições da igreja, mas também grande parte da própria Bíblia como a "palha do milho", que esconde os "grãos" preciosos da verdade imutável. Isso não quer dizer que os teólogos liberais desprezavam a Bíblia ou a consideravam sem valor. Na verdade, eles procuravam dentro dela o "evangelho", ou seja, o cerne e o referencial eterno da verdade que não podia ser corroído pelos ácidos do conhecimento científico e filosófico moderno. A tarefa da teologia era identificar o grão, a "essência do Cristianismo", e separar claramente toda a palha de idéias culturais e expressões

---

[83] Ibid., p. 427.
[84] Cf. GRENZ; OLSON, Op.cit., p. 58-60 – Outra excelente síntese do novo Cristianismo que emergiu do Iluminismo é apresentada por Augustus Nicodemus Lopes, em sua obra *A Bíblia e seus intérpretes*: 1) A Bíblia não é o registro infalível e inspirado da revelação divina, mas o testemunho escrito da religião que os judeus e os cristãos praticavam; 2) A doutrina ou declarações proposicionais, como as que encontramos nos credos e confissões da Igreja, não são essenciais ou básicas para o Cristianismo, visto que o que molda e forma a religião é a experiência e não a revelação; 3) O Cristianismo só é diferente das demais religiões quantitativamente e não qualitativamente; 4) Existe uma centelha divina em cada pessoa; 5) Jesus Cristo é o Salvador somente no sentido em que ele é o exemplo perfeito do homem; 6) O caráter de Deus é de puro amor, sem padrões morais.
[85] Ibid., p. 58.
[86] Ibid., p. 58-59.

que o envolviam. De acordo com a maioria dos teólogos liberais, essa palha incluía os milagres, os seres sobrenaturais como anjos e demônios e os acontecimentos apocalípticos[88].

Em quinto lugar, talvez o fundamento inconsciente de todas as demais características seja o movimento contínuo da teologia liberal em direção à imanência divina às custas da transcendência. Antes do Iluminismo, os teólogos enfatizavam a separação entre aquilo que era radicalmente sagrado – o Deus transcendente – e os seres humanos finitos e pecadores, e viam a Encarnação como o acontecimento dramático em que Deus havia criado uma ponte sobre esse abismo. Começando no Iluminismo e encontrando seu ápice no liberalismo, os teólogos passaram a construir seus pensamentos sobre a ligação entre o divino e o humano manifesta, por exemplo, nas capacidades racionais, intuitivas ou morais. Então Jesus era visto como um ser humano exemplar e não como o Cristo interventor[89].

2.2.3. Círculo menor: método histórico-crítico

Como dito anteriormente, o método histórico-crítico nasce do Iluminismo e dos primeiros traços do que, posteriormente, será chamado teologia liberal protestante. Para compreendê-lo melhor é preciso voltar à Reforma Protestante e perceber a novidade introduzida por esse movimento em relação à leitura da Bíblia.

2.2.3.1. Origem histórica do método histórico-crítico

A Reforma Protestante se inicia com uma *mudança hermenêutica radical*. Durante toda a Idade Média predominou entre os estudiosos das Sagradas Escrituras o uso do método que ficou conhecido como *Quadriga*. A origem desse método é incerta. Alguns o atribuem a Agostinho de Hipona, outros a João Cassiano. A Quadriga era um método de leitura bíblica que enfatizava a presença de quatro sentidos no texto. O primeiro sentido é o *histórico ou literal*. É o sentido evidente e óbvio do texto. O segundo sentido é o *alegórico ou cristológico*. É o sentido mais profundo, geralmente apontando para Cristo. O terceiro sentido é o *tropológico ou moral*. É o sentido que determinava as obrigações do cristão e a sua conduta. O quarto e último sentido é o *anagógico ou escatológico*. É o sentido que apontava para as coisas vindouras[90].

A mudança hermenêutica radical empreendida pelos reformadores consiste no abandono da Quadriga e na adoção do método literal. Embora Lutero tenha utilizado a *Quadriga* no início dos seus estudos, posteriormente a abandona. Ao estudar a Bíblia, passa a

---

[87] Ibid., p. 59.
[88] Ibid., p. 59.
[89] Ibid., p. 59.
[90] Cf. LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 149-150.

buscar o sentido literal. Para Lutero, a tarefa da exegese consiste na busca pelo sentido literal do texto bíblico.

Além da ênfase no sentido literal, dois outros aspectos decorrem do pensamento de Lutero. O primeiro é o *Sola Scriptura*. Contudo, para encontrar o sentido literal não se depende mais de uma instância superior ou externa à Escritura. Ou seja, a tradição e o magistério eclesiástico não determinam mais a compreensão do texto bíblico. A Escritura é a única e última fonte de Revelação. O segundo aspecto é a compreensão de que *a Bíblia interpreta a própria Bíblia*. Isso quer dizer que uma passagem difícil deve ser interpretada à luz de passagens mais fáceis. Por ser considerada por si mesma muito clara, a Bíblia é o seu próprio intérprete.

Toda esta ênfase nas Sagradas Escrituras tem como conseqüência uma *crítica* teológica e uma crítica histórica em relação a certos livros que a compõem. Os livros de Hebreus, Judas, Apocalipse e, principalmente, Tiago, por exemplo, são colocados no final da edição feita por Lutero. Ao que tudo indica, o ponto de partida desse posicionamento crítico é a constatação de certas incongruências entre os diversos escritos. O critério para essa avaliação é em que sentido e até que ponto o escrito aponta para Cristo e o testemunha como Senhor[91].

Outro reformador que compartilha, em grandes traços, desse pensamento é João Calvino. Para ele, toda a Escritura também é a única fonte de Revelação. Isto é, a teologia de Calvino também partia do princípio *Sola Scriptura*. Ao exegeta cabe esclarecer o sentido literal do texto bíblico. Para tal, ele pode utilizar todos os meios possíveis. É exatamente por isso que Calvino, ainda mais que Lutero, utiliza todos os meios históricos e filológicos à disposição para conseguir uma exegese bíblica contextual. Pelo que parece, o objetivo último dessa interpretação bíblica era provocar a fé.

Assim como Lutero, a ênfase de Calvino nas Sagradas Escrituras e a utilização de todos os meios possíveis para analisá-la também o levam a um posicionamento crítico frente a certos livros que a compõem. Um exemplo claro disso é o livro de Josué.

Martin Volkmann resume bem a novidade introduzida pela Reforma Protestante em relação à leitura da Bíblia. De acordo com ele:

> A Reforma, com o postulado de que a Escritura é a única fonte da Revelação, coloca-a como centro das atenções e desencadeia com isso o surgimento da ciência bíblica. Tal concentração na Escritura leva, por outro lado, a um posicionamento crítico frente à Escritura que desembocará na análise histórico-crítica da Bíblia.[92]

---

[91] Cf. VOLKMANN, Martin; DOBBERHAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. p. 11.

Contudo, *a caminhada seguida após a Reforma Protestante acabou enveredando por dois caminhos distintos: 1) de um lado, a continuidade de um posicionamento mais crítico; 2) de outro lado, o fechamento da posição na ortodoxia*. Segundo Volkmann, ambos os desenvolvimentos são também uma conseqüência do posicionamento assumido pela Igreja Católica no Concílio de Trento (1546). Ele sintetiza o conteúdo dos decretos *Sobre os livros sagrados e as tradições que se hão de aceitar* e *Sobre a edição Vulgata dos livros e sobre a maneira de interpretar a Sagrada Escritura* da seguinte maneira:

> A Vulgata é o texto canônico para a Igreja Católica; os textos originais hebraicos e gregos não são determinantes para a doutrina católica. Bíblia e tradição são aceitas e reconhecidas "com a mesma afeição e reverência de fé". O modelo exegético medieval do quádruplo sentido é sancionado como o único válido.[93]

Para compreender melhor os dois caminhos citados acima é necessário explicitá-los um pouco mais. *Primeiramente toma-se o caminho da ortodoxia*. Com o objetivo de resguardar o princípio *Sola Scriptura*, a ortodoxia se fecha a qualquer tipo de posicionamento crítico.

No intuito de fazer frente ao dogma católico da Escritura e Tradição, bem como do quádruplo sentido da Escritura, a ortodoxia desenvolve a chamada *doutrina da Escritura*. Para Volkmann, "esta doutrina caracteriza-se por dois aspectos fundamentais: a doutrina da inspiração verbal, e características das Sagradas Escrituras"[94].

De acordo com a doutrina da *inspiração verbal*, entendida como inspiração por ditado divino, a Bíblia é a autoridade suprema e fonte exclusiva de Revelação, porque os autores bíblicos escrevem palavras inspiradas literalmente pelo Espírito Santo. Eles perdem totalmente sua identidade, pois o que escrevem não são suas idéias, mas a Palavra de Deus. É o Espírito Santo quem dita diretamente a profetas e apóstolos o que devem escrever.[95]

A inspiração verbal tem *duas causas*. A primeira é chamada *causa eficiente principal*. O Deus triúno não só inspira os conteúdos, mas também as próprias palavras do escrito. A segunda é chamada *causa eficiente ministerial*. Os profetas, evangelistas e apóstolos, ao escreverem, teriam sido incapazes de cometer erros por causa da iluminação recebida do Espírito Santo.[96]

Segundo Volkmann, quatro conseqüências decorrem da doutrina da inspiração verbal, tal como elaborada pela ortodoxia. A primeira é a identificação da Bíblia com a Palavra

---

[92] VOLKMANN; DOBBERHAHN; CÉSAR, *Método*, p. 12.
[93] Ibid., p. 13.
[94] Ibid., p. 14.
[95] Ibid., p. 14
[96] Ibid., p. 15.

de Deus. A segunda é a infalibilidade da Bíblia. Se ela é a Palavra de Deus ela é, necessariamente, infalível. A terceira é a perda total da historicidade. Isso porque a inspiração verbal direta, de caráter sobrenatural, torna a relação histórica do autor com o evento histórico de Jesus totalmente irrelevante. A quarta e última é a negação da encarnação da verdade revelada, porque nega a dimensão histórica de Jesus[97].

A segunda característica da doutrina da Escritura é a elaboração das chamadas *características da Sagrada Escritura*. Para Volkmann "são três as características da Escritura: autoridade, perfeição ou suficiência e transparência ou eficácia."[98] *Autoridade* porque a Escritura é Palavra inspirada de Deus. *Perfeição* porque a Escritura é suficiente para se conhecer a vontade de Deus e as condições da salvação. Conseqüentemente, a tradição eclesiástica não é mais necessária. E *transparência* porque, na Escritura, a vontade salvífica de Deus pode ser claramente percebida. Mais uma vez, não é necessária a interpretação do magistério da igreja.

O objetivo por trás de tal argumentação da ortodoxia é se dirigir contra a doutrina católica de que a Escritura necessita de complementação da tradição eclesiástica para que a mensagem alcance o seu objetivo. Disso decorrem *duas conseqüências*: 1) a ortodoxia desenvolve uma doutrina da Escritura que a compreende como documento infalível da Revelação de Deus; 2) isso faz com que este documento seja distante da realidade humana a quem tal Revelação se destina.[99]

Percebe-se que, o princípio hermenêutico literal se desenvolve em concordância com a doutrina da inspiração verbal. Mas, o intérprete das Escrituras pode fazer uma distinção entre um sentido místico e um sentido literal. O *sentido místico* só é possível onde o próprio Novo Testamento dá um sentido alegórico ao texto. O *sentido literal*, considerado o mais importante, recebe uma dupla diferenciação: *sentido literal não propriamente dito* e *sentido literal propriamente dito*. O primeiro se ocupa com o sentido da letra, ou seja, esclarecer, com auxílio da filologia, o significado das palavras, das formulações. O segundo diz respeito àquele que o próprio Espírito Santo visa expressar em si através das palavras inspiradas. De acordo com Volkmann, o que realmente importa para a ortodoxia é captar o que o Espírito Santo diz através do sentido literal.[100]

---

[97] Ibid., p. 15-16.
[98] Ibid., p. 16.
[99] Ibid., p. 16.
[100] Ibid., p. 17.

Aqui surge uma pergunta muito importante: como o intérprete passa a ter parte no Espírito Santo para compreender o sentido literal propriamente dito? Johann Gerhard a responde utilizando três regras:

> Quem pretende interpretar a Escritura deve pedir a iluminação do Espírito Santo, porque Deus dá o Espírito aos que o pedem (Lc 11.3) e confere sabedoria aos que a pedem em suas preces (Tg 1.5). Não há uma regra infalível para a interpretação. Uma interpretação coerente deve ser feita segundo a *analogia fidei* (Rm 12.6). Nessa interpretação, segundo a analogia da fé importa observar que: a Sagrada Escritura, por força da inspiração, forma uma unidade orgânica; o Credo Apostólico representa a melhor síntese da fé; o intérprete não deve deixar-se seduzir, e apoiar uma interpretação que contradiz esta fé.[101]

De tal resposta decorrem três implicações. A primeira implicação é que, com essas três normas, Gerhard, conscientemente, mantém o princípio de que a iluminação pelo Espírito Santo não se dá em nenhum outro lugar a não ser no encontro com a própria palavra da Escritura. A segunda implicação que se destaca é a advertência contra uma interpretação baseada puramente na razão humana. Um exemplo claro disso é a distinção entre sentido literal não propriamente dito e sentido literal propriamente dito. No caso do primeiro, a sua abstração é produto da razão humana. Porém, isto não é decisivo. O que realmente importa é o sentido literal propriamente dito. Este último, só o Espírito pode dar. A terceira implicação é que, assim como na doutrina da Escritura o aspecto histórico é deixado de lado, na interpretação da Escritura isso também não poderia ser diferente. Novamente, o que realmente importa é que o Espírito restabeleça a sintonia com o seu falar fixado por escrito no livro sagrado. O falar de Deus é considerado eternamente igual.[102]

Encerrando a análise sobre o fechamento da questão histórica na ortodoxia, Volkmann afirma:

> O objetivo da ortodoxia não foi o fechamento do princípio reformador; foi resguardar o *sola escriptura* [*sic!*]. Mas a maneira de como a Escritura foi impermeabilizada a qualquer conotação histórica através da doutrina da inspiração verbal fez com que a leitura histórica se tornasse impossível.[103]

Uma vez compreendido o retrocesso do princípio reformador na ortodoxia luterana pode-se dar um passo adiante. Então, o segundo caminho da leitura bíblica após a Reforma Protestante foi aquele marcado pela tentativa de *continuidade da crítica*. É desse caminho que irá surgir o método histórico-crítico. Sua ênfase recai, principalmente, sobre uma *interpretação histórica da Bíblia*.

---

[101] GERHARD, Johann, apud VOLKMANN; DOBBERHAHN; CÉSAR, Op.cit., p. 18.
[102] Cf. VOLKMANN; DOBBERHAHN; CÉSAR, Op.cit., p. 18-19.
[103] Ibid., p. 19.

Segundo Volkmann:

> o primeiro exemplo dessa tentativa de continuidade nas passadas dos reformadores são os dois volumes da *Clavis Scripturae Sacrae* (Chave de interpretação da Sagrada Escritura) de Matthias Flacius Illyricus (1520 – 1575). Esta obra publicada em 1567 representa a primeira tentativa de uma descrição sistematizada da hermenêutica luterana de sorte que pode ser considerada o início da ciência hermenêutica da Bíblia.[104]

Flacius tem duas intenções com a obra *Chave de interpretação da Sagrada Escritura*. A primeira é reagir contra a mistura de princípios bíblicos e filosóficos de interpretação que gerou o método da *Quadriga*. A segunda é retornar a uma interpretação genuinamente bíblica, como dizia Lutero, da Escritura que a si mesmo se interpreta. Para fazer esse retorno, ele propõe *quatro regras*: 1) Extrair claramente o sentido gramatical original do texto bíblico. Para tal, os princípios ou interesses dogmáticos não podem se sobrepor ao sentido original e o intérprete deve fazer uma observação acurada do contexto no qual o texto se insere. 2) Todos os textos e livros bíblicos contribuem para o todo da doutrina sobre a fé. Flacius diz que Cristo é o centro e o argumento de toda a Escritura. 3) A Escritura representa uma unidade orgânica. Logo, não há contradições em seus escritos. 4) Toda compreensão e interpretação da Escritura acontecem segundo a analogia da fé. Em outras palavras, tudo o que é dito sobre e a partir da Escritura deve estar em concordância com os artigos da fé.[105]

Embora, na primeira regra, Flacius tenha colocado o papel dos interesses dogmáticos em segundo plano, na quarta regra ele os retoma novamente. Isso quer dizer que, em última análise, ele está interessado em uma interpretação teológica da Escritura. Para Volkmann:

> Flacius se aproxima do que mais tarde dirá a ortodoxia e o germe para uma análise histórica da Bíblia é novamente abafado, porque: a Bíblia deve ser vista como uma unidade orgânica e não pode haver contradições; a interpretação dogmático-teológica é o objetivo último de maneira que a interpretação histórica passa a ser mera ciência auxiliar subordinada e a serviço da dogmática, cujos resultados de forma alguma podem estar em discordância com os princípios dogmáticos.[106]

Todavia, apesar do abafamento do germe para uma análise histórica da Bíblia, Flacius toma um ponto de partida correto: a compreensão do sentido literal e a interpretação da Escritura a partir de si mesma. É desse ponto que seus sucessores darão continuidade à caminhada rumo a uma interpretação histórica.

---

[104] Ibid., p. 19.
[105] Ibid., p. 19 - 20.
[106] Ibid., p. 21.

Segundo Volkmann:

> Um segundo exemplo dessa caminhada rumo a uma interpretação histórica é a contribuição de Hugo Grotius (1583-1645) em suas *Annotationes in Novum Testamentum* e as *Annotationes in Vetus Testamentum*. Grotius é um profundo conhecedor da literatura latina e grega.[107]

As contribuições de Grotius foram muitas e muito significativas no que diz respeito ao avanço da caminhada rumo a uma interpretação da Bíblia. Em primeiro lugar, ele explica o texto bíblico, inserindo-o no contexto religioso da sua época. Em segundo lugar, Grotius foi o primeiro a considerar a Antigo Testamento e o Novo Testamento como duas grandezas históricas distintas. Em terceiro lugar, ele coloca o Antigo Testamento no âmbito da literatura e história universais, livrando-o da tutela do Novo Testamento. Em quarto lugar, Grotius afirma que o que importa na interpretação do Antigo Testamento é encontrar o *sensus primarius* (senso primordial). Isso só é possível quando o mesmo é interpretado livre da influência do Novo Testamento e da Dogmática. Em quinto lugar, ele levanta suspeitas históricas quanto a alguns textos da Escritura, como por exemplo, II Tessalonicenses e II Pedro.[108]

Apesar de todos esses avanços, a tentativa de Grotius foi insuficiente para romper a posição a-histórica relacionada à Bíblia. Contudo, um impulso significativo foi dado por alguns pesquisadores que se ocuparam com a edição do Novo Testamento grego com base numa avaliação crítica dos manuscritos, o que deu origem à chamada *crítica textual*.[109]

Para Volkmann, Richard Simon, sacerdote jesuíta francês, foi um terceiro exemplo na caminhada rumo a uma interpretação histórica da Escritura:

> O sacerdote francês Richard Simon (1638-1712) procura estabelecer os fatos históricos em torno do surgimento do Novo Testamento. Mesmo tendo sido expulso de sua ordem (jesuíta) por causa da publicação da obra, em dois volumes, *História crítica do Antigo Testamento* (1678), não se deixou intimidar, continuou as pesquisas e publicou outras obras críticas. Em 1689, ele escreve a *História crítica do texto do Novo Testamento*, a qual segue em 1690 a *História crítica das traduções do Novo Testamento*.[110]

Simon, em última análise, deseja demonstrar que a doutrina protestante da Revelação e da Inspiração da Bíblia não tem fundamento, pois, em seu processo de formação, o texto bíblico passou por uma longa e conturbada história.

Em suas pesquisas, Simon utiliza como ferramentas a observação crítica dos Padres da Igreja e de todos manuscritos disponíveis. Ele chega a dois resultados: o primeiro é

---

[107] Ibid., p. 21.
[108] Ibid., p. 21-22.
[109] É válido destacar que, em 1516, Erasmo, o humanista, havia editado o Novo Testamento grego. Essa edição passou a ser o *textus receptus* e declarado inspirado pelos teólogos ortodoxos.
[110] VOLKMANN; DOBBERHAHN; CÉSAR, Op.cit., p. 22-23.

que os títulos dos Evangelhos foram acrescentados, e o segundo é que o fim do Evangelho de Marcos não é original. Pode-se dizer que o objetivo de Simon, em suas pesquisas, é demonstrar a necessidade da tradição eclesiástica na orientação segura para a fé. Sem dúvida alguma, seus estudos contribuem para um impulso significativo na empreitada de análise do texto do Novo Testamento. Entretanto sua principal limitação é a ausência de conclusões devido às suas premissas dogmáticas.[111]

De acordo com Volkmann, Johann A. Bengel é um quarto exemplo na caminhada rumo a uma interpretação histórica da Escritura. Ele afirma que:

> Em 1734 Johann A. Bengel (1687-1752) publica uma edição do Novo Testamento grego com algumas alterações em relação ao *textus receptus*. Mais importante do que essas alterações, no entanto, foi o extenso aparato crítico que ele acrescentou ao texto e onde ele classifica, em cinco grupos, as variantes: as já impressas que devem ser encaradas como originais; as de manuscritos que devem ser encaradas como originais; as de mesmo valor do texto; as que têm menor probabilidade de serem originais; as não aceitáveis, mas que são aceitas por alguns.[112]

Bengel, nesta classificação, segue alguns critérios bem definidos. Por exemplo, o de que os diversos manuscritos podem ser classificados em *famílias*. Uma família é a coleção de manuscritos que foram copiados ou remontam a um mesmo original. Além disso, Bengel estabeleceu uma regra de avaliação dos manuscritos. Esta regra é a seguinte: *sobre a lição fácil deve prevalecer a mais difícil*.[113]

A contribuição de Bengel abriu a brecha para uma análise do texto do Novo Testamento com base nas fontes. É exatamente nessa brecha que um de seus contemporâneos, o suíço Johann J. Wettstein (1693-1754), adentra com sua nova perspectiva. Volkmann o considera como o quinto exemplo na caminhada rumo a uma interpretação histórica da Escritura.[114]

Duas podem ser consideradas as contribuições de Wettstein. A primeira é que ele edita o Novo Testamento grego, conforme o *textus receptus*, mas com referências bem claras, no aparato, às variantes que ele considera originais. A segunda é que ele acrescenta um segundo aparato com paralelos da literatura grega e judaica. Esse acréscimo visa uma maior compreensão dos textos neotestamentários sobre o pano de fundo histórico.[115]

Segundo Volkmann:

---

[111] Ibid., p. 23-24.
[112] Ibid., p. 24.
[113] Ibid., p. 24.
[114] Ibid., p. 25.
[115] Ibid., p. 25.

> No final da edição, Wettstein acrescenta um apêndice, *De interpretatione Novi Testamenti*, no qual estabelece certas regras de interpretação: Observar o texto e a estrutura interna do texto. Sondar o significado das palavras não à base de especulações etimológicas, mas mediante observância rigorosa da linguagem do autor. Buscar textos paralelos do mesmo autor, de toda a Bíblia, de fontes extrabíblicas e de autores gregos. Explicar passagens de difícil compreensão a partir de outras passagens facilmente compreensíveis. Considerar que os autores bíblicos nem sempre manifestam sua própria opinião, mas aderem à opinião geral de sua época. Levar em conta que os textos não tem um sentido especial atribuído pelo Espírito Santo.[116]

Em síntese, segundo Wettstein apud Volkmann, o Novo Testamento deve ser lido como qualquer outro escrito de sua época e com os olhos dos leitores originais. A caminhada rumo a uma interpretação histórica das Escrituras, chega ao fim com *duas considerações*: 1) *a leitura histórica pressupõe a libertação das premissas dogmáticas*; 2) *a razão passa a ser o critério de avaliação das Escrituras*.

Como se percebe, o surgimento do método histórico-crítico de interpretação da Bíblia está associado às mudanças que ocorrem no pensamento humano (Iluminismo) e na teologia (primórdios da teologia liberal protestante).

Johann S. Semler (1725-1791) é considerado o pai do método histórico-crítico. Ele traz uma proposta hermenêutica radical, que implica em um total rompimento com a tutela da tradição ortodoxa. No entanto, para compreender a radicalidade de sua proposta hermenêutica é necessário observar o momento que se impõe à pesquisa bíblica no século XVIII, sob as influências do deísmo inglês e do iluminismo alemão.

Para Volkmann:

> O deísmo exerceu grande influência na interpretação bíblica de Jean A. Turrettini (1671-1737) que, em seu *Tratado sobre o método de interpretação da Sagrada Escritura*, parte do princípio de que a Bíblia deve ser interpretada como qualquer outro livro e que a razão humana é o critério de avaliação.[117]

Ele segue afirmando que:

> Outro que sofre a influência deísta e que assume posição muito semelhante à de Turrettini é o seu quase contemporâneo Johann A. Ernesti. Ele defende, além disso, uma análise separada de Antigo Testamento e Novo Testamento, devido à diferença histórica entre ambos. Mas, apesar desses avanços, Ernesti ainda permanece preso à opinião de que a Escritura não pode errar por ser inspirada.[118]

Portanto, Turrettini e Ernesti representam um grande passo rumo a uma análise genuinamente histórica da Bíblia. Porém, ainda falta um último passo que será dado por

---

[116] Ibid., p. 25-26.
[117] Ibid., p. 27.

Semler: *o rompimento com a tutela da tradição ortodoxa*. É exatamente por esse passo que ele é considerado o pai do método histórico-crítico.

Semler parte de *duas premissas*. A primeira é *a distinção entre Palavra de Deus e Escritura.* Isso se deve ao fato de que, para ele, nem todas as partes do Cânon podem ser consideradas inspiradas. A segunda é que *o Cânon não é uma grandeza inconteste*. Semler considera que todo ele deve ser submetido à crítica, uma vez que a pertença de um livro a ele é uma questão meramente histórica. Isto é, a decisão de incluir um livro no Cânon é produto de um acordo entre as diversas regiões eclesiásticas acerca dos livros considerados válidos para a leitura no culto.[119]

Partindo dessas duas premissas, Semler conclui que os escritos bíblicos devem ser analisados historicamente com todo rigor e com todas as conseqüências. Seu programa hermenêutico pode ser analisado por dois pontos de vista. Por um lado, importa, num primeiro momento, analisar e destrinchar o texto puramente em seu significado histórico, e, apenas num segundo momento, dizer o conteúdo dos textos de forma nova para os dias atuais. Por outro lado, sendo o Cânon uma grandeza histórica não idêntica à Palavra de Deus, ele deve ser analisado criticamente[120].

Volkmann conclui sua exposição sobre a origem do método histórico-crítico afirmando o porquê de Semler ser considerado o seu pai:

> > a Bíblia como livro não é a Palavra inspirada de Deus; > o Cânone de livros sagrados é uma grandeza histórica que deve ser analisada criticamente; > cada um dos livros deve ser visto em sua inserção histórica e como testemunho dessa história passada.[121]

É exatamente por essa postura com relação à Bíblia que Semler é considerado pela maioria dos estudiosos do método histórico-crítico como seu pai.

2.2.3.2. Principais Características do método histórico-crítico

Uma vez compreendida a origem do método histórico-crítico, é possível dar um passo adiante e apontar algumas de suas características. Em sua obra, *A Bíblia e seus intérpretes*, tratando da interpretação das Escrituras na modernidade, Augustus Nicodemus Lopes apresenta *sete características* desse método[122]. Como não é possível conceitua-lo de

---

[118] Ibid., p. 27.
[119] Ibid., p. 28.
[120] Ibid., p. 28.
[121] Ibid., p. 29.
[122] Cf. LOPES, *A Bíblia*, p. 183-195.

maneira precisa, pode-se apenas compreendê-lo melhor, a partir de suas principais características.

Numa tentativa de introduzir o assunto, Lopes destaca alguns importantes resultados da influência do Iluminismo sobre a interpretação bíblica:

> O principal, sem dúvida, foi a negação da intervenção divina, quer na História, quer nos registros bíblicos. A História passou a ser vista como simplesmente uma relação natural de causas e efeitos. O conceito de que Deus se revela ao homem e de que intervém e atua sobrenaturalmente na História humana foram excluídos *a priori*.[123]

A *primeira característica do método histórico-crítico é a rejeição dos relatos miraculosos*. Já que os milagres dependem das intervenções sobrenaturais de Deus na História e essas jamais ocorrem, segue-se que os milagres não existem. Assim, os relatos de milagres contidos nas Escrituras devem ser interpretados como fabricação do povo de Israel, nos casos do Antigo Testamento, e da Igreja, nos casos do Novo Testamento.[124]

A *segunda característica é a distinção entre fé e história.* Em relação à primeira característica surge a seguinte pergunta: os milagres são produtos da fé ou fatos históricos? A resposta para aqueles que adotam esse método é que os milagres encontrados na Bíblia são produtos da fé dos israelitas e da Igreja primitiva.[125]

Lopes aponta como *terceira característica do método a compreensão de que existem erros nas Escrituras*. Tal compreensão pontua o rompimento com o dogma da infalibilidade da Bíblia. Como o fundamento do dogma da infalibilidade é o dogma da inspiração divina da Bíblia, esse último também é abandonado. De acordo com os estudiosos racionalistas, a neutralidade da exegese bíblica depende desse abandono. Todavia, tais estudiosos não param por aqui. Eles vão além e defendem a idéia de que todos os dogmas deveriam ser deixados de lado no momento da interpretação das Escrituras, sob pena de uma leitura viciada da mesma. Parte-se da premissa de que a pressuposição de algum dogma no ato da leitura da Bíblia produz uma pesquisa cujos resultados são tendenciosos. Assim sendo, para se interpretar corretamente a Bíblia seria necessária uma abordagem “não religiosa”, desprovida de conceitos do tipo “Deus se revela”, ou “a Bíblia é a revelação infalível de Deus” ou ainda, “a Bíblia não pode errar”. Aos poucos, os próprios estudiosos começaram a ver a Escritura como um livro cheio de erros e contradições.[126]

---

[123] Ibid., p. 184.
[124] Ibid., p. 184.
[125] Ibid., p. 185.
[126] Ibid., p. 186.

A *quarta característica do método apontada por Lopes refere-se ao controle da exegese pela razão*. Sob a influência do Iluminismo, a razão passa a ser a medida da verdade também em questões teológicas. Os intérpretes críticos argumentam que, para se chegar aos fatos por detrás do surgimento da religião de Israel e do Cristianismo, é necessário reconstruir os fatos daquela época, que estavam por detrás do texto bíblico, utilizando para isso os métodos racionalistas. Nessa empreitada, o principal critério é a razão.[127]

A *quinta característica do método histórico-crítico é a aplicação do conceito de mito aos relatos miraculosos do Antigo e do Novo Testamento*.[128] Para os intérpretes críticos, mito era a maneira pela qual a raça humana, em tempos primitivos, articulava aquilo que não conseguia compreender; por isso, as fontes usadas pelos autores bíblicos estavam revestidas de mitos.[129]

A *sexta característica citada por Lopes detem-se na separação dos dois Testamentos, Antigo e Novo*. O Antigo Testamento passa a ser lido sem interferência do Novo Testamento e o Novo Testamento passa a ser lido sem a interferência dos dogmas da Igreja. De acordo com os intérpretes críticos é somente lendo os dois Testamentos dessa forma que se faz justiça aos autores bíblicos.[130]

E, por fim, a *última característica do método histórico-crítico destacada por Lopes é a influência da dialética de Hegel*. Sem entrar nos méritos da questão, pode-se dizer que tal influência corresponde a uma "visão da História sem Deus". A filosofia hegeliana foi uma marca importante do fim desse período. Hegel propunha uma explicação para os acontecimentos, não em termos da intervenção divina, mas em termos de um movimento conjunto do pensamento, fazendo sínteses entre os movimentos contraditórios (tese e antítese). Ele afirmava que o processo dialético contínuo leva ao conhecimento absoluto.[131]

O conhecimento dessas características possibilita uma compreensão do que é o método histórico-crítico. Contudo, é necessário seguir adiante e analisar os passos metódicos de uma exegese histórico-crítica.

---

[127] Ibid., p. 187.

[128] Para Lopes, o termo "alta crítica" surge para se referir a essa tarefa de "criticar" o relato bíblico e limpá-lo dos acréscimos mitológicos. Ele afirma também que outros estudiosos preferem usar o termo "saga" para se referir às lendas criadas por Israel sobre suas origens e pela igreja apostólica sobre Jesus.

[129] Cf. LOPES, Op.cit., p. 188.

[130] Ibid., p. 188.

[131] Ibid., p. 189.

2.2.3.3. Análise dos passos metódicos de uma exegese histórico-crítica

A exegese histórico-crítica, em geral, trabalha com alguns "passos metódicos". É válido destacar que tais passos não foram elaborados todos ao mesmo tempo. Eles são, em grande medida, frutos do desenvolvimento pelo qual passou o método histórico-crítico. Em seu apêndice na obra *Entendes o que lês*, Ênio R. Mueller apresenta uma breve análise dos passos metódicos de uma exegese histórico-crítica[132].

O *primeiro passo metódico de uma exegese histórico-crítica são a tradução e crítica textuais*. Como a ênfase é colocada no texto, a tradução só pode ter caráter provisório. Isso porque um dos fins da exegese seria uma tradução na linguagem do leitor ou ouvinte. O objetivo é um texto que tenha a maior probabilidade possível de ser o original. É exatamente nessa busca por um texto que se aproxime, ao máximo, do original que aparecem inúmeras variantes textuais.[133]

Como *segundo passo metódico, ele menciona a crítica literária*. A ênfase é colocada na história das fontes escritas do texto. Segundo Wenham, a "crítica literária penetra [...] para trás do texto canonizado e procura descobrir a história percorrida ao longo de sua formação"[134]. Lopes acrescenta:

> Negando a integridade e a autoria tradicional dos livros bíblicos, a crítica das fontes tem como objetivo identificar e isolar as supostas fontes escritas que foram usadas pelos arquivistas, colecionadores ou editores para compor o texto bíblico como o temos hoje, e estudar a "teologia" dessas fontes.[135]

O *terceiro passo metódico é a história traditiva*. A ênfase é colocada na história da transmissão oral do texto. "O objetivo da história traditiva é descobrir a história percorrida por determinado trecho, no âmbito de sua transmissão oral, ou seja, na fase anterior à sua fixação antiga"[136]. Se, por um lado, a crítica literária determina, analiticamente, o caminho percorrido por um texto na fase de sua tradição escrita, por outro lado, a história traditiva o faz na sua fase oral. Entretanto, na maioria das vezes, os resultados da história traditiva são, inevitavelmente, ainda menos seguros do que os da crítica literária.

Mueller destaca como *quarto passo metódico a história redacional*. A ênfase é colocada na história do texto desde sua primeira versão escrita até a sua configuração última. Para Kirst, a história redacional tem por objetivo "traçar a história de um texto desde sua primeira versão escrita, passando pelos acréscimos sofridos, examinando ainda o

---

[132] Cf. FEE Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lês?* São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 237-318.
[133] Cf. FEE; STUART, *Entendes*, p. 256.
[134] Wenham apud FEE; STUART, Op.cit, p. 256.
[135] LOPES, Op.cit., p. 189.
[136] Kirst apud FEE; STUART, Op.cit., p. 257.

enquadramento do texto em complexos maiores, até chegar em sua configuração última, dentro do contexto literário atual"[137]. Como se percebe, na prática, é muito difícil diferenciar a história redacional da crítica literária. Ainda de acordo com Kirst, "quanto à relação com a crítica literária, a história redacional toma os resultados que aquela obteve num procedimento analítico, e os trabalha sinteticamente, reconstruindo o caminho percorrido por um texto na fase da transmissão escrita"[138]. Em síntese, a tarefa da história redacional é determinar como o editor (ou redator) de um texto utilizou suas fontes, o que omitiu e o que acrescentou. Embora as limitações da história redacional sejam as mesmas da crítica literária, seu trabalho tem dado bons frutos, especialmente no que diz respeito ao estudo dos Evangelhos.

Acrescenta Lopes:

> Esse método centralizou suas atenções na figura dos escribas, arquivistas, editores ou colecionadores que haviam combinado as fontes para formar o texto escrito em sua forma final. Para os críticos das fontes e da forma, as fontes originais e o processo histórico e social da formação do texto final eram de inestimável valor para se recuperar a teologia das comunidades que produziram esses textos. Da mesma forma, os motivos teológicos que levaram um editor a colecionar determinados documentos, utilizar-se de várias fontes e colocá-las juntas no mesmo trabalho, certamente revelaria também muita coisa sobre a teologia do período em que ele elaborou a sua obra. E assim, dos meros técnicos literários desajeitados, os editores passaram a ser vistos como escritores, com suas próprias crenças, preocupações teológicas e habilidades literárias. E tornou-se tarefa da crítica da redação descobrir a "teologia" destes redatores, os princípios teológicos que controlaram sua redação das fontes e das tradições, alcançando a forma final que hoje temos.[139]

Mueller aponta como *quinto passo metódico a história da forma*. A ênfase é colocada na compreensão metodicamente adequada da disposição e intenção do texto. "Para tanto, ela apura a forma e a configuração lingüística específica de uma unidade textual, determinando o seu gênero e perguntando por seu lugar vivencial. Ao fazê-lo, pressupõe que existe uma correlação entre forma e conteúdo"[140]. Segundo Nicodemus, a crítica da forma:

> Vai mais além que a crítica das fontes e ocupa-se com a pré-história das fontes escritas que compuseram o texto. De acordo com a crítica da forma, boa parte dos livros que compõem o Antigo e o Novo Testamento são, em sua forma final, o resultado de um processo de coleção, edição e harmonização de tradições antigas, fontes anteriores (escritas ou orais) por parte de editores e escribas. Essas fontes adquiriram sua forma, como sagas, lendas, ditos dominicais, parábolas, etc., no processo de reflexão, evangelização e apologia por parte da igreja, e refletem a teologia da igreja (*Gemeindetheologie*). A crítica da forma, portanto, preocupa-se com o estágio oral pelo qual o texto passou antes de adquirir forma escrita. O alvo do intérprete é reconstruir o ambiente vivencial

---

[137] Ibid., p. 258.
[138] Cf. FEE; STUART, Op.cit., p. 258.
[139] LOPES, Op.cit., p. 193.
[140] FEE; STUART, Op.cit., p. 259.

> (*Sitz im Leben*) em que essas fontes foram produzidas para assim chegar ao sentido do texto.[141]

Quanto ao *sexto passo metódico de uma exegese histórico-crítica, ele se refere à história temática*. A ênfase é colocada na chamada "história das tradições". Em poucas palavras, "sua finalidade é estudar determinados conteúdos, valores ou complexos temáticos que aparecem no texto em questão, mas que tiveram sua própria vida antes, ao lado e depois dele"[142].

O *sétimo passo metódico de uma exegese histórico-crítica é a análise de detalhes*. A ênfase é colocada no decurso, no conteúdo e nas intenções do enunciado do texto. Estão incluídos aí o esclarecimento das indicações geográficas e históricas, o esclarecimento de dados concretos apresentados pelo texto e o esclarecimento das análises terminológicas. Também é preciso especificar, com relação ao texto, os resultados da história temática e analisar o material contra o pano-de-fundo cultural e religioso da época. Um grande número de estudiosos considera esse ponto de vital importância para a compreensão do texto que está sendo analisado.[143]

E, por fim, o *oitavo e último passo metódico listado por Mueller são o conteúdo teológico e o escopo*. Neles se valoriza a síntese da análise de detalhes visando à compreensão do conteúdo teológico do texto. O conteúdo teológico dá ênfase ao conteúdo teológico do trecho analisado, ao passo que o escopo deve reproduzir a mensagem central do texto em poucas linhas. O resultado pode ser usado como indicativo se o texto foi ou não compreendido corretamente.[144]

2.2.3.4. Relação entre o método histórico-crítico e a primeira busca do Jesus histórico[145]

Para concluir esse capítulo, é preciso responder a uma pergunta: qual a relação entre o método histórico-crítico e a primeira busca do Jesus histórico? Para responder essa pergunta, será necessária uma análise das características do método histórico-crítico à luz do que fizeram aqueles que estavam envolvidos nessa primeira busca. Serão tomados apenas alguns nomes com o intuito de exemplificar essa relação.

---

[141] LOPES, Op.cit., p. 192.
[142] Kirst apud FEE; STUART, Op.cit., p. 259.
[143] Cf. FEE; STUART, Op.cit., p. 260.
[144] Ibid., p. 260.
[145] Cf. LOPES, Op.cit., p. 184-189 – Essa nota é válida para todo o conteúdo desse tópico. As citações não foram feitas de maneira específica porque esses nomes serão analisados, detalhadamente, por Schweitzer.

Em concordância com a *rejeição dos relatos miraculosos*, o racionalista Heinrich Paulus, em sua obra *Das Leben Jesu* (A vida de Jesus), rechaça a importância dos milagres de Cristo. Ele argumenta que a coisa verdadeiramente miraculosa a respeito de Jesus é ele mesmo, a pureza, a santidade serena de seu caráter, o qual é genuinamente humano e adaptado para ser imitado e emulado pela humanidade. Comentando sobre as ressurreições registradas nos Evangelhos, Paulus diz que se trata de "libertação de enterros prematuros". Ele explica a existência desses casos, dizendo que o apego judaico por milagres fazia com que tudo fosse atribuído imediatamente a Deus, esquecendo-se as causas secundárias. Conseqüentemente, não se pensava em como evitar esses casos de enterro prematuro.

Alinhado com a *distinção entre fé e história*, o teólogo liberal alemão Bruno Bauer reduz a ressurreição de Cristo à fé dos discípulos. Ele afirma que é somente dessa forma indireta que sua pessoa continuou a viver. Isso se deu à medida que os seus ideais foram aceitos por seus seguidores, os discípulos, e pela comunidade cristã. Para Bauer, os milagres de Jesus foram inventados pelos seus discípulos após a morte dele, quando passaram a crer que ele era o Messias. Ou seja, Jesus só teria começado a realizar milagres quando, na fé da Igreja primitiva, ele ressurgiu dos mortos como Messias. Assim, os fatos de que ele ressurgiu dos mortos como Messias e que fez milagres são um único e mesmo fato.

Ainda nesta mesma linha, em um panfleto intitulado *O alvo de Jesus e seus discípulos*, o estudioso alemão Herman Reimarus defende que os apóstolos haviam criado suas próprias idéias. De acordo com o seu pensamento, é justo traçar uma absoluta distinção entre o ensino dos apóstolos, produto da fé dos mesmos, e o ensino que o próprio Jesus proclamou e ensinou com a sua vida, produto da sua história concreta.

Influenciado por Reimarus, David Strauss diz, em sua obra *Vida de Jesus*, que a declaração explícita que os Sinóticos atribuem a Jesus descrevendo a sua morte como um sacrifício propiciatório, pode muito bem pertencer àquele sistema de pensamento que se desenvolveu após a morte de Jesus. Isto é, o próprio Jesus não teria, necessariamente, dito nada a esse respeito. Strauss acrescenta também que o dito que o Quarto Evangelho coloca em sua boca sobre a relação entre sua morte e a vinda do Parácleto parece ser uma profecia (fé) após o evento (história) ter acontecido.

Defendendo a compreensão de que existem *erros nas Escrituras*, Reimarus afirma que nenhum milagre pode provar que dois mais dois fazem cinco, ou que um círculo tem quatro cantos. Por mais numerosos que sejam os milagres na Bíblia, eles não poderão remover a contradição existente nela.

É também com base nessa compreensão de que existem erros nas Escrituras que Johann Semler faz a separação entre *palavra de Deus* e *Escritura Sagrada*. A palavra de Deus está contida nas Escrituras, mas isso não significa que cada livro canônico das Escrituras é palavra de Deus. Por ser escrita por homens falíveis, a palavra de Deus está sujeita a erros.

Seguindo os passos de Reimarus e Semler, em sua *Leben Jesu*, o teólogo alemão Karl Hase declara que os três primeiros Evangelhos são compilações de várias narrativas que surgiram independentemente. Suas narrativas são estruturas compostas e a apresentação delas da História é de tal forma que ninguém pode ter uma idéia de como ajuntar os eventos.

Em um artigo sobre os Evangelhos Sinóticos, David Strauss diz que os ditos de Jesus não foram dissolvidos pelo dilúvio da tradição oral, mas foram levados pela torrente de suas posições originais e, como pedregulhos rolados pelas águas, depositados em lugares (no relato dos Evangelhos) aos quais não pertencem propriamente.

Em favor de uma *exegese controlada pela razão*, Franz Reinhard, estudioso alemão, afirma que tudo que é chamado miraculoso e sobrenatural deve ser entendido apenas de forma relativa. Isso porque tudo que se enquadra nessas categorias não é nada mais que uma exceção óbvia ao que pode ser produzido por causas naturais. Diz também que um pensador cauteloso não deveria se aventurar a pronunciar que um evento é tão milagroso que Deus não poderia tê-lo produzido por causas naturais.

Karl Hase, na tentativa de manter a fé em Deus e um compromisso com as Escrituras e, ao mesmo tempo, manter um compromisso com o racionalismo acaba destruindo o valor histórico e teológico dos milagres. Segundo Hase, tanto faz se Jesus ressuscitou dos mortos (que o Criador deu uma nova vida a um corpo que estava realmente morto) ou simplesmente reviveu (que a vida latente em um corpo que estava aparentemente morto reacendeu-se), pois ambos os casos são compatíveis com a fé cristã.

Em sua obra, *La Vie de Jesus*, Ernest Renan, o cético francês, afirma que nenhum dos milagres, dos quais as antigas histórias estão repletas, aconteceu sob condições científicas. Para ele, a observação, que nunca foi contradita sequer uma vez, ensina que os milagres nunca acontecem, a não ser em épocas e lugares nos quais as pessoas acreditam neles. Renan declara que nenhum milagre jamais ocorreu diante de um homem capaz de testar seu caráter miraculoso.

Em consonância com a afirmação de que *existem mitos na Bíblia* encontra-se David Strauss. De acordo com ele, como nenhum Evangelho foi escrito por uma testemunha ocular; os mesmos são misturas de história e mito. Conforme Strauss, tão logo um homem morre as lendas se ocupam de sua vida. É exatamente isso que aconteceu com a vida de Jesus. O

intervalo de, aproximadamente, uma geração entre a sua morte e a redação dos Evangelhos foi suficiente para permitir que o material histórico se misturasse com mitos.

Renan também possui idéias semelhantes às de Strauss. Ele afirma que é evidente que os Evangelhos são, em parte, legendários. Essa evidência se deve à presença de elementos milagrosos e sobrenaturais.

A *separação entre os dois Testamentos* era uma exigência dos críticos para uma leitura isenta dos textos bíblicos.

Em último lugar, a *influência da dialética de Hegel* é encontrada principalmente na obra de Ferdinand Baur. Usando a dialética hegeliana, ele tentou explicar a história da Igreja primitiva como sendo o embate entre o Cristianismo de Pedro (legalista) e o de Paulo (mais aberto). A síntese desses movimentos opostos seria o surgimento da Igreja católica incipiente no segundo século.

2.3. Conclusão

Como pôde ser percebido, o método histórico-crítico, principal referência para a primeira busca do Jesus histórico, tem como pano de fundo o Iluminismo e surge como método exegético nos primórdios da teologia liberal protestante. Isso porque, como fora dito anteriormente, o Iluminismo é a expressão filosófica da Modernidade e nos primórdios da teologia liberal protestante surge uma necessidade da teologia tentar oferecer algumas respostas às questões impostas pela modernidade à fé cristã. Como o objetivo dessa pesquisa é analisar a compreensão de Schweitzer acerca da primeira busca do Jesus histórico, foi necessário que o presente capítulo se concentrasse na compreensão do método por trás de toda esse movimento: o método histórico-crítico.

3. A Fase Inicial da Primeira Busca do Jesus Histórico Segundo Albert Schweitzer

3.1. Introdução

No primeiro capítulo da presente pesquisa, se enfocou a vida e a obra de Albert Schweitzer. O objetivo era compreender o contexto no qual ele estava inserido e como esse contexto o influenciou, especialmente na obra *A Busca do Jesus Histórico*. No segundo capítulo, se enfocou o método utilizado pelos primeiros autores que empreenderam a busca do Jesus histórico. Tal abordagem foi necessária porque é sobre esses autores que Schweitzer elabora as duas primeiras partes da sua obra. Logo, compreender o método histórico-crítico é importante para compreender a sua obra *A Busca do Jesus Histórico*.

No presente capítulo será analisada a fase inicial da primeira busca do Jesus histórico, segundo Schweitzer. Essa primeira fase corresponde aos seis primeiros capítulos da sua obra. A abordagem de Schweitzer vai desde a apresentação do problema histórico acerca do estudo sobre a vida de Jesus até suas considerações com relação a Schleiermacher. É exatamente nessa parte que Schweitzer tecerá suas críticas ao racionalismo existente por trás da primeira fase das pesquisas sobre o Jesus histórico.

De antemão, é necessário evidenciar duas opções metodológicas que serão adotadas daqui para frente, na presente pesquisa. Primeiramente, discorrendo sobre confecção de monografia ou dissertação, Libânio diz que, em geral, em estudos monográficos sobre determinado livro ou autor, nunca se usam outras fontes a não ser para explicitar, criticar e ampliar a idéia do autor estudado.[146] Tendo como base tal afirmação, *optou-se, prioritariamente, pela utilização das fontes primárias, ou seja, a própria obra A Busca do Jesus Histórico, de Albert Schweitzer*. Quando necessário, outras fontes serão utilizadas apenas para explicitar, criticar ou ampliar a idéia do autor.

Em segundo lugar, *optou-se pela reconstrução histórica da investigação crítica acerca de Jesus, a partir das considerações feitas pelo próprio Schweitzer na obra A Busca do Jesus Histórico*. Isto é, Schweitzer será a chave hermenêutica para se compreender todo o desenvolvimento dos estudos críticos sobre a vida de Jesus anteriores a ele.

3.2. A apresentação do problema

Schweitzer começa *A Busca do Jesus Histórico* afirmando que a maior conquista da teologia alemã é a investigação crítica acerca da vida de Jesus. De acordo com ele, a história

---

[146] Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 228.

do estudo crítico da vida de Jesus tem um valor intrínseco muito maior do que a história do estudo do antigo dogma ou das tentativas de se criar um novo dogma. Isso porque:

> No estudo da história do dogma, a teologia alemã acertou suas contas com o passado; na tentativa de criar uma nova dogmática, ocupou-se em manter um lugar para a vida religiosa no pensamento do presente; no estudo da vida de Jesus ela trabalhou para o futuro – em pura fé na verdade, não olhando em que terreno se metia.[147]

Numa tentativa de explicar como a teologia cristã sempre tendeu a um afastamento do Jesus histórico, Schweitzer destaca *quatro momentos* distintos. *Primeiro momento: desde o cristianismo primitivo, é possível perceber uma absoluta indiferença em relação à vida do Jesus histórico*. Segundo ele:

> O cristianismo primitivo estava, portanto, certo em viver no futuro com o Cristo que estava por vir, e em preservar do Jesus histórico apenas ditos isolados, alguns milagres, sua morte e ressurreição. Ao abolir tanto o mundo quanto o Jesus histórico, ele escapou da divisão histórica acima descrita, e permaneceu consciente em seu ponto de vista.[148]

Schweitzer vê nisso um ponto positivo. Os primeiros cristãos não deixaram biografias de Jesus, porém, deixaram apenas Evangelhos. Graças a tal legado é possível se ter a Idéia e a Pessoa com um mínimo de limitações históricas e contemporâneas. Todavia, o mundo continuou a existir. Sua continuação trouxe um fim a essa visão unilateral e conduziu ao segundo momento.

Segundo momento: o Cristo supra-mundano e o Jesus de Nazaré histórico se unificaram numa única personalidade. Tal personalidade era, ao mesmo tempo, histórica e elevada acima do tempo. Isso foi conseguido pelo Gnosticismo e pela Cristologia do Logos. Embora de pontos de vistas opostos, ambos buscaram alcançar a mesma meta, concordando em sublimar o Jesus histórico na Idéia supra-mundana. Para Schweitzer:

> O resultado deste desenvolvimento, que prosseguiu com o descrédito da escatologia, foi que o Jesus histórico foi novamente introduzido no campo da visão da cristandade, mas de tal forma que toda justificativa para, e em interesse na, investigação de Sua vida e personalidade histórica tinham sido eliminados.[149]

Com o decorrer da história, uma conseqüência se tornou inevitável. *Terceiro momento: a teologia grega era tão indiferente ao Jesus histórico que sua vida se ocultou nos Evangelhos, como foi o caso da primitiva teologia escatológica*. Mais do que isso, a teologia grega era perigosa para o Jesus histórico. De acordo com Schweitzer, “ela criava um novo

---

[147] SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003. p. 8.
[148] SCHWEITZER, *A Busca*, p. 9.

Evangelho sobrenatural-histórico, e podemos considerar uma sorte que os sinóticos já estivessem tão firmemente estabelecidos que o Quarto Evangelho não conseguiu afastá-los”[150].

A partir desse momento, a igreja passa a ser obrigada a conviver com a antítese. Contudo, tal antítese se constitui em um elemento construtivo para o seu pensamento. Isso porque essa igreja tem que manter dois Evangelhos antitéticos um do lado do outro. Os sinóticos são um Evangelho e o Evangelho de João é o outro.

Com os grandes concílios ecumênicos, surge um novo momento. *Quarto momento: quando em Calcedônia, o oeste sobrepujou o leste, sua doutrina das duas naturezas dissolveu a unidade da Pessoa, e, com isso, encerrou a última possibilidade de retorno ao Jesus histórico*. A partir desse momento, a autocontradição foi elevada a uma espécie de lei. Os resultados avançaram pelos séculos. Segundo Schweitzer, “por um engodo, a fórmula manteve a vida prisioneira e impediu os espíritos mais elevados da Reforma de alcançarem a idéia de um retorno ao Jesus histórico”[151].

Portanto, antes que os homens pudessem, novamente, sair em busca do Jesus histórico e antes que pudessem alcançar o pensamento da sua existência, o dogma de Calcedônia tinha que primeiro ser despedaçado. Nos dias em que Schweitzer escreve, o Jesus histórico já era considerado como totalmente diferente do Jesus Cristo da doutrina das duas naturezas. Entretanto, para Schweitzer, “mesmo quando Ele foi novamente chamado à vida, Ele ainda estava, como Lázaro, preso de pés e mãos com vestes sepulcrais – as vestes sepulcrais do dogma da Natureza Dual”[152].

Após apresentar o início e o desenvolvimento da história do dogma como pano de fundo do problema, Schweitzer tenta explicitá-lo de fato. Para fazer isso, ele apresenta, inicialmente, as três fases da investigação histórica acerca da vida de Jesus. Em seu pensamento, essas três fases são precedidas por uma afirmação muito importante: *a investigação histórica acerca da vida de Jesus não teve suas causas num interesse puramente histórico*.

Conseqüentemente, a *primeira fase* pode ser definida como: *uma volta para o Jesus histórico como um aliado na luta contra a tirania do dogma*. Isso quer dizer que, num primeiro momento, a investigação histórica acerca da vida de Jesus foi utilizada com o objetivo de enfraquecer o dogma. Tal utilização é coerente com o que Schweitzer pensava sobre a força do dogma. Ou seja, se o dogma continuasse forte, não haveria a possibilidade de se buscar o

---

[149] SCHWEITZER, Op.cit., p. 9.
[150] Ibid., p. 9.
[151] Ibid., p. 10.
[152] Ibid., p. 10.

Jesus histórico. Assim, coerentemente, a primeira fase deveria investir suas forças no enfraquecimento do dogma.[153]

Uma vez livres do dogma, a *segunda fase* pode ser definida como: *a apresentação do Jesus histórico numa forma compreensível ao seu próprio tempo*. Tal apresentação ganhou tantas formas quantos foram os seus apresentadores. Assim sendo, cada época sucessiva da teologia encontrou seus próprios pensamentos sobre Jesus. Conforme pensavam, essa era a única forma de fazê-lo viver.[154]

Schweitzer compreendia a *terceira fase* como uma conseqüência natural da segunda. É na tentativa de explicitá-la que ele pronuncia uma das suas frases mais conhecidas: "Mas não foi apenas cada época que encontrou seu reflexo em Jesus; cada indivíduo criou-O de acordo com o seu próprio caráter. Não há tarefa histórica que revele o verdadeiro interior do homem como a de escrever uma vida de Jesus"[155]. Então, de acordo com Schweitzer, a busca do Jesus histórico, que começou tão bem, tentando ir além do que afirmava o dogma sobre ele, acabou não o encontrando, mas encontrando apenas os seus próprios investigadores. Em outras palavras, ao invés de encontrar o Jesus histórico, seus investigadores encontraram a si mesmos, pois eles projetavam nele o que eram.

Segundo Schweitzer, as maiores vidas de Jesus foram escritas com ódio. Seus investigadores tinham uma característica comum: "Eles estavam ávidos por retratá-Lo como verdadeira e puramente humano, de despi-Lo das vestes de esplendor com que Ele foi paramentado, e revesti-Lo com as grosseiras vestimentas com as quais ele caminhava pela Galiléia"[156]. Porém, apesar da ofensa em que incorreram, Schweitzer considerava que eles haviam contribuído de maneira significativa para o avanço dos estudos sobre Jesus. Tal avanço se devia ao fato do ódio ter afiado a visão histórica dos mesmos.

Para Schweitzer, o caráter pessoal do estudo, no entanto, não se deve apenas ao fato de que uma personalidade só pode ser trazida à vida pelo toque de outra personalidade. Sem dúvida, esse fato está na natureza do problema. Isso porque o problema da vida de Jesus não tem análogo em todas as escolas da história. Isto é:

> Nenhuma escola histórica criou cânones para a investigação desse problema, nenhum historiador profissional prestou sua ajuda à teologia para lidar com ele. Cada método ordinário de investigação histórica mostrou-se inadequado para a complexidade das condições. Os padrões da ciência histórica ordinária são aqui inadequados, seus métodos não são imediatamente aplicáveis. O estudo

---

[153] Ibid., p. 10.
[154] Ibid., p. 10-11.
[155] Ibid., p. 11.
[156] Ibid., p. 11.

> histórico acerca da vida de Jesus teria que criar seus próprios métodos por si mesmo.[157]

De acordo com Schweitzer, das cinco ou seis tentativas de se criar seus próprios métodos, o estudo histórico acerca da vida de Jesus se encontrou diante de um *problema*. Ele o descreve da seguinte maneira:

> Não há, no entanto, nenhum método direto para resolver o problema em sua complexidade; tudo que pode ser feito é experimentar continuamente, começando de pressupostos definidos; e nesta experimentação o princípio mestre deve apoiar-se, em última instância, na intuição histórica.[158]

Esse é o problema. A sua *causa* está na natureza das fontes sobre a vida de Jesus e no caráter do conhecimento acerca do mundo do pensamento religioso no qual ele estava inserido. Schweitzer afirma:

> Não é que as fontes sejam ruins em si mesmas. Se aceitarmos em nossas mentes que não temos os materiais para estabelecer uma vida completa de Jesus, mas apenas uma imagem do Seu ministério público, entretanto, devemos admitir que há poucas figuras da antiguidade sobre quem temos tanta informação histórica indubitável, de quem temos tantos discursos autênticos. (...) Jesus está mais a nossa frente, pois Ele foi representado por cristãos simples, sem dons literários.[159]

Nesse ponto surge uma *dupla dificuldade*. *Em primeiro lugar, o que foi dito acima se aplica apenas aos três primeiros Evangelhos*. O Evangelho de João, no que se refere ao seu caráter, aos dados históricos e ao material discursivo, forma um mundo à parte. Enquanto ele é escrito do ponto de vista grego, os outros três são escritos do ponto de vista judaico. Logo, "a diferença irreconciliável dos dados históricos compeliram o investigador crítico a decidir, desde o princípio, em favor de uma fonte ou da outra"[160]. Todavia, é válido destacar que esse dilema não foi reconhecido no princípio das investigações sobre Jesus. Seu surgimento foi resultado do próprio curso dos estudos.

Em segundo lugar, a dificuldade relativa às fontes se evidencia na ausência de qualquer fio de conexão no material que nos fornecem. Segundo Schweitzer, enquanto "os sinóticos são apenas coleções de passagens (no melhor senso histórico da palavra), o Evangelho de João – como registra em suas palavras de encerramento – apenas professa fornecer uma seleção de eventos e discursos"[161].

---

[157] Ibid., p. 12-13.
[158] Ibid., p. 13.
[159] Ibid., p. 13.
[160] Ibid., p. 13.
[161] Ibid., p. 13-14.

Portanto, desses materiais, Schweitzer conclui que *é possível ter apenas uma Vida de Jesus com muitas lacunas*. Conseqüentemente, surge uma pergunta importante: como essas lacunas devem ser preenchidas? Ele sugere que, na pior das hipóteses, com frases, e, na melhor das hipóteses, com imaginação histórica. Para Schweitzer, "não há realmente outro meio de chegar à ordem e conexão interna dos fatos da vida de Jesus do que pelo estabelecimento de proposições e testes de hipóteses"[162].

Schweitzer pressupõe que, se a tradição encontrada nos Sinópticos, realmente, inclui tudo o que ocorreu durante o tempo que Jesus passou com os seus discípulos, a tentativa de descobrir a conexão deve ter sucesso, mais cedo ou mais tarde. Assim, essa pressuposição se torna condição de possibilidade para a investigação crítica acerca de Jesus[163].

Contudo, não são apenas os eventos que não possuem conexão histórica. As ações e os discursos de Jesus também não possuem. De acordo com Schweitzer isso se deve ao fato de que as fontes não fornecem nenhum indício sobre o caráter de sua auto-consciência[164]. Elas se limitam aos fatos externos. Schweitzer afirma que "nós só poderemos começar a compreender estes [fatos externos], historicamente, apenas quando pudermos localizá-los mentalmente numa conexão inteligível e concebê-los como atos de uma personalidade claramente definida"[165]. Segundo ele, tudo o que se sabe sobre o desenvolvimento de Jesus e sua auto-consciência messiânica foi obtido por uma série de hipóteses. Assim sendo, qualquer conclusão sobre isso só pode ser considerada válida quando não se mostra incompatível com os fatos registrados como um todo[166].

Além da falta de conexão histórica entre os fatos, as ações e os discursos de Jesus, as fontes ainda exibem, em si mesmas, uma grande contradição. Ao mesmo tempo em que elas afirmam a auto-consciência de Jesus, elas o representam agindo de maneira não compatível com essa auto-consciência. Entretanto, Schweitzer afirma que "uma vez que se admite que os atos externos não são a expressão natural de Sua auto-consciência, todo o conhecimento histórico exato se acaba"[167]. Então, para ele, é impossível dissociar o conhecimento histórico confiável de Jesus da sua auto-consciência expressa em suas ações. Ou seja, só é possível chegar ao conhecimento de quem é Jesus e de sua auto-consciência com base nas ações atribuídas a ele pelas fontes.

---

[162] Ibid., p. 14.
[163] Ibid., p. 14.
[164] Por *auto-consciência*, Schweitzer entende a dimensão interior de Jesus que define claramente a sua personalidade messiânica.
[165] SCHWEITZER, Op.cit., p. 14.
[166] Schweitzer afirma que, em cada caso, além disso, o desenvolvimento experimental da hipótese leva a uma conclusão que nos força a rejeitar alguns dados das próprias fontes.
[167] SCHWEITZER, Op.cit., p. 15.

Logo, o único modo de se chegar a uma conclusão válida é experimentando, testando. É necessário desenvolver as duas hipóteses: uma que Jesus via-se a si mesmo como o Messias, como afirmam as fontes; outra que ele não se via assim, como sua conduta dava a entender. Ainda, uma terceira possibilidade também teria que ser desenvolvida: conjeturar acerca de que tipo de consciência messiânica ele devia ter e se ela deixava de afetar sua conduta e seus discursos. De acordo com Schweitzer, uma coisa é certa: "todo o relato dos últimos dias em Jerusalém seria ininteligível se tivéssemos que supor que a massa do povo tinha uma sombra de suspeita de que Jesus se reconhecia como o Messias"[168].

Segundo Schweitzer, o universo mental judeu contemporâneo a Jesus não é claro. Caso fosse, seria possível ter acesso a informações mais seguras sobre a sua personalidade. Schweitzer afirma que:

> Mesmo supondo que conseguíssemos obter uma informação mais exata a respeito das expectativas messiânicas populares nos tempos de Jesus, ainda não saberíamos que forma elas assumiram na auto-consciência de Alguém que sabia ser o Messias mas achava que ainda não havia chegado o tempo para revelar-Se como tal.[169]

Portanto, o único aspecto que se pode conhecer é o exterior. Por exemplo, uma espera pelo Messias e pela Era Messiânica. Em outras palavras, a única certeza é que havia uma expectativa escatológica. Sendo assim, para a forma da auto-consciência de Jesus é necessário se contentar com as conjeturas. Schweitzer é bem incisivo: "Tal é o caráter do problema, e, como conseqüência, experimentos históricos devem aqui tomar o lugar da pesquisa histórica"[170]. Isto é, diante das incertezas com relação ao universo mental contemporâneo a Jesus, universo esse que poderia contribuir para a formação da sua personalidade, o máximo que se pode fazer são experimentos históricos.

Conseqüentemente, se o máximo que se pode fazer são experimentos históricos, Schweitzer diz que, "é fácil compreender que ao se fazer uma avaliação do estudo da vida de Jesus se é confrontado, à primeira vista, com uma cena da mais completa confusão"[171]. O que se encontra em tal estudo são experimentos repetidos com modificações que variam constantemente e que são sugeridas pelos resultados das ciências auxiliares. Mas, na maioria das vezes, a grande parte dos autores está apenas repetindo um experimento que já foi feito antes do dele. Por isso, o progresso é também inconstante, com longos intervalos entre seus avanços.

---

[168] Ibid., p. 15.
[169] Ibid., p. 16.
[170] Ibid., p. 16.
[171] Ibid., p. 16.

Assim, Schweitzer afirma que “não há realmente um padrão comum pelo qual se possa julgar as obras com que temos de lidar”[172]. Porém, “uma vez que tenhamos nos acostumado a procurar por características definidas nesta aparente confusão, começamos a descobrir um vago contorno do caminho seguido, como o progresso feito, pelo estudo crítico da vida de Jesus”[173]. Pode-se dizer que esse é o *método* adotado por Schweitzer em toda a sua pesquisa sobre o estudo crítico da vida de Jesus. No meio da confusão encontrada, à primeira vista, ele tenta descobrir características comuns, características que, eventualmente, lhe proporcione um contorno do caminho seguido por aqueles se lançaram na busca do Jesus histórico.

De imediato, Schweitzer divide o estudo crítico da vida de Jesus em dois períodos: antes de Strauss e depois de Strauss. Ele caracteriza esses dois períodos:

> O interesse dominante no primeiro é a questão do milagre. Que termos são possíveis entre um tratamento histórico e a aceitação de eventos sobrenaturais? Com o advento de Strauss, este problema encontrou uma solução, qual seja, que esses eventos não tem lugar na história, mas são apenas elementos míticos nas fontes. O caminho foi assim aberto.[174]

Assim sendo, para Schweitzer, *Strauss é um divisor de águas no que se refere à primeira busca do Jesus histórico*.

No que diz respeito às *questões literárias*, Schweitzer também considera que houve um divisor de águas. *Tal divisor foi iniciado por Strauss e concluído pela chamada hipótese de Marcos, que viria posteriormente*. Até Strauss, todos os estudiosos do assunto ainda baseavam suas operações na harmonia dos Sinópticos com o Quarto Evangelho. Isso significa que eles ainda não tinham sentido a necessidade de um delineamento historicamente inteligível da vida de Jesus. Todavia, após a Strauss e a chamada hipótese de Marcos, surgiu a necessidade de escolher entre os Sinópticos e João. Conquanto a escola de Tübingen, primeiramente, tenha estabelecido tal necessidade, a correta relação desta questão com a hipótese de Marcos só foi demonstrada, subseqüentemente, por Holtzmann.[175]

No que tange à *questão histórica*, ela se desenvolve paralelamente às questões literárias. Nesse desenvolvimento, o principal problema histórico da vida de Jesus, levemente, vinha à tona. Então, uma questão começa a ser levantada: qual era o significado da escatologia para a mente de Jesus? Como se percebe, tal questão está, diretamente, relacionada ao problema da auto-consciência de Jesus. O aspecto escatológico, introduzido por Reimarus, foi

---

[172] Ibid., p. 17.
[173] Ibid., p. 17.
[174] Ibid., p. 17.
[175] Ibid., p. 17-18.

redescoberto por Johannes Weiss, no início da década de 1890. De acordo com Schweitzer, em certo sentido, *essa redescoberta do aspecto escatológico, por Weiss, se tornou um divisor de águas na questão histórica*.[176]

Concluindo sua apresentação do problema, Schweitzer destaca que, em seus dias, estava acontecendo uma grande atividade, no que diz respeito ao estudo crítico da vida de Jesus. De um lado, era oferecida uma solução literária e, de outro lado, era oferecida uma solução histórica. Contudo, a grande questão para Schweitzer era: A dificuldade de explicar a personalidade histórica de Jesus está na história em si, ou apenas no modo como ela é representada nas fontes?[177]. Essa é questão que ele tenta responder ao longo da sua obra *A Busca do Jesus Histórico*.

Além de tentar responder à questão levantada acima, Schweitzer afirma que tal questão ocupará os estudos críticos dos anos que lhe sucederão. Ele considerava que, até o presente momento, a história do estudo da vida de Jesus havia recebido uma atenção muito modesta. Exceto por notas esparsas em histórias da teologia, Schweitzer consultou toda a literatura sobre o assunto presente nos seus dias. Seu objetivo com a obra *A Busca do Jesus Histórico* é tentar ordenar o caos das vidas de Jesus existentes até os seus dias. Em suas próprias palavras:

> Mas agora, quando os métodos de solução literários e escatológicos levaram a resultados complementares, quando o período pós-Strauss de investigação parece ter chegado a um término temporário, e o objetivo ao qual ele parecia se dirigir tornou-se claro, o tempo parece propício para uma tentativa de traçar geneticamente, nas sucessivas obras, a modelagem do problema como agora nos parece, e dar um relato histórico sistemático do estudo crítico acerca da vida de Jesus.[178]

Logo, como pode ser percebido, o esforço de Schweitzer será o de fornecer uma descrição organizada de todas as tentativas de lidar com a investigação crítica acerca de Jesus. Toda a sua análise visa destacar como cada tentativa contribui, a seu tempo e modo, para o progresso da formulação do problema.

---

[176] Ibid., p. 18.

[177] Tal questão é apresentada por Schweitzer de maneira mais desenvolvida: É possível explicar a contradição entre a consciência messiânica de Jesus e Seus discursos e ações não-messiânicos por meio de uma concepção de Sua consciência Messiânica que faça parecer que Ele poderia ter agido de outra forma que não a descrita pelos evangelistas; ou devemos nos aventurar a explicar a contradição tomando os discursos e ações não-Messiânicos como nosso ponto fixo, negando a realidade de Sua consciência Messiânica e considerando-a como uma interpolação tardia das crenças da comunidade cristã na vida de Jesus?

[178] SCHWEITZER, Op.cit., p. 20.

3.3. As considerações de Albert Schweitzer sobre a busca do Jesus histórico de Hermann Samuel Reimarus

A análise que Schweitzer faz da investigação crítica acerca de Jesus começa com Hermann Samuel Reimarus. Isso porque, antes dele, ninguém tinha tentado formar uma concepção histórica da vida de Jesus[179]. Reimarus nasceu no dia 22 de dezembro de 1694, em Hamburg. Lá, passou sua vida como professor de línguas orientais e morreu em 1768. A maioria dos escritos de Reimarus apareceu durante a sua vida. Todos eles defendiam as afirmações da religião racional como contrária à fé da Igreja. Entretanto, sua principal obra, aquela que firmou a base histórica dos seus ataques, só circulou durante a sua vida entre seus conhecidos, como um manuscrito anônimo. Apenas em 1774, Lessing começou publicar suas partes mais importantes. Até 1778, ele publicou sete fragmentos. São eles: *A Tolerância dos Deístas*; *A Desmoralização da Razão no Púlpito*; *A impossibilidade de uma Revelação em que todos os homens teriam bons motivos para acreditar*; *A Passagem dos Israelitas pelo Mar Vermelho*; *Demonstrando que os livros do Antigo Testamento não foram escritos para revelar uma religião*; *Acerca da história da Ressurreição*; *Os objetivos de Jesus e seus discípulos*.[180]

Schweitzer destaca que a obra de Reimarus marca a primeira vez que uma mente realmente histórica e profundamente conhecedora das fontes empreendeu a crítica da tradição. Logo, Lessing tinha dois objetivos ao publicar essa obra: o primeiro era demonstrar a profundidade das críticas apresentadas por Reimarus; e o segundo era convocar alguém para a defesa da religião cristã.[181]

Reimarus parte da questão acerca do conteúdo da pregação de Jesus. Segundo ele, era correto traçar uma distinção entre os ensinamentos dos apóstolos, em seus escritos, e o que o próprio Jesus, em seu tempo de vida, proclamou e ensinou. O que pertence às pregações de Jesus é o anúncio da proximidade do Reino dos Céus. Mas o Reino dos Céus deve ser compreendido como os modos de pensamentos judaicos. Portanto, o Evangelho significava que, sob a liderança de Jesus, o Reino do Messias estava próximo.[182]

Para Reimarus, Jesus tomou partido pela Lei, compartilhou da exclusividade racial judaica, não pretendia fundar uma nova religião, esperou em vão um levante popular, e foi

---

[179] Pode se dizer que, antes de Reimarus, foram feitas duas obras sobre a Vida de Jesus, mas nenhuma delas foi muito importante. A primeira foi escrita por um jesuíta em língua persa. De acordo com Schweitzer, tratava-se de uma engenhosa falsificação da vida de Jesus na qual as omissões e as adições tiradas dos Apócrifos são inspiradas pelo propósito único de apresentar ao governante de mente aberta um Jesus glorioso, obra na qual nada haveria que o ofendesse. A segunda foi escrita por Johann Jakob Hess, em 1768, do ponto de vista do racionalismo mais antigo. Como ela retém tanto de sobre-naturalismo e segue tanto as linhas de uma paráfrase dos Evangelhos, nada havia nela que indicasse ao mundo o que o espírito da época estava preparando.
[180] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 21-23.
[181] Ibid., p. 24.
[182] Ibid., p. 24-26.

abandonado por Deus na sua intenção de estabelecer um Reino terreno e libertar os judeus da opressão política. Conseqüentemente, os discípulos interpretaram tal virada como a destruição de todos os sonhos pelos quais eles tinham seguido Jesus.[183]

De acordo com Reimarus, tudo isso deixa claro que Jesus e seus discípulos não viam o tempo da consumação dessas esperanças como algo muito distante. Assim, os discípulos estavam preparados para qualquer coisa, exceto para o que aconteceu. Porém, eles superaram esse golpe passando para a segunda forma de esperança messiânica judaica. Até então, tanto os seus pensamentos quanto os de seu mestre tinham sido dominados pelo ideal político dos profetas, o rebento da linhagem de Davi que deveria surgir como libertador político da nação. Todavia, existia outra expectativa messiânica que transferia tudo para a esfera sobrenatural. Surgindo, primeiramente, com Daniel, tal expectativa pode ser detectada nos apocalipses, no *Diálogo com o Judeu Trifo* de Justino e em alguns ditos rabínicos.[184]

Assim sendo, quando o primeiro sistema, como Reimarus o chama, foi aniquilado pela morte de Jesus, os discípulos implantaram o segundo e reuniram seguidores que compartilhavam suas expectativas de uma segunda vinda de Jesus, o Messias. Então, para se verem livres da dificuldade da morte de Jesus, eles deram-lhe uma importância de uma redenção espiritual. Contudo, essa interpretação espiritual de sua morte não os teria ajudado se eles não tivessem inventado também a ressurreição. Logo, os discípulos roubaram o corpo de Jesus e o esconderam. Em seguida, anunciaram a todo o mundo que ele voltaria em breve.[185]

Reimarus conclui que a esperança da parusia era o ponto fundamental no cristianismo primitivo. Esse último era produto muito mais dessa esperança do que dos ensinamentos de Jesus. Entretanto, enquanto o não cumprimento de sua escatologia não é admitido, o cristianismo se baseia em uma fraude. Segundo Reimarus, o único argumento que poderia salvar a credibilidade do cristianismo seria uma prova de que a parusia realmente ocorreu no tempo para o qual foi anunciada. Mas, obviamente, tal prova não pode ser apresentada.

É a partir dessa exposição do pensamento de Reimarus que Schweitzer começa a tecer suas dez considerações. Em primeiro lugar, ele afirma que a obra de Reimarus é “talvez a mais esplêndida realização em todo o curso da investigação histórica acerca de Jesus, pois ele foi o primeiro a perceber o fato de que o mundo mental no qual Jesus se movia era essencialmente escatológico”[186].

---

[183] Ibid., p. 26-29.
[184] Ibid., p. 29-30.
[185] Ibid., p. 30.
[186] Ibid., p. 32.

Em segundo lugar, Schweitzer destaca que a ofensa de Reimarus foi aumentada porque "ele via a escatologia numa perspectiva errada. Ele afirmava que o ideal messiânico que dominava a pregação de Jesus era a [Sic!] do líder político, o filho de Davi"[187]. Portanto, todos os outros enganos cometidos por Reimarus são vistos por Schweitzer como conseqüência desse erro fundamental.

Em terceiro lugar, Schweitzer diz que:

> À luz da clara percepção dos elementos do problema alcançada por Reimarus, todo o movimento da teologia, até Johannes Weiss, parece retrógrado. Em toda a sua obra é ignorada ou obscurecida a tese de que Jesus, como personalidade histórica, deve ser encarada não como o fundador de uma nova religião, mas como o produto final do pensamento escatológico e apocalíptico do judaísmo tardio.[188]

Em quarto lugar, para Schweitzer, "Reimarus foi o primeiro, depois de dezoito séculos de equívoco, a ter uma noção do que a escatologia realmente era".[189] O grande problema é que a teologia a perdeu novamente para reencontrá-la apenas cem anos depois. De acordo com Schweitzer, essa perda se deu ao engano de Reimarus em sua suposição de que a escatologia era de caráter terreno e político.

Ainda analisando esse ponto, Schweitzer pontua algo muito importante:

> A solução oferecida por Reimarus pode estar errada; porém, os dados observacionais de que ele parte estão, sem dúvida, corretos, porque o dado primário de todos é genuinamente histórico. Ele reconheceu que dois sistemas de expectativa messiânica estava [Sic!] presentes lado a lado no judaísmo tardio. Ele se aventurou a colocá-los em relação mútua para, assim, representar o real movimento da história. Ao fazer isto ele caiu no engano de colocá-los em ordem consecutiva, atribuindo a Jesus a concepção política de Filho-de-Davi, e aos apóstolos, após sua morte, o sistema apocalíptico baseado em Daniel, em vez de sobrepor um ao outro, de forma que o Rei Messiânico pudesse coincidir com o Filho do Homem, e o antigo conceito profético pudesse se inscrever na circunferência da apocalíptica vinda em Daniel, e elevada junto com ela ao plano supra-sensorial. Mas, o que importa o engano comparado ao fato de que o problema tinha sido realmente percebido?[190]

Em quinto lugar, segundo Schweitzer, Reimarus "formulou o conceito de que Jesus não foi um fundador religioso e um mestre, mas simplesmente um pregador"[191]. Tal conceito se deve ao grande e rápido sucesso da pregação de Jesus, sem ele sequer definir o principal termo dos seus discursos: o Reino de Deus.

---

[187] Ibid., p. 32.
[188] Ibid., p. 33.
[189] Ibid., p. 33.
[190] Ibid., p. 33-34.
[191] Ibid., p. 34.

Em sexto lugar, Schweitzer nota que Reimarus “harmonizou as narrativas Sinópticas e Joanina ao praticamente deixar esta última fora da análise”[192]. Para ele, a percepção que Reimarus teve da atitude de Jesus perante a lei e do progresso pelo qual os discípulos tomaram uma atitude mais livre com relação à mesma é tão acurada que a moderna ciência histórica não precisa adicionar nada mais ao que ele falou.

Em sétimo lugar, de acordo com Schweitzer, Reimarus “reconheceu que o cristianismo primitivo não foi algo que cresceu, por assim dizer, dos ensinamentos de Jesus, mas que surgiu como uma criação nova, em conseqüência de eventos e circunstâncias que acrescentavam algo a esta pregação, algo que ela não continha originalmente”[193].

Em oitavo lugar, Schweitzer faz quatro considerações importantes acerca de Reimarus: 1) Ele notou que o fato do “evento da Páscoa” ter sido proclamado primeiro no Pentecoste constituía um problema; 2) Ele reconheceu que a solução do problema da vida de Jesus pede uma combinação dos métodos da crítica histórica e da literária; 3) Ele percebeu que meramente enfatizar o papel desempenhado pela escatologia não seria suficiente, mas que seria necessário assumir um elemento criativo na tradição, ao qual ele atribuiu os milagres, as histórias que levam ao cumprimento das profecias messiânicas, os traços universalistas e as predições da paixão e da ressurreição; 4) Ele observou que a recomendação de silêncio, no caso dos milagres de cura e de certas comunicações aos discípulos, constitui um problema que deve ser solucionado.[194]

Em nono lugar, Schweitzer considera que “ainda mais notável é seu [de Reimarus] olho para o detalhe exegético”[195]. Como exemplo, ele cita a interpretação que Reimarus faz de Mt. 10:23 e 16:28[196]. Tal citação se deve ao fato que essas passagens são muito importantes para toda a história da investigação crítica acerca de Jesus. Conseqüentemente, a opinião de Reimarus sobre as mesmas deveria receber toda a atenção nos estudos ulteriores.

Em décimo e último lugar, Schweitzer destaca que “Reimarus desacreditou a teologia progressiva”[197]. Com tal afirmação, ele pretende dizer que as incisivas afirmações de Reimarus causaram um grande insegurança nos estudiosos da época, forçando-os a procurar novos referenciais para darem continuidade à pesquisa sobre Jesus.

---

[192] Ibid., p. 34.
[193] Ibid., p. 34.
[194] Ibid., p. 34.
[195] Ibid., p. 34.
[196] “Quando forem perseguidos num lugar, fujam para outro. Eu lhes garanto que vocês não terão percorrido todas as cidades de Israel antes que venha o Filho do homem.” (Mt. 10:23); “Garanto-lhes que alguns dos quais aqui se acham não experimentarão a morte antes de verem o Filho do homem vindo em seu Reino.” (Mt. 16:28). A versão da Bíblia utilizada nessa e em todas as demais citações ao longo de todo o trabalho é a NVI – Nova Versão Internacional.
[197] SCHWEITZER, Op.cit., p. 35.

Schweitzer encerra suas considerações afirmando que, devido à absoluta incapacidade da teologia moderna de levar adiante o grande progresso dado por Reimarus, sua obra foi negligenciada e o estímulo que ela era capaz de transmitir perdeu seu efeito. Schweitzer diz também que Reimarus não teve nem predecessores nem discípulos. Ao seu ver, a obra de Reimarus era tão grandiosa que estava à frente do seu tempo. Embora as gerações posteriores lhe prestem justo tributo de admiração, elas não lhe devem nenhuma gratidão.[198]

3.4. As considerações de Schweitzer sobre as vidas de Jesus do racionalismo primitivo

Após analisar Reimarus, Schweitzer passa às vidas de Jesus do racionalismo primitivo. Por racionalismo primitivo ele entende aquele racionalismo anterior ao racionalismo pleno. É um racionalismo menos completo, e ainda não completamente dissociado de um sobrenaturalismo ingênuo. Segundo o próprio Schweitzer, aqui, "o racionalismo cerca a religião sem tocá-la, e como um lago cercando algum antigo castelo, reflete sua imagem com curiosas refrações"[199]. Como representantes dessa etapa, ele destaca cinco nomes: Johann Jakob Hess, Franz Volkmar Reinhard, Ernst August Opitz, Johann Adolph Jakobi e Johann Gottfried Herder.

Johann Jakob Hess nasceu em 1741 e morreu em 1828. Depois de dezessete anos como vigário, tornou-se um dos clérigos assistentes no Frauminster de Zurique. Mais tarde, se tornou "Antistes", presidente, do sínodo cantonal. Hess não era um pensador profundo, porém, era bastante ilustrado e habilidoso. Sua obra *História dos Três Últimos Anos da Vida de Jesus*, embora se mantenha nas linhas da paráfrase dos Evangelhos, é considerada por Schweitzer como um excelente trabalho. Toda ela está baseada na harmonia dos Evangelhos.[200]

Mesmo destacando que os milagres são essenciais para a narrativa dos Evangelhos e para a revelação, Hess afirma que os estudiosos da vida de Jesus precisam tomar cuidado para não valorizá-los por si mesmos. Tais estudiosos, todavia, devem olhar primeiro para o valor ético dos milagres. Acima de todos eles, Hess considerava ser necessário conservar o nascimento sobrenatural e a ressurreição corpórea de Jesus. Isso porque, do primeiro, depende a sua ausência de pecados e, do segundo, depende a certeza da ressurreição generalizada dos mortos. Contudo, apesar de conservar o nascimento sobrenatural e a ressurreição corpórea de Jesus, Hess racionaliza a narrativa do Evangelho sempre que possível. Da peculiar beleza das

---

[198] Ibid., p. 36.
[199] Ibid., p. 37.
[200] Ibid., p. 39-40.

falas de Jesus não resta um traço sequer. Além disso, as ocorrências mais simples da narrativa dão ocasião a um retrato sentimental que, às vezes, beira o ridículo.[201]

Franz Volkmar Reinhard nasceu em 1753 e morreu em 1812. Em 1792, após ter trabalhado por quatorze anos como docente em Wittenberg, foi nomeado Capelão Sênior da Corte em Dresden. Schweitzer considera que a obra de Reinhard, intitulada *Ensaio sobre o plano que o fundador da religião cristã adotou para o benefício da humanidade*, está num nível distintamente superior à obra de Hess. De estilo prosaico, Reinhard é impressionado pelos escritores moralistas. Em seu discurso, prioriza os pensamentos justificáveis pelas leis da lógica e pelos cânones da razão crítica. Mesmo assim, para ele, certos pilares da visão sobrenaturalista da história permanecem inabaláveis.[202]

Reinhard, deliberadamente, coloca poucos milagres em sua narrativa. De acordo com Schweitzer, sua definição de milagre[203]desintegra tal conceito por dentro e deixa clara sua descrença com relação ao mesmo. Algo semelhante pode ser percebido na compreensão de Reinhard a respeito da divindade de Cristo. Embora ele a assuma, sua obra não se propõe a prová-la. No máximo, ela leva à conclusão de que o Fundador do Cristianismo deve ser visto como um maravilhoso mestre "divino". De acordo com Schweitzer, quando propõe que todas as condições dogmáticas sejam excluídas da pesquisa sobre Jesus, Reinhard faz a primeira tentativa de dar um relato histórico dos seus ensinamentos.[204]

Dentre as várias nuanças do plano de Jesus, Reinhard destaca, sobretudo, sua universalidade. Segundo ele, Jesus conecta seu ensinamento à escatologia judaica. Em tal conexão, os termos Reino dos Céus e Reino de Deus passam a significar uma organização ética universal da humanidade. Conseqüentemente, para Reinhard, o plano de Jesus é inteiramente independente da política e sua morte voluntária é explicada como resultado de um esforço de ruptura entre o Estado e a religião. Assim, para tornar o Reino de Deus uma realidade prática, era necessário que Jesus o dissociasse de todas as forças desse mundo, e conectasse profundamente a moralidade e a religião.[205]

Ainda de acordo com a maneira que Reinhard compreende o plano de Jesus, o primeiro passo para a conexão entre a moralidade e a religião era derrubar a superstição e

---

[201] Ibid., p. 40-42.
[202] Ibid., p. 42.
[203] "Tudo o que nós chamamos de miraculoso e sobrenatural deve ser considerado assim apenas de forma relativa, e implica em nada mais do que uma óbvia exceção ao que pode ser obtido por causas naturais, tais como as conhecemos e temos experiência de sua capacidade. Um pensador cuidadoso não se aventurará em nenhuma instância a declarar que um evento é tão extraordinário que Deus não pudesse produzi-lo pelo uso de causas secundárias, mas que tivesse que intervir diretamente. (p. 42)"
[204] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 42-43.
[205] Ibid., p. 43-44.

trazer a religião para o domínio da razão. Para tal, em primeiro lugar, os sacerdotes teriam que ser privados para sempre de sua influência. Em segundo lugar, uma melhora da condição social da humanidade teria que ser introduzida. Isso porque o nível da moralidade depende de condições sociais. Assim sendo, Jesus foi, acima de tudo, um reformador social. Por meio da busca da mais alta perfeição de que a sociedade é capaz, a paz universal seria, gradualmente, alcançada.[206]

Na segunda parte de sua obra, Reinhard demonstra que, antes de Jesus, nenhum grande homem da antiguidade havia elaborado um plano benéfico numa escala comparável a toda a humanidade. Na terceira parte, ele chega à conclusão de que Jesus é um mestre singularmente divino. Mas, no que tange a relação entre a religião racional ensinada por Jesus e a teologia cristã que Reinhard aceitava, ele não se sente obrigado a responder.[207]

Segundo Schweitzer, em sua obra *História de Jesus, com Esboço do Seu Caráter*, Ernst August Opitz segue as mesmas linhas de Reinhard. Porém, ela é desfigurada por uma quantidade de lapsos de gosto e por um grosseiro sobrenaturalismo na descrição dos milagres e experiências do Grande Mestre.[208]

Em sua obra *A História de Jesus para leitores pensantes e de boa vontade*, Johann Adolph Jakobi admite que grande parte do miraculoso é adição posterior aos fatos. Embora admita isso, ele desconfia do racionalismo pleno. Isso porque, para Jakobi, as explicações do racionalismo são, freqüentemente, mais estranhas que os próprios milagres. Uma certa medida de milagre deveria ser mantida, todavia, não com o propósito de fundamentar a fé. A única intenção dos milagres é cercar a vida de Jesus com uma guarda de honra.[209]

De acordo com Schweitzer, o último representante das vidas de Jesus do racionalismo primitivo é Johann Gottfried Herder. Suas duas obras, *O Redentor dos homens, segundo nossos três primeiros evangelhos* e *O filho de Deus, o Salvador do mundo, segundo o evangelho de João* marcam a transição do racionalismo primitivo para o racionalismo. Ambas se encontram na fronteira entre essas duas etapas da investigação crítica acerca da vida de Jesus. Com ajuda muito mais da poética que da análise crítica, Herder observa que todas as tentativas de harmonizar os Sinópticos são vãs. Segundo Schweitzer, ele é o primeiro e o único estudioso, antes de Strauss, a observar que a vida de Jesus só poderia ser construída segundo os Sinópticos ou segundo João, nunca segundo os quatro Evangelhos.[210]

---

[206] Ibid., p. 44.
[207] Ibid., p. 44-45.
[208] Ibid., p. 45.
[209] Ibid., p. 45.
[210] Ibid., p. 45-46.

Para Herder, o Quarto Evangelho não é uma fonte histórica primária, contudo, é um protesto contra a estreiteza dos chamados Evangelhos Palestinos. O Evangelho de João dá campo livre, como as circunstâncias da época pediam, às idéias gregas. Herder afirma também que as adições e omissões desse Evangelho são igualmente bem planejadas. João mantém apenas aqueles milagres que são símbolos de um milagre contínuo e permanente, pelo qual o Salvador do Mundo age constante e ininterruptamente entre os homens.[211]

Ao lidar com os Sinópticos, Herder compreende o problema com a mesma percepção intuitiva. Ele diz que o Evangelho de Marcos não é um resumo. Entretanto, ele é um Evangelho original. Isto é, o que os outros têm e ele não tem, foi adicionado a eles, não omitido por ele. Então, Marcos é uma testemunha de um esquema de Evangelho original, mais curto, para o qual os assuntos adicionais dos outros podem ser encontrados como um suplemento.[212]

Logo, de acordo com Herder, uma história pura não deve ser procurada nem nos três primeiros Evangelhos nem no quarto. Ele os considera como o épico sagrado de Jesus, o Messias. Afirma também que eles modelam a história do seu herói sobre palavras proféticas do Antigo Testamento. Segundo Schweitzer, nesse aspecto, Herder também é um precursor de Strauss.[213]

Schweitzer também diz que, em essência, Herder representa um protesto da arte contra a teologia. Portanto, se alguém pretende encontrar vida nos Evangelhos deve lê-los com gosto. Se assim o fizer, os milagres deixam de ofender. Os milagres estão além da possibilidade da prova e pertencem à mera “crença da Igreja”. Apesar de tudo isso, Herder considerava que, num sentido limitado, os milagres devem ser aceitos com base em evidência histórica. Mesmo assim, a realidade dos mesmos é de pequena importância em comparação com seu valor simbólico.[214]

Ainda comentando sobre Herder, Schweitzer o situa entre os racionalistas primitivos. Isso porque ele permite que o sobrenatural se intrometa nos eventos da vida de Jesus e não sente que a adoção do ponto de vista histórico envolva a necessidade de livrar-se dos milagres. Para Schweitzer, uma primeira leitura de Herder poderia sugerir um salto direto para Strauss, mas foi necessário que um espírito muito prosaico, Paulus, interviesse e atacasse a questão do milagre de um ponto de vista puramente histórico.[215]

---

[211] Ibid., p. 46.
[212] Ibid., p. 47.
[213] Ibid., p. 47.
[214] Ibid., p. 48.
[215] Ibid., p. 48.

Sobre as vidas de Jesus dos cinco autores acima citados, Schweitzer tece seis considerações. Em primeiro lugar, esse racionalismo semidesenvolvido, estava consciente de um impulso manifesto pela primeira vez na história da teologia:

> Escrever a Vida de Jesus; a princípio sem saber para onde esta empreitada a levaria. Nenhuma mão rude seria posta sobre a concepção doutrinária de Jesus; pelo menos estes escritores não tinham intenção de por suas mãos sobre ela. Seu propósito era simplesmente conseguir uma visão mais clara do curso da vida de nosso Senhor em sua vida terrena e humana. Os teólogos que empreenderam essa tarefa pensavam em si mesmos meramente como escrevendo um suplemento histórico à vida do Homem-Deus Jesus.[216]

Em segundo lugar, a essa altura, a batalha sobre o milagre ainda não havia começado. Porém, o papel do milagre já não era tão importante. Conseqüentemente, o único aspecto verdadeiramente racionalista nessas primeiras obras é o tratamento dos ensinamentos de Jesus. Sobre os cinco autores acima citados, Schweitzer afirma que:

> Todos eles tomam como princípio não perder uma chance de reduzir o número de milagres; onde podem explicar um milagre por causas naturais, eles não hesitam por um momento. Mas a rejeição deliberada de todos os milagres, a eliminação de todo sobrenatural que se intromete na vida de Jesus, ainda não apareceu. Este princípio foi primeiramente desenvolvido consistentemente por Paulus.[217]

Em terceiro lugar, o período desse racionalismo primitivo é inteiramente não histórico. Isso porque o que ele procura não é o passado, mas a si mesmo no passado. De acordo com Schweitzer:

> Para ele, o problema da vida de Jesus está solucionado no momento em que consegue trazer Jesus para perto do seu próprio tempo, ao retratá-lo como o grande mestre da virtude, e mostrar que o seu ensinamento é idêntico à verdade intelectual que o racionalismo deifica.[218]

Em quarto lugar, os limites temporais desse racionalismo primitivo não podem ser definidos facilmente. Schweitzer sugere o seguinte:

> Para o estudo histórico da vida de Jesus, o primeiro marco que ele oferece é a obra de Hess, que surgiu em 1768. […] E quando Strauss deu o golpe de misericórdia do racionalismo pleno, o racionalismo parcial não pereceu com ele, mas aliou-se ao neo-sobrenaturalismo que o tratamento de Strauss para a vida de Jesus chamou à existência.[219]

Durante o período em que Schweitzer está escrevendo a sua obra *A Busca do Jesus Histórico*, traços desse racionalismo primitivo ainda podiam ser encontrados em uma

---

[216] Ibid., p. 38.
[217] Ibid., p. 38.
[218] Ibid., p. 38.

certa parte da literatura denominada conservadora. Todavia, o mesmo já não contava mais com duas de suas principais características: a ingenuidade e a honestidade.

Em quinto lugar, do ponto de vista estético, as primeiras vidas de Jesus estão entre as menos agradáveis de todas as produções teológicas. Schweitzer pontua os seguintes aspectos:

> O sentimentalismo de suas representações não tem limites. Sem limite também, e ainda mais inaceitável, é a falta de respeito para com a linguagem de Jesus. Ele tem que falar de uma forma racional e moderna, e portanto todas as suas falas são reproduzidas num estilo da mais polida modernidade. […] Em todas essas Vidas de Jesus, nenhuma só de suas falas mantém sua forma autêntica.[220]

Por fim, em sexto e último lugar, o que os autores das vidas de Jesus do racionalismo primitivo pretendiam era trazer Jesus para perto do próprio tempo deles. Assim fazendo, tornaram-se os pioneiros do estudo histórico de sua vida. Schweitzer destaca que:

> Os defeitos de suas obras, em relação ao senso estético e ao fundo histórico são suplantados pela atratividade do pensamento propositado e não preconceituoso que aqui desperta, espreguiça-se e começa a mover-se com liberdade.[221]

Essas são as seis considerações de Schweitzer acerca das vidas de Jesus do racionalismo primitivo. O seu próximo passo é analisar as primeiras vidas fictícias de Jesus.

3.5. As considerações de Schweitzer sobre as primeiras vidas fictícias de Jesus

Após analisar as vidas de Jesus do racionalismo primitivo, Schweitzer passa a analisar as primeiras vidas fictícias de Jesus. Bahrdt e Venturini são os dois principais nomes dessa etapa. Eles escrevem no fim do século XVIII e no início do século XIX. De acordo com Schweitzer, as suas obras, representam uma primeira tentativa de aplicar, com consistência lógica, uma interpretação não-sobrenatural às histórias dos milagres dos Evangelhos. Além disso, as vidas fictícias de Bahrdt e Venturini representam também uma primeira tentativa de apresentar uma conexão entre os eventos da vida de Jesus. Contudo, como tal conexão não pode ser apresentada, os próprios autores tiveram que provê-la por si mesmos. O grande problema é que suas explicações são caracterizadas pelo improviso e ambos utilizam a hipótese de uma sociedade secreta da qual Jesus é a ferramenta. Apesar de tudo isso, essas vidas de Jesus, por sua tintura de ficção, são as primeiras a merecer o nome.

---

[219] Ibid., p. 39.
[220] Ibid., p. 39.

Karl Friedrich Bahrdt nasceu em 1741, em Bischofswerda. Primeiro foi catequista e depois professor de filologia sacra em Leipzig. Em 1766, devido a uma vida escandalosa, foi obrigado a renunciar. Depois de várias aventuras e de ter, por algum tempo, um cargo de professor em Giessen, Bahrdt recebeu de Zedlitz, ministro de Frederico, uma autorização para lecionar em Halle. Durante o tempo que passou ali, lecionou para quase novecentos alunos. Entretanto, após a morte de Frederico, teve que renunciar ao seu cargo e foi cuidar de uma pousada perto de Halle. Por ridicularizar o edito de Wöllner (1788), Bahrdt foi confinado por um ano em uma fortaleza. Em 1792, morreu em desgraça.[222]

Schweitzer destaca que Bahrdt começou com clérigo ortodoxo. Mas, em Halle, rejeitou sua crença na revelação e dedicou-se a explicar a religião com base na razão. A esse período pertencem as *Cartas populares sobre a Bíblia* e *Uma explicação dos planos e objetivos de Jesus*. Ainda segundo Schweitzer, a grande quantidade de diálogos torna a sua obra sem forma e antiartística. Além disso, a maneira como ele inclui personagens imaginários é espantosa.[223]

Para Bahrdt, a chave para a explicação da vida de Jesus é a presença de Nicodemus e José de Arimatéia na narrativa do Evangelho. Ambos pertenciam às classes mais altas da sociedade e eram Essênios. Essa ordem tinha membros secretos em todos os seguimentos da sociedade, até mesmo no Sinédrio. Seu principal objetivo era desvincular as esperanças messiânicas da nação de Israel de uma compreensão que apelasse aos sentidos e conduzi-la a um conhecimento superior das verdades espirituais. Assim sendo, com o propósito de libertar o povo das limitações da fé nacional, eles tinham que encontrar um Messias que destruiria essas falsas expectativas messiânicas.[224]

De acordo com Bahrdt, a Ordem[225] conheceu Jesus imediatamente após o seu nascimento. Durante a sua infância, ele foi vigiado constantemente por membros da Irmandade. Com o passar do tempo, sob a influência de judeus alexandrinos também ligados à Ordem, Jesus passou a conhecer a falsidade dos sacerdotes, a ter horror aos sacrifícios do Templo e a conhecer Sócrates e Platão. Foi inspirado pela morte de Sócrates que ele passou a desejar o martírio. Aos doze anos, Jesus já tinha avançado tanto em seus conhecimentos que foi capaz de argumentar contra a possibilidade de milagres com os escribas no Templo.[226]

---

[221] Ibid., p. 39.
[222] Ibid., p. 50.
[223] Ibid., p. 50.
[224] Ibid., p. 50-51.
[225] As palavras *Ordem* e *Irmandade* sempre se referem aos Essênios.
[226] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 51.

Quando se sentem prontos a aparecer publicamente, Jesus e seu primo João Batista deliberam sobre a melhor maneira de ajudar o povo. A conclusão é que deveriam abrir os olhos de todos quanto à tirania e à hipocrisia dos sacerdotes. Por instrumentalidade de Haram, um membro da Ordem Essênia, o médico Lucas foi apresentado a Jesus e colocou toda a sua ciência à disposição dele. Então, partindo das superstições do povo, Jesus apresentou sua sabedoria sob a capa do espetáculo. Paralelamente, a Ordem cuidava de encenar os milagres. A esperança era que, levadas pelo exterior aparente, as pessoas admitissem em suas mentes a revelação da verdade racional. Depois de algum tempo, elas mesmas seriam capazes de emancipar-se das superstições. Foi por causa disso que Jesus viu-se obrigado a aparecer no papel de Messias da expectativa popular e a operar por meio de milagres e ilusões.[227]

Segundo Bahrdt, os membros da Ordem eram divididos em três classes: Batizados, Discípulos e Escolhidos. Primeiro, os Batizados eram aqueles que recebiam apenas o ensino comum ao povo. Segundo, os Discípulos eram aqueles que possuíam um conhecimento mais avançado, porém, não chegavam a conhecer os mistérios mais elevados. Terceiro, os Escolhidos eram aqueles que possuíam um conhecimento pleno. Logo, por se encontrarem no grupo dos discípulos, os apóstolos não suspeitavam do plano secreto que estava em ação. Portanto, os Evangelhos escritos por eles relatam apenas as astutas ilusões produzidas pelos Essênios. Ou seja, relatam a vida de Jesus somente como vista pelo populacho.[228]

No que diz respeito aos eventos miraculosos registrados nos Evangelhos, nem sempre é possível descobrir como eles realmente aconteceram. A única certeza é que, em todos os casos, o processo foi natural. Dois exemplos disso são: 1) na alimentação de cinco mil pessoas, Jesus estava à porta de uma caverna cheia de pães e os recebia das mãos dos membros da Ordem que lá dentro se encontravam escondidos; 2) ao caminhar sobre as águas, Jesus tinha sob os seus pés uma balsa flutuante. No que se refere às curas, elas eram atribuídas à arte de Lucas. No ensino, Jesus possuía dois métodos: um exotérico, simples, para o mundo – utilizando uma linguagem clara e universalmente inteligível; outro esotérico, místico, para os iniciados – utilizando uma linguagem obscura e velada. Ora falava de uma maneira, ora de outra. A maioria dos discursos esotéricos foi preservada por João e pode ser encontrada no seu Evangelho.[229]

Para Bahrdt, quando os evangelistas relatam que Jesus se retirava para orar, não era isso o que de fato acontecia. A verdade é que ele se ausentava apenas para participar das

---

[227] Ibid., p. 51-52.
[228] Ibid., p. 52.
[229] Ibid., p. 52-53.

reuniões da Ordem que aconteciam nas cavernas situadas entre as colinas da região. Naturalmente, os discípulos nada sabiam sobre isso.[230]

Para que o plano da Ordem pudesse ser levado adiante com sucesso, Bahrdt afirma que o Messias judaico teria que morrer e ressurgir. Conseqüentemente, as falsas concepções sobre o Messias que a multidão acalentava seriam substituídas por uma compreensão espiritualizada acerca do mesmo. Assim, Nicodemus, Haram e Lucas elaboraram um plano acerca da suposta morte de Jesus. Com a ajuda de poderosas drogas, Lucas garantiu que Jesus seria capaz de suportar a dor, o sofrimento e resistir à morte por muito tempo. A Nicodemus caberia influenciar as decisões do Sinédrio, em especial, a execução imediatamente após a sentença e a permanência do condenado por pouco tempo na cruz. A peça foi encenada com perfeição. Em seguida, José de Arimatéia removeu o corpo para uma das cavernas dos Essênios onde deram início às medidas de ressuscitamento. Ali, os mais fortes nutrientes lhe foram dados. Na manhã do terceiro dia, eles deslocaram a pedra que fechava a entrada do túmulo. Ao ver Jesus descendo a encosta o vigia acordou e fugiu apavorado. Em forma de anjo, um dos essênios apareceu às mulheres e lhes anunciou a ressurreição de Jesus. Depois disso, Jesus apareceu à Maria e, vez por outra, aos seus discípulos. Finalmente, no Monte das Oliveiras, deu-lhes algumas orientações, despediu-se e subiu a colina até ser encoberto por uma nuvem. Do alto da montanha, retornou à sede principal da Irmandade. Outras aparições públicas foram muito raras. Um exemplo foi a Paulo, na estrada de Damasco. Assim sendo, até a sua morte, Jesus dirigiu os destinos da Ordem Essênia.

De acordo com Schweitzer, o segundo grande nome a empreender uma vida fictícia de Jesus é Venturini. A sua obra *História natural do grande profeta de Nazaré* é semelhante à obra de Bahrdt. Ambas dão a impressão de um quadro terminado ao esboço. Karl Heinrich Venturini nasceu em Braunschweig, em 1768. Após completar seus estudos teológicos, ele tentou, em vão, assegurar um cargo como docente na faculdade de teologia em Helmstadt, ou como bibliotecário em Wolfenbüttel. Embora sua vida fosse exemplar e sua piedade acima de qualquer crítica, Venturini era considerado livre demais em suas idéias. Então, a falta de reconhecimento o levou a abandonar o trabalho teológico e a se dedicar ao registro dos eventos da história contemporânea. Venturini desempenhou tal atividade até 1841 e morreu em 1849.[231]

Venturini partia de um pressuposto fundamental: para se fazer entendido pelo judaísmo de seu tempo, até o mais nobre espírito da humanidade precisava cobrir seu ensino

---

[230] Ibid., p. 54.
[231] Ibid., p. 55-56.

espiritual com uma veste sensível. Somente dessa maneira tal espírito agradaria à imaginação oriental. Logo, o mensageiro de Deus estava moralmente obrigado a operar milagres para os judeus. O propósito desses milagres era ético. Os mesmos eram especialmente preparados para contrapor-se à impressão criada pelos supostos milagres dos enganadores do povo e apressar a derrubada do Reino de Satã.[232]

Todavia, Venturini insiste que, para a moderna ciência médica, os milagres não são miraculosos. Ele diz que Jesus nunca curou sem remédios e sempre levava sua maleta portátil de medicina consigo. Quanto às ressurreições, elas eram casos de coma. Muitas histórias de milagres se devem a óbvios mal entendidos. Por exemplo: no milagre em Cana, Jesus havia trazido consigo alguns jarros de bom vinho como presente de casamento e os havia deixado em outro cômodo.[233]

Semelhantemente a Bahrdt, segundo Venturini, Jesus também possuía ligações com os Essênios. Os membros dessa Ordem tinham vigiado o pequeno Jesus até no Egito. À medida que ele crescia, eles se encarregavam da sua educação e também da educação do seu primo, João Batista. Enquanto a nação como um todo esperava por uma insurreição como meio de libertação, eles sabiam que a liberdade só poderia ser alcançada através de uma renovação espiritual.[234]

Devido à profunda experiência de sua vida interior e após se destacar entre os demais da Ordem, Jesus decidiu assumir o seu ofício. Para pontuar tal decisão, ele pediu o batismo de João Batista. Venturini afirma que enquanto isso era feito, começou uma tempestade. Uma pomba, assustada pelos raios, desceu sobre a cabeça de Jesus. Tal fato foi interpretado por ambos, Jesus e João Batista, como uma confirmação de que a hora de Deus havia chegado. Por sua vez, as tentações no deserto e no pináculo do Templo são interpretadas por Venturini apenas como maquinações de um fariseu chamado Zadok. Contudo, Jesus não obteve sucesso em destruir a velha crença messiânica com suas pretensões terrenas. A cada dia, crescia o ódio dos grupos dominantes contra ele. Foi exatamente por essa razão que Jesus proibiu seus discípulos de pregar o Evangelho além das fronteiras do território judeu.[235]

Para Venturini, a essa altura, chegava o tempo para um importante movimento. A Sociedade Secreta decidiu que Jesus deveria subir à Jerusalém e lá se proclamar, publicamente, como o Messias. O propósito principal de tal ato era desenganar o povo de suas

---

[232] Ibid., p. 56.
[233] Ibid., p. 56.
[234] Ibid., p. 57.
[235] Ibid., p. 57-58.

expectativas messiânicas terrenas. Na entrada triunfal, todo o povo o aclamou. Tudo estava dando certo. Entretanto, quando Jesus tentou substituir a figura que eles tinham do Messias por outra de caráter diferente, quando ele falou de duras provações que viriam para todos e quando ele mesmo mostrou-se poucas vezes no Templo em vez de tomar seu lugar à frente do povo, eles começaram a duvidar dele. Jesus foi imediatamente capturado e morto[236].

Ainda de acordo com Venturini, quando Jesus entregou a sua alma tão rapidamente, José de Arimatéia, também membro da Ordem, foi até Pôncius Pilatus requisitar o corpo. Ao sair do Pretório encontrou-se com Nicodemus e foram juntos para o Gólgota. Depois de preparar o corpo e depositá-lo em uma cova escavada na rocha, mandou notícias à Irmandade Essênia. Por possuírem um depósito perto dali, prometeram que tomariam conta do corpo. No primeiro dia, não houve movimento de vida. No entanto, depois de um terremoto, um irmão com vestes brancas da ordem, seguia para o túmulo por um caminho secreto. Ao ser visto após um relâmpago, foi confundido por alguns irmãos que vigiavam o túmulo. Eles saíram todos correndo. Ao amanhecer, esse irmão ouviu um som vindo da cova: Jesus estava se movendo. Muitos irmãos da Ordem correram para o local e removeram Jesus para seu abrigo. Depois de quarenta dias e algumas poucas aparições públicas, Jesus se despede dos irmãos. Venturini destaca que a cena da despedida dá a falsa impressão de sua ascensão.

Acerca das primeiras vidas fictícias de Jesus, Schweitzer faz duas importantes considerações. Em primeiro lugar:

> estas vidas não são performances tão desprezíveis quanto se pode supor. Há muita observação perspicaz nelas. Bahrdt e Venturini estão certos em sentir que a conexão entre os eventos na vida de Jesus ainda está para ser descoberta; os Evangelhos dão apenas uma série de ocorrências, e não oferecem uma explicação sobre por que elas aconteceram exatamente como foram.[237]

A segunda importante consideração de Schweitzer diz respeito à relação entre a morte de Jesus e a sua intenção de fundar o Reino. Portanto, em segundo lugar:

> Bahrdt e Venturini foram os primeiros a perceber que, de todos os atos de Jesus, Sua morte foi mais distintamente Sua própria, porque foi por meio desta que Ele pretendia fundar o Reino.[238]

Finalmente, Schweitzer encerra suas considerações sobre as primeiras vidas fictícias de Jesus afirmando que a obra de Venturini é re-publicada anualmente até os seus dias. Isso porque todas as vidas fictícias de Jesus voltam, direta ou indiretamente, ao tipo que

---

[236] Schweitzer não deixa claro se Jesus realmente morreu ou não.
[237] SCHWEITZER, Op.cit., p. 59.
[238] Ibid., p. 59-60.

ele criou. O próximo passo de Schweitzer em sua obra *A Busca do Jesus Histórico* é analisar e criticar o racionalismo plenamente desenvolvido. Toda a sua atenção recai sobre Paulus.

3.6. As considerações de Schweitzer sobre o racionalismo plenamente desenvolvido em Paulus

Após analisar as primeiras vidas fictícias de Jesus, Schweitzer passa a analisar o racionalismo plenamente desenvolvido. Tal análise se concentra, especialmente, na obra de Paulus intitulada *A Vida de Jesus como Base de uma Narrativa Puramente Histórica do Cristianismo Primitivo*. Segundo Schweitzer, Paulus não foi um mero racionalista, mas um homem de habilidades muito versáteis. A sua limitação era que ele desconfiava radicalmente de tudo que saísse dos limites do pensamento lógico.

Paulus era filho de um diácono em Leonberg. É muito provável que o seu racionalismo tenha sido herdado do pai. Paulus estudou teologia em Tübingen. Em 1789, foi chamado a Jena como professor de línguas orientais. Quatro anos depois, ele sucedeu à terceira cátedra ordinária de teologia. Entre 1800 e 1802, Paulus publicou seu comentário sobre os Evangelhos Sinópticos, onde defendia uma interpretação naturalista dos milagres.[239]

Já casado, em 1803, Paulus aceitou um convite para se tornar conselheiro do consistório e professor, em Würzburg. Ali, Montgelas, um ministro liberal, estava desejoso de estabelecer uma universidade fundada sobre os princípios do Iluminismo. Porém, o plano falhou. Paulus renunciou ao cargo e, em 1807, tornou-se membro do conselho educacional Bávaro. A essa tarefa, ele dedicou quatro anos. Em 1811, ele foi para Heidelberg como professor de teologia. Ali permaneceu até a sua morte, em 1851, com noventa anos de idade.[240]

Os quarenta anos como professor de teologia em Heidelberg foram muito produtivos. Paulus escreveu sobre quase todos os segmentos do conhecimento. Esses escritos apresentavam traços anti-semitas, uma grande influência de Kant e Spinoza, e uma profunda aversão a Schelling. Schweitzer destaca que, por sua consistente execução da explicação racionalista, Paulus prestou à teologia um serviço mais valioso do que aqueles que se imaginam tão superiores a ele estão dispostos a reconhecer.[241]

Para Schweitzer, a vida de Jesus de Paulus é horrivelmente arranjada. Na primeira parte ele faz uma exposição histórica dos Evangelhos, seção por seção. Na segunda, faz uma sinopse entremeada com material suplementar. Não se percebe uma tentativa intencional de captar a vida de Jesus como um todo conexo. Sua obra pode ser considerada como apenas

---

[239] Ibid., p. 61 e 62.
[240] Ibid., p. 62.

uma harmonia dos Evangelhos com comentários explicativos, cujo plano básico é tomado do Quarto Evangelho.[242]

O principal interesse de Paulus está centrado nas explicações dos milagres. Todavia, Schweitzer destaca que Paulus se esforçou em alertar seus leitores contra os mesmos. Nessas tentativas de explicar os milagres, Paulus parte, basicamente, de dois pressupostos: 1) que alterações inexplicáveis do curso da natureza não podem nem derrubar nem atestar uma verdade espiritual; 2) que tudo que acontece na natureza emana da onipotência de Deus. Apesar disso, de acordo com Paulus, os Evangelistas pretendiam relatar os milagres. Isso porque, em seu tempo, os milagres estavam no plano de Deus, no sentido de que as mentes das pessoas tinham que ser impressionadas e subjugadas por fatos inexplicáveis.[243]

Schweitzer segue apresentando parte das explicações de Paulus para os milagres. Segundo Paulus, os milagres eram relevantes apenas no passado. Tais eventos foram narrados por testemunhas oculares que desconheciam as causas secundárias do que chamavam milagre. Isto é, o conhecimento que tais testemunhas tinha acerca das leis da natureza era insuficiente para que pudessem compreender o que realmente aconteceu.[244]

No que diz respeito aos milagres de curas, Paulus dá a entender que todos possuem uma explicação. Por exemplo: algumas vezes, Jesus agiu pelo seu poder espiritual sobre o sistema nervoso do sofredor; outras vezes, usou remédios que só ele conhecia. Quanto aos milagres naturais, os mesmos também sugerem sua própria explicação. Por exemplo: o caminhar sobre as águas foi uma ilusão dos discípulos; Jesus andou pela praia, e, na névoa, foi tomado como sendo um fantasma pelos assustados e excitados ocupantes do barco.[245]

A explicação de Paulus para a multiplicação dos pães é simples. Diante da multidão faminta, Jesus queria deixar um bom exemplo aos ricos acerca da divisão dos suprimentos. Para tal, distribuiu suas próprias provisões e também as dos discípulos às pessoas que estavam perto dele. O seu objetivo era que, vendo isso, os ricos fizessem o mesmo. Contudo, a explicação da transfiguração é um pouco mais complexa. Durante um passeio à noite, por uma região montanhosa, com três de seus discípulos, Jesus teve uma conversa com dois homens de aparência dignificada. Seus discípulos pensaram que era Moisés e Elias. Pela manhã, enquanto o sol se levantava, os três discípulos, apenas meio despertos, viram Jesus

---

[241] Ibid., p. 62-64.
[242] Ibid., p. 64.
[243] Ibid., p. 64.
[244] Ibid., p. 64-65.
[245] Ibid., p. 65-66.

conversando com dois estranhos sobre a parte mais alta da montanha. Na conversa, ambos estavam iluminados pelos raios do sol. Sua sonolência e as nuvens do alvorecer outonal não lhe permitiram relembrar claramente o que aconteceu. Isso apenas aumentou o espanto da vaga e indefinida impressão de terem estado em contato com aparições de uma esfera superior.[246]

No que tange à ressurreição dos mortos, Paulus se sente à vontade com a explicação tomada de Bahrdt. Para ambos, tais relatos se referem apenas a casos de coma. De acordo com Paulus, essas narrativas não devem ser intituladas *ressurreição dos mortos*, contudo, *resgate de enterros prematuros*. Ele insiste que o amor dos judeus pelo milagre fez com que tudo fosse imediatamente creditado à Divindade e as causas secundárias fossem ignoradas. Conseqüentemente, a ressurreição de Jesus deve ser posta na mesma categoria.[247]

O último milagre que Paulus tenta explicar é o da ascensão de Jesus. De acordo com ele, quando Jesus sentiu que o seu fim estava próximo retornou à Jerusalém. À luz do amanhecer, no Monte das Oliveiras, juntou seus seguidores pela última vez. Levantou suas mãos para abençoá-los e afastou-se deles. Assim, uma nuvem o encobriu de tal forma que os seus olhos não puderam seguí-lo. Depois disso, vestidos de branco, dois seguidores secretos de Jesus em Jerusalém apareceram diante de todos. Esses dois eram as mesmas figuras dignificadas que os três discípulos pensaram ser Moisés e Elias. Tais homens os exortaram a não permanecerem ali. Todos deveriam continuar vivendo suas vidas. Entretanto, onde Jesus realmente morreu, eles nunca ficaram sabendo. Foi exatamente por causa disso que acabaram descrevendo sua partida como uma ascensão.[248]

Acerca da obra de Paulus, Schweitzer tece algumas considerações. Em primeiro lugar, ele afirma que “esta obra não foi escrita sem sentimento”[249]. Em momentos de exaltação, o autor apela até para os versos. Em segundo lugar, “Paulus constantemente cai num estilo que arrepia os cabelos”[250]. Por exemplo: o título dado a morte de João Batista é *Intrigas de corte-e-Sacerdote crescem para um assassinato judicial*. Em terceiro lugar, Schweitzer destaca que “muita coisa é estragada por um tipo de banalidade”[251]. Dois exemplos claros disso são os seguintes: em vez de *discípulos*, Paulus diz *alunos*; em vez de *fé*, *sinceridade de convicção*.

Em quarto lugar, Schweitzer afirma que:

---

[246] Ibid., p. 66-67.
[247] Ibid., p. 67-69.
[248] Ibid., p. 69.
[249] Ibid., p. 69.
[250] Ibid., p. 69.
[251] Ibid., p. 69.

> entre os problemas históricos, Paulus está especialmente interessado na idéia de messianidade e nos motivos da traição. Suas setenta e cinco páginas sobre a história da concepção do Messias são uma real contribuição para o assunto. (...) Por outro lado, ele interpreta corretamente a morte de Jesus como o ato pelo qual ele pensava ganhar a messianidade própria do Filho do Homem.[252]

Em quinto lugar, Schweitzer aprecia a questão escatológica. Ele diz:

> A importância da escatologia na pregação de Jesus é claramente reconhecida, mas Paulus continua anulando este reconhecimento ao fazer o Senhor ressurreto cortar todas as questões dos discípulos sobre este assunto com a admoestação "que de qualquer forma que isso viesse a ocorrer, e se fosse cedo ou tarde, sua tarefa era cuidar para que tivesse feito a sua parte".[253]

Já caminhando para a conclusão final, Schweitzer tece mais três considerações. Em sexto lugar afirma que "assim foi a Vida de Jesus consistentemente racionalista, e que levantou tanta oposição na época de seu surgimento, e que, sete anos mais tarde, recebeu o golpe de misericórdia pelas mãos de Strauss"[254].

No que tange ao método, Schweitzer diz que o mesmo:

> é condenado a falhar porque o autor apenas salva sua sinceridade às custas das de seus personagens. Ele faz os discípulos de Jesus verem milagres onde não poderiam tê-los visto; e faz o próprio Jesus permitir que se imagine milagres onde ele mesmo deveria ter protestado contra tal ilusão.[255]

Por fim, a última consideração de Schweitzer se dirige à exegese de Paulus. Ele afirma que "sua exegese também é, algumas vezes, violenta"[256]. Ao mesmo tempo que faz essa crítica, Schweitzer sai em defesa de Paulus. Ele diz que, com relação a isso, nenhum dos seus contemporâneos tinha o direito de julgá-lo. Ou seja, se não todos, pelo menos a grande maioria estava cometendo o mesmo erro: fazer uma exegese violenta do texto bíblico. Além de não terem o direito de julgá-lo, seus contemporâneos devem reconhecer que, boa parte de suas explicações, a princípio, está correta.

Schweitzer termina sua análise de Paulus ironizando seus contemporâneos. Tal ironia consiste no seguinte: em seus dias, todo teólogo bem treinado deveria renunciar aos racionalistas e todas as suas obras, mas o seu tempo era muito mais pobre que o deles. Essa pobreza se expressa, principalmente, na falta de lealdade a um ideal. Isto é, por mais que os racionalistas tenham errado, eles nunca podem ser acusados de falta de sinceridade.

---

[252] Ibid., p. 70.
[253] Ibid., p. 70.
[254] Ibid., p. 71.
[255] Ibid., p. 71.
[256] Ibid., p. 71.

O próximo passo de Schweitzer é analisar a última fase do racionalismo. Tal análise colocará um ponto final no período antes de Strauss. Os principais nomes a serem analisados são Hase e Schleiermacher.

3.7. As considerações de Schweitzer sobre a última fase do racionalismo, Hase e Schleiermacher

Após analisar o racionalismo plenamente desenvolvido, Schweitzer passa a analisar a última fase do racionalismo. Nesse período é possível notar as primeiras evidências de uma espécie de crise no pensamento racionalista dentro da teologia. Hase e Schleiermacher são os nomes que aqui recebem toda a atenção. Ambos podem ser chamados de *céticos do racionalismo*. Por um lado, esses céticos do racionalismo ainda estão dominados por ele. Ou seja, eles ainda se agarram à explicação racionalista do milagre. A única diferença é que eles não possuem aquela ingênua confiança em tal explicação como tinham os seus predecessores. Nos casos decisivos, ambos se contentam em deixar um ponto de interrogação, em vez de oferecer uma solução. Por outro lado, eles apontam para algo além do alcance do racionalismo. Isto é, eles ousam tocar na conexão íntima dos eventos do ministério de Jesus. É exatamente por isso que as suas vidas de Jesus são consideradas *transicionais*. Entre Hase e Schleiermacher, o primeiro demonstra o maior progresso. Schweitzer começa sua análise por ele.

Nascido em 1800, Hase terminou seus estudos teológicos em Tübingen. Ali se qualificou como livre-docente em 1823. Entre 1824 e 1825, passou onze meses na prisão de Hohenasperg, onde teve tempo para meditação e planos literários. Em 1830, foi para Jena. Ali trabalhou até 1890. A principal obra de Hase é *A Vida de Jesus, primariamente para o uso de estudantes*. É sobre essa obra que Schweitzer tece suas considerações.[257]

Segundo Schweitzer, a obra de Hase "é a primeira tentativa de um estudioso plenamente equipado, de reconstruir a vida de Jesus numa base puramente histórica"[258]. Nela, Hase demonstra força criadora, clareza, concisão e elegância. Porém, pondera Schweitzer, "a nota central da obra é racionalista, já que Hase recorre à explicação racionalista dos milagres, sempre que parece possível"[259]. Além disso, Schweitzer também afirma que, ao longo da obra, Hase "parece dar espaço para a "sociedade secreta" de Bahrdt e Venturini"[260]. Ao se referir à

[257] Ibid., p. 74.
[258] Ibid., p. 74.
[259] Ibid., p. 74.
[260] Ibid., p. 74.

sociedade secreta de Bahrdt e Venturini, Schweitzer quer dizer que é possível perceber na obra de Hase a conexão de Jesus com a Ordem dos Essênios.

Schweitzer segue suas considerações dizendo que Hase ainda alterna dois outros momentos em sua obra: um momento em que pode ser considerado como um *cético do racionalismo* e um outro momento em que pode ser considerado como um *anti-racionalista sobrenaturalista intelectual*. Por *cético do racionalismo* ele entende que, em alguns momentos, Hase deixa aberta a possibilidade do milagre[261]. Por *anti-racionalista sobrenaturalista intelectual* ele entende que, em outros momentos, para explicar o milagre, Hase recorre ao argumento da ação de leis da natureza desconhecidas[262].

O maior exemplo de Hase como um cético do racionalismo se dá na sua explicação da ressurreição de Jesus. A princípio, para ele, não há uma prova cabal de que a morte tenha realmente ocorrido. Tal prova depende da evidência da decomposição do corpo[263]. Assim sendo, Hase apresenta duas possibilidades: a de um retorno à consciência depois de um transe; ou a ressurreição por um evento sobrenatural. Em seu sistema de pensamento, ambas são compatíveis com a fé cristã.[264]

No que diz respeito aos milagres, Schweitzer destaca um progresso de Hase com relação aos racionalistas que o antecedem. De acordo com os racionalistas, todos os milagres estavam no mesmo plano, e todos deveriam ser igualmente abolidos por meio de uma explicação naturalista. Todavia, Schweitzer afirma que:

> se estudarmos Hase cuidadosamente, percebemos que ele aceita apenas os milagres joaninos como autênticos, enquanto que os dos sinópticos podem ser vistos como baseados num mal-entendido por parte dos autores, pois não são reportados de primeira mão, mas da tradição.[265]

Hase descreve a história da natividade, as “lendas da infância” (a expressão é dele mesmo), os anjos, os milagres no tempo da morte de Jesus e a ascensão como *toques míticos*. Nem mesmo a porção não miraculosa da história de Jesus consegue escapar dos seus traços racionalistas. Por exemplo: o celibato de Jesus se deve ao fato dele não ter encontrado um coração digno de entrar nessa aliança com ele.

Schweitzer pontua que:

---

[261] Por exemplo: a possibilidade de Jesus ter acalmado a tempestade usando um poder sobrenatural.

[262] Por exemplo: para os dois grandes milagres joaninos, a transformação da água em vinho e a multiplicação dos pães, nenhuma explicação naturalista pode ser admitida.

[263] Essa é uma herança de Paulus.

[264] Conforme Schweitzer, Hase ainda apresenta uma terceira possibilidade. No entanto, ele deixa claro que ela não é compatível com a fé cristã. Essa possibilidade é a seguinte: Jesus ter se entregado a seus inimigos para derrotá-los pelo audaz golpe da morte aparente e uma ressurreição habilmente preparada.

[265] SCHWEITZER, Op.cit., p. 76.

> Hase novamente surge acima dessa concepção racionalista da história quando se recusa a dispensar os elementos judaicos no plano e nas pregações de Jesus como sendo devidos a mera acomodação, e mantém a visão de que o Senhor realmente, até certo ponto, compartilhava este sistema de idéias judaico.[266]

O progresso de Hase sobre a concepção racionalista também pode ser percebido na distinção que ele faz entre dois períodos na atividade messiânica de Jesus. Segundo Schweitzer:

> aqui encontramos, pela primeira vez, a idéia de dois diferentes períodos na vida de Jesus, que, especialmente pela influência de Holtzmann e Keim, tornou-se a visão prevalente e que, até Johannes Weiss, determinou o plano de todas as Vidas de Jesus.[267]

Além disso, para Schweitzer, "Hase criou o moderno quadro histórico-psicológico de Jesus. A apresentação desta psicologia mais penetrante seria, sozinha, suficiente para colocá-lo à frente dos racionalistas"[268].

Schweitzer atenta que:

> outro ponto interessante é a forma intensa com a qual ele traça as conseqüências históricas e literárias desta idéia de desenvolvimento. Os apóstolos, pensa ele, não entenderam este progresso do pensamento por parte de Jesus, e não distinguiram entre os ditos do primeiro e do segundo período. Eles permaneceram ligados à visão escatológica. (...) Apenas João permaneceu livre deste erro. Por isso, o Quarto Evangelho não-escatológico preserva, em sua forma pura, as idéias de Jesus em seu segundo período.[269]

Encerrando suas considerações sobre Hase, Schweitzer destaca que ele observou, corretamente, "que a messianidade de Jesus não representa praticamente nenhum papel em sua pregação"[270]. Antes do incidente em Cesaréia de Filipe, nem mesmo os discípulos estavam convictos de que Jesus era o Messias. Então, essa indicação da importância central da declaração da messianidade em Cesaréia de Filipe é outro sinal apontando a direção que o estudo da vida de Jesus viria a tomar.

O segundo nome a ser analisado por Schweitzer é Schleiermacher. De acordo com Schweitzer, a vida de Jesus de Schleiermacher "nos apresenta uma ordem diferente das idéias transicionais. Seu valor está na esfera da dogmática, não da histórica"[271]. Em 1819,

---

[266] Ibid., p. 76.
[267] Ibid., p. 77.
[268] Ibid., p. 77.
[269] Ibid., p. 77.
[270] Ibid., p. 77.
[271] Ibid., p. 77.

Schleiermacher foi o primeiro teólogo a lecionar sobre o Jesus histórico. Contudo, sua vida de Jesus não surgiu antes de 1864.

Schweitzer deixa claro que Schleiermacher "não busca o Jesus histórico, mas o Jesus Cristo de seu próprio sistema de teologia; isto quer dizer, a figura histórica que lhe parece apropriada para a auto-consciência do Redentor como ele a representa"[272]. A sua dialética não gera a realidade. Ela é uma dialética meramente expositiva. Nesse aspecto dialético literário, ele é considerado o maior mestre que já existiu.

Segundo Schleiermacher, as limitações do Jesus histórico, tanto para cima quanto para baixo, são as mesmas que se aplicam ao Jesus do dogma. Logo, quando o assunto é a singularidade de sua Divina auto-consciência não pode haver descuidos. Dois extremos precisam ser evitados: o extremo do ebionismo, que suprime o divino em Jesus; e o extremo do docetismo, que destrói a sua humanidade. Entretanto, Schweitzer pondera que, no curso do tratamento dialético de Schleiermacher, "todas as questões históricas envolvidas na vida de Jesus vem à tona uma após a outra, mas nenhuma delas é proposta ou resolvida do ponto de vista do historiador"[273]. O que sempre prevalece é o enfoque dogmático.

Com sua dialética, Schleiermacher dá um passo além do racionalismo. Mas, algumas vezes, a adoção desse método o deixa atrás do conhecimento histórico do seu tempo. Um claro exemplo disso é a sua avaliação da importância dada à história do batismo de Jesus. Para Schleiermacher, o que mais importa é que a visão seja histórica. Schweitzer diz que "esta dialética, freqüentemente tão fatal para visões históricas sóbrias, pode ter sido expressamente criada para lidar com a questão do milagre"[274]. Ele segue afirmando que ninguém mais mostrou a mesma habilidade de Schleiermacher em esconder quanto do milagre ele aceita ou rejeita. Sua solução para o problema do milagre não é histórica, porém, dialética. Nisso fica evidente a sua tentativa de transcender a necessidade de uma explicação racionalista do milagre.

Ainda tratando dos milagres, Schleiermacher os arranja numa escala ascendente de probabilidade de acordo com o grau em que se nota a dependência da influência conhecida do espírito sobre a matéria orgânica. Os mais facilmente explicáveis são os milagres de curas. Todavia, quando a atuação de Jesus transcende à esfera da vida humana, as dificuldades envolvidas na explicação se tornam insolúveis. Numa tentativa de resolver tal problema, Schleiermacher lança mão de dois expedientes. Em primeiro lugar, ele admite que, em casos particulares, o método racionalista pode ter uma certa aplicação limitada. Em segundo lugar, ele

---

[272] Ibid., p. 78.
[273] Ibid., p. 78.
[274] Ibid., p. 79.

reconhece uma diferença entre as próprias histórias dos milagres, mantendo os milagres joaninos e, praticamente, relegando os milagres dos Sinópticos.[275]

Como não poderia ser diferente, Schweitzer pontua que Schleiermacher ainda se encontra sob a influência do racionalismo. Contudo, tal racionalismo está mais próximo de Hase do que de Paulus. Isso porque, por exemplo, no que tange a ressurreição de Jesus, ele tanto admite um retorno de um estado de transe à consciência, quanto uma restauração sobrenatural da vida, vista como uma ressurreição. É exatamente por isso que Schweitzer o inclui, juntamente com Hase, entre os céticos do racionalismo.[276]

Entretanto, embora admita as duas possibilidades, Schleiermacher pensa que o que aconteceu foi uma reanimação depois de uma morte aparente. De acordo com ele, a única diferença entre o passado (período do ministério público de Jesus) e o presente (período pós-reanimação) é que agora ele não mais se mostrava ao mundo. Além disso, no que diz respeito à ascensão, Schleiermacher também mantém uma explicação racionalista. Segundo ele, algo aconteceu, mas o que se viu era incompleto, e foi suplementado pelas conjecturas.[277]

A crítica de Schweitzer a essa concepção de Schleiermacher aparece em forma de duas perguntas:

> Mas, se a condição em que Jesus seguiu vivendo após Sua crucifixão era "uma condição de reanimação", com que direito Schleiermacher fala dela constantemente como "ressurreição", como se ressurreição e reanimação fossem sinônimos? E mais, será verdade que para a fé não importa se foi como que erguido dos mortos ou como meramente recuperado de um estado de animação suspensa que Jesus mostrou-se a seus discípulos? Nesse ponto, parece-nos, os racionalistas eram mais diretos.[278]

Schweitzer segue aprofundando sua crítica à dialética de Schleiermacher:

> No momento em que tentamos agarrar essa dialética, ela se quebra entre os nossos dedos. Schleiermacher não se arriscaria a um jogo tão perigoso se não tivesse uma segunda posição para a qual se refugiar, baseada na distinção entre as histórias dos milagres joaninos e dos sinópticos. Nesse ponto, ele simplificou o assunto para si mesmo, se comparando com os racionalistas, mais até do que Hase.[279]

Um pouco mais adiante, Schweitzer muda o foco de suas críticas. Ele deixa um pouco de lado a questão da dialética e passa a abordar a questão da dogmática. Para ele, Schleiermacher "permitiu que a dogmática, não exatamente a histórica, desse um salto

---

[275] Ibid., p. 79-80.
[276] Ibid., p. 80.
[277] Ibid., p. 80-81.
[278] Ibid., p. 81.
[279] Ibid., p. 81.

gigantesco por sobre a questão do milagre”[280]. Ainda de acordo com Schweitzer, “o que é mais fatal para uma visão histórica equilibrada é a preferência unilateral [de Schleiermacher] pelo Quarto Evangelho”[281]. Segundo Schleiermacher, é apenas nesse Evangelho que a consciência de Jesus é realmente refletida. Também para o esboço da vida de Jesus, o Quarto Evangelho é o único que possui autoridade.

Schleiermacher considera que os três primeiros Evangelhos são compilações formadas por várias narrativas que surgiram independentemente. Seus discursos são estruturas compostas e sua apresentação da história é tal que não se pode formar uma idéia do agrupamento dos eventos. Porém, Lucas é o único deles que tem alguma aparência de ordem histórica. Schleiermacher também afirma que as contradições não poderiam ser explicadas se todos os Evangelhos estivessem em igual proximidade a Jesus.

Para Schweitzer, “a razão para a antipatia de Schleiermacher pelos sinópticos é mais profunda do que uma mera visão crítica quanto a sua composição. O fato é que sua “imagem de Cristo” não concorda com a que ele quer inserir na história”[282]. Portanto, ele encerra suas críticas a Schleiermacher considerando que, com tais premissas, é possível escrever apenas uma vida de Cristo, não uma vida de Jesus.

3.8. Conclusão

Como fora dito anteriormente, análise que Schweitzer faz da primeira busca do Jesus histórico pode ser dividida em duas partes: antes de Strauss e depois de Strauss. O presente capítulo se ocupou da primeira fase dessa análise. Ele partiu da apresentação do problema, passou pelas considerações de Schweitzer sobre a busca do Jesus histórico de Hermann Samuel Reimarus, sobre as vidas de Jesus do racionalismo primitivo, sobre as primeiras vidas fictícias de Jesus, sobre o racionalismo plenamente desenvolvido de Paulus e sobre a última fase do racionalismo. O próximo capítulo se ocupará da segunda fase da análise de Schweitzer, ou seja, do período depois de Strauss.

---

[280] Ibid., p. 82.
[281] Ibid., p. 82.

4. A Fase Final da Primeira Busca do Jesus Histórico Segundo Albert Schweitzer

4.1. Introdução

No capítulo anterior foi analisada a fase inicial da primeira busca do Jesus histórico, segundo Schweitzer. Essa primeira fase corresponde aos seis primeiros capítulos da sua obra. A abordagem de Schweitzer partiu da apresentação do problema histórico acerca do estudo sobre Jesus e chegou até suas considerações com relação a Schleiermacher. É exatamente nessa parte que Schweitzer tece suas críticas ao racionalismo existente por trás da primeira fase das pesquisas sobre o Jesus histórico.

No presente capítulo será analisada a fase final da primeira busca do Jesus histórico, segundo Schweitzer. Essa segunda fase vai do capítulo sete ao capítulo quatorze. Ela começa em Strauss e aborda todo o período posterior a ele[283]. Como fora dito anteriormente, Strauss é considerado por Schweitzer como um divisor de águas. Conseqüentemente, a investigação crítica acerca da vida de Jesus é uma antes dele e outra depois dele. É exatamente por isso que esse último capítulo começa com Strauss e vai até as chamadas vidas "liberais" de Jesus. No fim de todo esse percurso, Schweitzer faz suas considerações finais acerca do período pós-Strauss.

4.2. As considerações de Schweitzer sobre Strauss e a sua primeira "vida de Jesus"

David Friedrich Strauss nasceu em 1808, em Ludwigsburg. De 1821 a 1825, foi aluno no "seminário menor", em Blaubeuren. Entre seus mestres estava Ferdinand Christian Baur, com quem ele voltaria a se encontrar na universidade. Schweitzer destaca que Strauss não foi o maior nem o mais profundo dos teólogos, todavia, foi o mais sincero. Durante os anos da universidade, começou a ser muito influenciado pelos escritos de Hegel. Mais tarde, ele e seus colegas ingressariam em atividades como clérigos.[284]

Depois de lecionar por algum tempo como professor visitante em Maulbronn, Strauss recebeu seu título de doutor com a dissertação sobre *A restauração de todas as coisas*, baseada no texto bíblico de At. 3:21. Contudo, essa obra foi perdida. Em outubro de 1831, Strauss foi a Berlim para ouvir Hegel e Schleiermacher. Entretanto, o plano da *Vida de Jesus* surgiu durante o contato de Strauss com Vatke. O que primeiro se pretendia não era um plano para uma vida de Jesus, mas uma história das idéias do cristianismo primitivo, pensado para

---

[282] Ibid., p. 83.
[283] Isto é, até Schweitzer.

servir como padrão pelo qual se poderia julgar o dogma eclesiástico. Assim, a *Vida de Jesus* foi originalmente planejada, pode-se dizer, como um mero prólogo para essa obra, cujo plano foi posteriormente desenvolvido sob o título *Teologia cristã em seu desenvolvimento histórico e em seu antagonismo com o moderno conhecimento científico*. Tal obra foi publicada entre os anos de 1840 e 1841.[285]

Em 1832, Strauss retornou a Tübingen para assumir o cargo de mestre assistente no colégio teológico. Os mestres assistentes tinham o direito de ensinar filosofia. Assim sendo, Strauss começou a lecionar sobre a lógica de Hegel. Em tal empreitada, ele foi muito bem sucedido. Além disso, ele também ensinou sobre Platão e sobre a história da filosofia moderna. Em uma carta de 1833, Strauss disse que, em sua teologia, a filosofia ocupa uma posição tão predominante que suas opiniões teológicas só podem ser desenvolvidas completamente por meio de um estudo mais profundo da filosofia.[286]

Pouco tempo depois, a faculdade de filosofia restringiu o direito dos mestres assistentes e Strauss foi obrigado a voltar para a teologia. Foi após esse retorno que ele começou seus estudos sobre a vida de Jesus. A princípio, o que o motivou foi a necessidade de escrever uma revisão crítica do livro texto de Hase sobre esse assunto. Schweitzer pondera que, considerando o seu caráter, a obra foi produzida rapidamente. Seus dois volumes apareceram já em 1835. Na ocasião, o nome do autor era totalmente desconhecido, exceto por alguns estudos críticos sobre os Evangelhos. Porém, tal obra o projetou em um instante. Além dessa projeção, também destruiu completamente suas perspectivas e fez com que ele fosse removido do cargo de mestre assistente.[287]

Inicialmente, Strauss aceitou uma transferência para o cargo de professor visitante em Ludwigsburg. Todavia, em menos de um ano, decidiu abandoná-lo e retornou a Stuttgart. Ali ele viveu alguns anos, ocupado, principalmente, com a preparação de novas edições da *Vida de Jesus* e com as respostas aos ataques que lhe eram feitos. Já com trinta anos, Strauss deixou de lado o segundo volume de polêmicas e publicou a terceira edição da *Vida de Jesus* (1838 e 1839). Tal obra continha uma série de impressionantes concessões. Debaixo de uma grande culpa por duvidar da legitimidade e credibilidade do Quarto Evangelho, ainda em 1839, Strauss compôs os monólogos intitulados *Elementos transientes e permanentes no cristianismo*. No ano seguinte, esses mesmos monólogos reaparecem sob o título de *Folhas da paz*. Durante esse período, parecia que sua reabilitação seria alcançada. Contudo, em janeiro

---

[284] Cf. SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003. p. 81-82.
[285] Cf. SCHWEITZER, *A Busca*, p. 86-87.
[286] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 87-88.
[287] Ibid., p. 88-89.

de 1839, sua indicação para a cátedra vaga de dogmática em Zurique foi revogada. Curiosamente, Strauss foi aposentado sem nunca ter trabalhado ali. Ainda nesse tempo faleceu a sua mãe e, dois anos depois, o seu pai.[288]

Entre 1840 e 1841, Strauss publicou sua segunda grande obra, intitulada *Teologia Cristã*. Na ocasião, o sucesso dessa obra serviu de consolo para o seu desapontamento de Zurique. De acordo com Schweitzer, em conceito, talvez a *Teologia Cristã* seja maior que a *Vida de Jesus* e, em profundidade, ela deve ser classificada junto com as mais importantes contribuições para a teologia. Entretanto, essa obra nunca atraiu tanta atenção quanto a anterior. Nela, o ponto em que Strauss aplica sua crítica é a forma pela qual a teologia cristã, que nasceu das idéias do mundo antigo, foi posta em harmonia com o cristianismo do racionalismo e da filosofia especulativa. O seu objetivo era substituir esse procedimento rudimentar por um método melhor. Tal método seria baseado numa crítica histórica preliminar do dogma. Strauss considerava que, somente dessa maneira, o pensamento não mais teria que lidar com a forma presente de teologia da Igreja, mas com as idéias que trabalharam como forças vivas em sua formação.[289]

O resultado da *Teologia Cristã* de Strauss é uma teologia hegeliana negativa. Segundo ele, a religião não se preocupa com seres supra-mundanos e um futuro divinamente glorioso, porém, com realidades espirituais presentes que surgem como “momentos” no eterno ser e vir a ser do Espírito Absoluto. No fim do segundo volume, a imortalidade pessoal é rejeitada sob qualquer forma. Para Strauss, a imortalidade não é algo que se estenda para o futuro. Ela é apenas a qualidade presente do espírito, sua universalidade interior, seu poder de elevar-se acima de qualquer coisa finita para a Idéia. Schweitzer faz questão de pontuar que é a abordagem de Strauss acerca da imortalidade pessoal que o divide dos demais teólogos.[290]

Quando começava a respirar livremente de novo, Strauss decidiu não mais lecionar. Foi também nesse período que se casou com Agnese Schebest, uma cantora famosa. Todavia, depois dos filhos e de algum tempo afastados, eles se divorciaram. A custódia dos filhos ficou com o pai. Em alguns dos seus escritos, fica claro que Strauss sofreu muito com tudo isso.[291]

Em 1848, Strauss subscreveu as listas em favor dos esforços dos pequenos Estados alemães de formar uma Alemanha unificada, separada da Áustria, sob a hegemonia da Prússia. Depois de um conturbado período como deputado em Würtenberg, Strauss começou um outro período de migração, durante o qual investiu em produções literárias. Ele escreveu,

---

[288] Ibid., p. 89-90.
[289] Ibid., p. 90.
[290] Ibid., p. 90-91.
[291] Ibid., p. 91-92.

entre outros, sobre Lessing, Hutten e Reimarus, redescobrindo esse último para os seus contemporâneos.[292]

Em meados da década de 1860, Strauss retornou, mais uma vez, à teologia. Em 1864, lançou sua *Vida de Jesus adaptada para o povo alemão*. Sua última obra, *A velha fé e a nova*, foi lançada em 1872. Nessa obra, ele já se encontra sob grande influência do darwinismo. Ela também demonstra que Strauss havia abandonado, completamente, suas bases hegelianas. De acordo com Schweitzer, não há força nem grandeza nesse livro. Strauss afirmava que ele e os seus contemporâneos não eram mais cristãos. A religião que mais os influenciava tinha seus fundamentos no panteísmo. Muitos teólogos da época chegaram a declarar a falência de Strauss. Um ano depois, no fim de 1873, ele contraiu uma úlcera interna. Em 8 de fevereiro de 1874, Strauss morreu, em Ludwigsburg, sua cidade natal. Ali também foi sepultado em um dia tempestuoso.[293]

Após destacar os principais aspectos biobibliográficos de Strauss, Schweitzer se concentra na análise de sua obra *Vida de Jesus*. Segundo ele, em mais de mil quatrocentas páginas, tal obra não contém sequer uma frase supérflua. O estilo é simples e pictórico, às vezes irônico, contudo, sempre digno e distinto. No que tange à aplicação da explicação mitológica à Sagrada Escritura, a distinção entre Strauss e seus predecessores consiste nisto: *antes dele, o conceito de mito não tinha sido verdadeiramente captado e nem consistentemente aplicado*. Sua aplicação era restrita à narração de Jesus vindo ao mundo e à narração de sua partida dele. O verdadeiro núcleo da tradição – as seções entre o batismo e a ressurreição – sempre foi deixado de lado. Usando a imagem do próprio Strauss, o mito formava os grandes portais da entrada e da saída da história dos Evangelhos. Entretanto, entre esses dois grandes portais situavam-se as estreitas e acidentadas ruas da explicação naturalista.[294]

Para Strauss, dois obstáculos barravam o caminho para uma aplicação ampla do mito. O primeiro consistia na suposição de que os Evangelhos de Mateus e João eram registros de testemunhas oculares. O segundo consistia na ofensa causada pela palavra mito, devido a sua associação com a mitologia pagã. Por um lado, Strauss supunha que, mesmo que a vida terrena de Jesus tenha se passado num período histórico, e ainda que apenas uma geração tenha se passado entre sua morte e a composição dos Evangelhos, tal período teria sido suficiente para permitir que o material histórico fosse misturado como mito. Isto é, não é preciso que um grande homem esteja morto há muito tempo para que a lenda já se ocupe da sua vida. Por outro lado, a ofensa da palavra mito desaparece para qualquer um que tenha

---

[292] Ibid., p. 92-93.
[293] Ibid., p. 93-95.

compreendido o caráter essencial do mito religioso. É nesse ponto Schweitzer deixa claro o que Strauss entende por mito. *Mito, nada mais é do que as idéias religiosas vestidas em uma forma histórica, modeladas pelo inconsciente poder inventivo da lenda, e corporificado numa personalidade histórica*.[295]

Utilizando outras palavras, Schweitzer novamente enfatiza a principal diferença entre Strauss e seus predecessores. Enquanto esses se questionavam, ansiosamente, sobre o quanto da vida histórica de Jesus restaria como fundamento para a religião (se eles se atrevessem a aplicar consistentemente o conceito de mito), Strauss não se preocupava com essa questão. A filosofia de Hegel o havia libertado internamente. Tal libertação se deu a partir do momento que Strauss percebeu a relação entre idéia e realidade. Então, ele chegou à seguinte conclusão: *Teo-antropia*, a mais elevada idéia concebida pelo pensamento humano é, na verdade, concretizada na personalidade histórica de Jesus[296]. Logo, em última análise, é indiferente em que extensão a *teo-antropia*[297] se concretizou na pessoa de Jesus. O importante é que a idéia agora está viva na consciência comum daqueles que foram preparados para recebê-la por sua manifestação em forma sensível.[298]

Strauss deixa transparecer que, no período que o antecede, uma representação puramente histórica da vida de Jesus era completamente impossível. A única possibilidade era uma lembrança criativa agindo sob o impulso da idéia que a personalidade de Jesus tinha chamado à vida entre a humanidade. Ou seja, o que ficou representado acerca Jesus foi a recordação de algumas pessoas que estavam debaixo da influência da idéia *Teo-antropia* trazida ao mundo por ele. De acordo com Strauss, essa idéia *Teo-antropia* é a realidade eterna na Pessoa de Jesus, que nenhuma crítica pode destruir. Portanto, com a consciência de que Jesus, como criador da religião da humanidade, está além do alcance da crítica, ele começa seu trabalho sem temor.[299]

Observando a condição de exaustão que caracterizava a teologia contemporânea, Strauss intui que é chegado o tempo para sua empreitada. Antes dele, mesmo sem desaparecer completamente, a explicação sobrenaturalista dos eventos da vida de Jesus havia sido sucedida pela explicação racionalista. A primeira tornava tudo sobrenatural. A última se

---

[294] Ibid., p. 97.
[295] Ibid., p. 97-98.
[296] Por trás dessa conclusão de Strauss existe um pressuposto: o pensamento verdadeiro, que chegou pela genuína razão crítica a uma liberdade mais elevada, sabe que nenhuma idéia pode concretizar-se perfeitamente no plano histórico. Sua verdade não depende da prova de ter recebido uma perfeita representação externa, mas sua perfeição surge através daquilo que a idéia leva para a história, ou pelo caminho pelo qual a história é sublimada na idéia.
[297] Embora essa expressão tenha sido traduzida para como *Deus-humanidade*, é melhor utilizar *teo-antropia*.
[298] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 98-99.
[299] Ibid., p. 99.

dispunha a tornar todos os eventos inteligíveis como ocorrências naturais. Da oposição entre essas duas explicações, surge a explicação ou interpretação mitológica de Strauss. Tal explicação ou interpretação evidencia a influência do método hegeliano sobre ele. A explicação sobrenaturalista era a tese; a explicação racionalista era a antítese; e a explicação mitológica era a síntese.[300]

Conseqüentemente, a *Vida de Jesus*, de Strauss, é o produto de concepções antitéticas. É exatamente essa dialética hegeliana que determina o seu *método* de trabalho. Cada incidente da vida de Jesus é considerado separadamente. Em primeiro lugar, cada um é explicado sobrenaturalmente. Em segundo lugar, cada um é explicado racionalisticamente. Assim, uma explicação é refutada pela outra. Em cada caso, toda a gama de opiniões representativas é revisada. As interpretações consideradas necessárias para a explicação naturalista levam o leitor de volta para a sobrenaturalista. Em terceiro e último lugar, ele propõe que os elementos inexplicáveis, por alguma razão, são míticos.[301]

Schweitzer dá continuidade à sua análise citando alguns exemplos das explicações de Strauss acerca de cada incidente da vida de Jesus. Nas histórias antes de batismo, tudo é mito. Na narrativa do batismo em si, a revelação da dignidade messiânica de Jesus ao Batista não é histórica, pois, caso fosse, ele nunca teria duvidado disso mais tarde. Mas, se sua mensagem para Jesus é histórica, isso permanece como uma pergunta aberta. Assim sendo, o resíduo histórico seria o seguinte: Jesus foi, por algum tempo, um dos seguidores do Batista, foi por ele batizado, apareceu na Galiléia com a mesma mensagem que ele proclamava e nunca deixou de tê-lo em alta estima.[302]

Porém, Strauss diz que, se o batismo de João era um batismo de arrependimento (com vistas a aquele que há de vir), Jesus não poderia se considerar sem pecado quando se submeteu a ele. Caso contrário, seria necessário supor que ele o fez apenas pelas aparências. Quanto à possibilidade do despertar da consciência messiânica após o batismo, Strauss afirma que nada pode ser dito. Segundo ele, a concepção de Jesus como tendo recebido o Espírito em seu batismo era independente e anterior à concepção que o tomava como tendo nascido de forma sobrenatural do Espírito. Então, para Strauss, os Sinópticos possuem diversas camadas de lendas e narrativas. Em alguns casos elas se cruzam e em outros elas se sobrepõe umas às outras.[303]

---

[300] Ibid., p. 99.
[301] Ibid., p. 99-100.
[302] Ibid., p. 100-101.
[303] Ibid., p. 101.

Strauss considera igualmente insatisfatória a história da tentação. Ela é uma lenda cristã primitiva, construída a partir de sugestões do Antigo Testamento. No que diz respeito ao chamado dos primeiros discípulos, de acordo com Strauss, ele não pode ter acontecido como é narrado, sem que antes eles nada soubessem acerca de Jesus. A missão dos setenta, por sua vez, não é histórica e nada pode ser determinado com relação à purificação do templo por Jesus.[304]

Segundo Strauss, a liberdade com que o material histórico foi trabalhado pode ser percebida nos grupos de histórias que cresceram de um único incidente. Um exemplo claro disso é a unção de Jesus por uma mulher desconhecida, em Betânia. Lucas a considera como uma pecadora penitente e João a chama de Maria de Betânia. No que tange às curas, Strauss pondera que algumas delas, certamente, são históricas. Todavia, não da forma como a tradição as preservou. Já o reconhecimento de Jesus como Messias pelos demônios, imediatamente, levanta suspeitas. Tal reconhecimento deve ser creditado à tendência posterior de representá-lo como recebendo, em seu caráter messiânico, homenagem até mesmo do mundo dos espíritos maus. Contudo, a libertação do endemoninhado na sinagoga de Cafarnaum pode ser histórica. Histórica no sentido de uma influência psíquica de Jesus sobre o sofredor.[305]

Algumas vezes, para Strauss, uma única cura deu origem a três ou quatro narrativas. Ele pontua que, com um pouco de esforço, é possível chegar ao conhecimento das influências que contribuíram para moldar uma determinada história. Por exemplo: a incapacidade dos discípulos de Jesus de libertar um rapaz endemoninhado lembra a incapacidade de Geazi, servo de Eliseu, de trazer um rapaz morto à vida. A história dos dez leprosos, por sua vez, mostra claramente uma tendência didática. Por isso, seu valor histórico se torna duvidoso. De acordo com Strauss, embora ninguém possa garantir a historicidade da cura do cego de Jericó, todas as demais curas de cegueira remetem a ela. As curas dos paralíticos dizem mais respeito aos apetrechos do Messias que à história propriamente dita. As curas por meio do toque em roupas e as curas à distância são, evidentemente, míticas. Strauss deixa claro que, em todas narrativas de curas, a intenção é mostrar que os feitos do Messias ultrapassam os feitos dos profetas. É exatamente por isso também que a ressurreição de mortos está presente entre seus milagres.[306]

Strauss intitula a coleção dos milagres na natureza de *História do mar e história de peixes*. Segundo ele, todos esses milagres têm um teor ainda maior de mito. Quanto à repetição da história da alimentação da multidão, Strauss diz que tal repetição levanta suspeitas sobre a

---

[304] Ibid., p. 101.
[305] Ibid., p. 102.

credibilidade do que é narrado e invalida a hipótese da autoria apostólica do Evangelho de Mateus. Além disso, o incidente foi tão naturalmente sugerido por exemplos do Antigo Testamento que seria um milagre essa história não entrar, de alguma forma, na vida de Jesus. A maldição sobre a figueira, para Strauss, deriva de uma parábola de Jesus que foi transformada em história.[307]

No que diz respeito aos milagres relacionados ao próprio Jesus, Strauss afirma que a transfiguração tinha que encontrar lugar na vida de Jesus devido ao resplendor do rosto de Moisés. Em se tratando das narrativas da ressurreição de Jesus, todas são míticas. Também a ascensão é tomada, evidentemente, como mito.[308]

Ao que tudo indica, Schweitzer considera como suficientes os exemplos citados acima. Após apresentá-los, ele inicia suas críticas à *Vida de Jesus* de Strauss. Sua primeira declaração é breve: "Tais, e tão radicais, são os resultados a que finalmente chega a crítica de Strauss ao sobrenaturalismo e às explicações racionalistas para a vida de Jesus"[309]. Schweitzer destaca que esse caráter radical de Strauss é amenizado pela sua admirável habilidade dialética. Utilizando tal habilidade, Strauss demonstra a total impossibilidade de qualquer explicação acerca de cada incidente da vida de Jesus que não reconheça o papel do mito. Entretanto, de acordo com Schweitzer, no todo de sua *Vida de Jesus*, "a explicação sobrenaturalista, que pelo menos representa o sentido pleno das narrativas, sae-se muito melhor do que a racionalista, cuja artificialidade é exposta por toda parte sem remorsos"[310].

Depois de tecer esses dois breves comentários Schweitzer pontua um detalhe importante presente na *Vida de Jesus* de Strauss:

> As seções que resumimos estão longe de ter perdido sua significância nos dias de hoje. Elas marcaram o terreno que agora é ocupado pelo moderno estudo crítico. E elas deram o atestado de óbito para uma série de explicações que, à primeira vista, têm toda a aparência de estarem vivas, mas que realmente não estão.[311]

À luz do contexto, é possível afirmar que tais palavras se dirigem à explicação racionalista acerca dos incidentes da vida de Jesus (especialmente, à questão do milagre). Essa afirmação se deve a dois motivos. O primeiro motivo é que, nos dias de Strauss, a explicação racionalista havia sucedido a explicação sobrenaturalista. O segundo motivo é que o moderno estudo crítico ao qual Strauss se refere é subordinado à explicação racionalista.

---

[306] Ibid., p. 102.
[307] Ibid., p. 102-103.
[308] Ibid., p. 103.
[309] Ibid., p. 103.
[310] Ibid., p. 103.

Considerando mais atentamente a explicação mítica de Strauss, Schweitzer diz:

> Os resultados até agora considerados não representam os elementos da vida de Jesus que Strauss estava preparado para aceitar como históricos. Ele tentou fazer as fronteiras do mítico abarcarem a maior área possível e torna-se claro que ele as expandiu demasiadamente.[312]

Como se percebe, embora Schweitzer reconheça os méritos de Strauss em introduzir a explicação mítica, ele não deixa de ressaltar o excesso de tal utilização por parte dele. Ainda segundo Schweitzer, Strauss:

> superestima a importância dos motivos do Antigo Testamento em referência à atividade criativa da lenda. Ele não percebe que enquanto em muitos casos ele mostrou com suficiente clareza a fonte da *forma* da narrativa em questão, isso não basta para explicar a sua *origem*. (...) A história no Evangelho tem demasiada individualidade para isso, e está, além disso, numa conexão histórica muito bem articulada. Ela deve ter como base algum fato histórico. Não é um mito, ainda que haja mito nela.[313]

Em outras palavras, o substrato de fato histórico na vida de Jesus é muito maior do que Strauss esteja disposto a admitir. Schweitzer afirma que, algumas vezes, Strauss "descarta afirmações ao assumir sua impossibilidade por motivos puramente dialéticos, ou por jogar as narrativas uma contra a outra"[314]. Para Schweitzer, isso acontece porque Strauss, freqüentemente, não consegue perceber a forte confirmação que as narrativas derivam de sua conexão com o contexto precedente e seguinte. Isto é, como Strauss faz uma opção metodológica de considerar cada incidente da vida de Jesus separadamente, ele se concentra tanto no micro que perde o macro. O grande problema dessa opção é que as conexões que dão sentido ao fato histórico se encontram nas inter-relações entre os micros que formam o macro.

Schweitzer pondera que, seção após seção, Strauss examina e compara os relatos sobre cada ponto. Ele o faz até os mínimos detalhes. Em seguida, declara em que proporção uma parcela de mito entra em cada um deles. É exatamente nesse ponto que Schweitzer percebe algo de inovador e corajoso da parte de Strauss: "em cada caso a decisão é desfavorável ao Evangelho de João. Strauss foi o primeiro a tomar esta posição"[315]. Até então, o Quarto Evangelho era o favorito dos racionalistas, pois eles achavam que ele continha menos milagres que os Sinópticos.

De acordo com Schweitzer, Strauss mostra que a representação joanina da vida de Jesus é dominada por uma teoria. Além disso, sua figuração mostra um maior desenvolvimento

---

[311] Ibid., p. 103.
[312] Ibid., p. 104.
[313] Ibid., p. 104.
[314] Ibid., p. 104.

das tendências que são perceptíveis nos Sinópticos. Logo, se o Evangelho de João relata menos milagres, os milagres que ele mantém são proporcionalmente maiores. Na verdade, eles são tão grandes que o seu caráter absolutamente miraculoso está além de qualquer dúvida. Além disso, ao Quarto Evangelho é adicionado um significado moral ou simbólico. Portanto, segundo Strauss, "não é mais a ação inconsciente da lenda que seleciona, cria e agrupa os incidentes, mas uma apologética e um propósito dogmático claramente determinados"[316].

Schweitzer faz questão de destacar a compreensão de Strauss acerca de João. Para ele:

> João representa um estágio mais avançado do processo mitopoético, já que ele substitui a concepção messiânica judaica pela concepção metafísica grega da Filiação Divina, e, baseado em seu conhecimento da doutrina alexandrina do Logos, até faz Jesus aplicar a si mesmo a concepção especulativa grega da pré-existência.[317]

Conseqüentemente, Schweitzer diz que a questão está decidida. Ou seja, de acordo com Strauss, "o Evangelho de João é inferior aos Sinópticos como fonte histórica exatamente na proporção em que ele é mais fortemente dominado do que aqueles pelos interesses teológicos e apologéticos"[318]. Como pode ser visto, o que definiu a questão não foi uma comparação dos dados históricos, mas o caráter teológico das duas linhas de tradição.

Assim, segundo Schweitzer, a avaliação que Strauss faz do Evangelho de João traz consigo uma reversão da ordem em que se acredita que os Evangelhos tenham se originado. "Em vez de João, Lucas e Mateus, temos Mateus, Lucas e João – o primeiro é o último e o último é o primeiro"[319]. Porém, Schweitzer afirma que "tão cedo Strauss abriu o caminho ele também o fechou novamente, ao recusar-se a admitir a prioridade de Marcos. (...) Para ele, Marcos é um narrador resumido, um mero satélite de Mateus sem luz própria"[320].

Para Schweitzer, o preconceito de Strauss contra Marcos tem duas causas:

> Em primeiro lugar, este Evangelho com seus detalhes pictóricos prestou grande serviço à explicação racionalista do milagre. (...) Além disso, é apenas quando os Evangelhos são analisados do ponto de vista do plano da história e da conexão interna dos eventos que a superioridade de Marcos é claramente percebida. Mas esse modo de olhar o assunto não entra no esquema de Strauss.[321]

---

[315] Ibid., p. 105.
[316] Ibid., p. 105-106.
[317] Ibid., p. 106-107.
[318] Ibid., p. 107.
[319] Ibid., p. 108.
[320] Ibid., p. 108.
[321] Ibid., p. 108-109.

Schweitzer pontua que Strauss escreve sua *Vida de Jesus* num período onde predominavam várias hipóteses relacionadas à questão sinóptica. Como sua posição era profundamente insatisfatória, ele não faz nenhum registro estrito sobre esse assunto. De acordo com Schweitzer, Strauss "é um eclético cético. No geral pode-se dizer que ele combina a teoria da origem secundária de Marcos, conforme Griesbach, com a *Diegesentheorie* de Schleiermacher, respondendo este a seu método de tratar as seções separadamente"[322]. Segundo Griesbach, Marcos foi composto por pedaços de Mateus e de Lucas. Para Schleiermacher, o material primário não se encontrava em um Evangelho, todavia, em notas isoladas; dessas, coleções de passagens foram posteriormente compostas, que no período pós-apostólico fundiram-se em descrições contínuas da vida de Jesus como as três que se conservaram nos Evangelhos Sinópticos.

Assim sendo, Schweitzer ressalta que "a rejeição do Quarto Evangelho, por Strauss, deixou-o sem qualquer meio de conectar as seções"[323]. De fato, ele não se preocupava mesmo com isso. Foi justamente essa sua falta de preocupação que fez sua obra parecer tão extrema.

No que tange à formação e estrutura dos discursos sinópticos e joaninos, Schweitzer também deixa transparecer a opinião de Strauss:

> Os discursos sinópticos, assim como o joanino, são estruturas compostas, criadas pela tradição posterior a partir de ditos que originalmente pertenciam a diferentes tempos e circunstâncias, arranjados sob certas idéias centrais de modo a formar discursos conexos. (...) Pelo quanto se pode supor que a justaposição original preservou-se em uma ou outra parte, Mateus é, sem dúvida, a autoridade mais confiável para isso.[324]

Com relação à crítica de Strauss às parábolas, Schweitzer o considera mais extremo: "Ele parte do pressuposto de que elas se influenciam mutuamente umas às outras, e que aquelas que podem possivelmente ser genuínas foram preservadas apenas numa forma secundária"[325]. De acordo com Schweitzer, Strauss também considera extremas as conexões entre as narrativas dos Evangelhos.

Já caminhando para o fim das suas considerações gerais, Schweitzer diz que é praticamente impossível determinar a concepção própria de Strauss sobre da vida de Jesus:

> A tendência da obra para a análise puramente crítica, o cuidado com que evita qualquer expressão positiva de opinião, e não menos, a maneira de encarar os Sinópticos como meros apanhados de narrativas e discursos, torna difícil – na verdade, impossível – determinar a concepção própria e distintiva de Strauss

---

[322] Ibid., p. 109.
[323] Ibid., p. 109.
[324] Ibid., p. 110.
[325] Ibid., p. 110.

> sobre a vida de Jesus, descobrir o que ele realmente acha que se move atrás da cortina do mito.[326]

Schweitzer continua fazendo quatro críticas à *Vida de Jesus* de Strauss. Essas críticas que podem ser resumidas nas quatro frases seguintes: 1) a obra pode se tornar uma vida de Jesus positiva ou negativa, dependendo da posição tomada para encará-la; 2) Strauss não segue uma linha para sua conclusão; 3) Ele não arrisca uma solução para nenhum problema; 4) quando ele está chegando a alguma conclusão, se esquiva e dá lugar ao ceticismo.[327]

Após fazer essas quatro críticas citadas acima, Schweitzer analisa alguns aspectos mais particulares da *Vida de Jesus* de Strauss. Ele já havia feito isso anteriormente, mas retoma sua análise a partir do que considera mais importante na obra. Então, no que se refere à duração do ministério de Jesus, Schweitzer afirma que Strauss "não oferece sequer uma vaga conjectura"[328]. Diz também que, quanto à conexão de certos eventos, "nada pode, segundo ele, ser conhecido"[329]. Isso porque o esboço joanino não pode ser aceito e os Sinópticos arranjam tudo com um olho nas analogias e associações de idéias. Logo, não se tem pontos fixos que permitam reconstruir, mesmo de forma parcial, a ordem cronológica dos incidentes da vida de Jesus.

Para Schweitzer, a discussão de Strauss sobre o título *Filho do Homem* é especialmente interessante. Em alguns textos, esse título pode significar apenas homem. Por exemplo: "o Filho do Homem é Senhor do sábado" (Mt. 12:8). Contudo, em outros textos, tem-se a impressão que Jesus fala do *Filho do Homem* como uma pessoa sobrenatural, bem distinta dele mesmo, entretanto, identificado com o messias. Por exemplo: Em Mt. 10:23, ao enviar os discípulos, Jesus promete que eles não percorreriam todas as cidades de Israel antes que viesse o *Filho do Homem*. Nesse exemplo, Jesus fala do Messias como se ele mesmo fosse seu predecessor. Portanto, esses ditos poderiam estar no primeiro período, antes que Jesus mesmo soubesse que era o Messias. Schweitzer afirma: "Strauss não percebe o significado deste comentário incidental; ele contém o germe da solução do problema do Filho do Homem nas linhas de Johannes Weiss. Mas, imediatamente, o ceticismo triunfa de novo"[330].

No que diz respeito ao momento em que Jesus reclamou para si a dignidade messiânica, Schweitzer declara que Strauss considera tal questão insolúvel. Mas, de acordo

---

[326] Ibid., p. 111.
[327] Ibid., p. 111.
[328] Ibid., p. 111.
[329] Ibid., p. 111.
[330] Ibid., p. 112.

com ele, “seria historicamente possível, sem dúvida, assumir que só gradualmente veio-Lhe a percepção de que Ele era o Messias – de qualquer forma: não antes do seu batismo por João (...)”[331]. Conseqüentemente, segundo Strauss a consciência messiânica de Jesus foi um fato histórico, não um mito. Na síntese feita por Schweitzer, Strauss compreendia a consciência messiânica de Jesus da seguinte maneira: “Jesus pensava em sua messianidade (...) na forma de que Ele, ainda que de linhagem humana, após sua vida terrena haveria de ser levado aos céus, e de lá viria novamente para trazer Seu Reino”[332].

É exatamente a partir da compreensão de Strauss sobre consciência messiânica de Jesus que Schweitzer passa a analisar sua compreensão da visão escatológica de Jesus. Ele diz:

> Em seu tratamento da escatologia, Strauss faz um valoroso esforço para escapar do dilema “*ou* espiritual *ou* político” a respeito dos planos messiânicos de Jesus, e de tornar a expectativa escatológica inteligível como uma que não coloca suas esperanças na ajuda humana, mas na intervenção divina. Esta é uma das mais importantes contribuições para uma real compreensão do problema escatológico. Algumas vezes parece que se está lendo Johannes Weiss.[333]

Schweitzer deixa claro que, para Strauss, uma das principais provas que a pregação de Jesus era escatologicamente condicionada é a última ceia. Porém, Strauss faz questão de lembrar que as expectativas do cristianismo primitivo podem ter moldado esses ditos. Assim, ele trata com cautela, por exemplo, os discursos da Parusia de Mt. 24. Isso porque, de acordo com Strauss, essas profecias encontradas nos Sinópticos não podem ter vindo do próprio Jesus.[334]

No que tange ao tempo da exaltação de Jesus, Schweitzer pondera que, segundo Strauss, a possibilidade de compreensão também gira em torno do título *Filho do Homem*. Isto é, se Jesus se descreveu como *Filho do Homem*, ele deve ter esperado a vinda nas nuvens que Daniel associou ao *Filho do Homem*. Todavia, é possível se questionar se ele pensava nisso como uma exaltação que aconteceria em seu tempo de vida ou como algo que só teria lugar após a sua morte. Assim sendo, Strauss considerava o problema do *Filho do Homem* como algo central referente à consciência messiânica de Jesus e à escatologia. Para Schweitzer, toda essa compreensão de Strauss foi influenciada por Reimarus.[335]

---

[331] Ibid., p. 112.
[332] Ibid., p. 113.
[333] Ibid., p. 113.
[334] Ibid., p. 114.
[335] Ibid., p. 115.

Schweitzer ainda destaca que, de acordo com Strauss, a idéia da realização sobrenatural do Reino de Deus deve ser o ponto de partida para o entendimento da atitude de Jesus perante a Lei e os gentios. Ele sem dúvida previa a abolição da Lei e a remoção das barreiras entre judeus e gentios, contudo, apenas no Reino futuro. Então, na visão de Strauss, as passagens escatológicas são as mais autênticas de todas. Se há algo histórico sobre Jesus é sua afirmação da reivindicação de que no Reino vindouro ele se manifestaria como Filho do Homem. Em contrapartida, quanto às previsões sobre a paixão e a ressurreição não há nada certo. A única certeza de Strauss é que os detalhes sobre a morte de Jesus são, sem dúvida, posteriores ao evento.[336]

Schweitzer conclui sua análise da *Vida de Jesus* de Strauss fazendo duas considerações: a primeira se refere ao que significou a obra de Strauss para os seus contemporâneos e a segunda se refere ao que significou a obra de Strauss para ele mesmo, Schweitzer. Para os contemporâneos de Strauss, sua *Vida de Jesus* pôs fim ao milagre como questão de crença histórica e deu à explicação mitológica o seu devido lugar. Para Schweitzer, a obra de Strauss tem um aspecto histórico de caráter positivo. Isso porque a personalidade histórica que emerge das nevoas do mito é um reclamante judeu à messianidade e cujo universo de pensamento é puramente escatológico.[337]

4.3. As considerações de Schweitzer sobre os oponentes e defensores de Strauss

Depois de analisar a *Vida de Jesus* de Strauss, Schweitzer passa a analisar as conseqüências da mesma sobre os seus contemporâneos. Primeiramente, ele pontua que tal obra causou uma grande controvérsia. Entretanto, essa controvérsia foi demasiadamente estéril de resultados imediatos. Nos cinco anos seguintes, dos quarenta a cinqüenta ensaios que surgiram sobre o assunto apenas quatro ou cinco tiveram algum valor, mesmo assim, pequeno.

Schweitzer declara que a primeira idéia de Strauss foi lidar com cada um de seus oponentes separadamente. Logo, em 1837, ele publicou as três sucessivas *Réplicas à Crítica de Minha Obra Sobre a Vida de Jesus; com uma Avaliação da Teologia atual*. Tais ensaios são habilidosos e escritos com mordaz desprezo. Mas, Strauss não se mostra um debatedor à altura na controvérsia.[338]

De acordo com Schweitzer, nessa controvérsia:

---

[336] Ibid., p. 115-116.
[337] Ibid., p. 116-117.
[338] Ibid., p. 120.

> havia três desses problemas: O primeiro era composto pelas questões correlatas a respeito de milagre e mito; a segunda [*sic!*] referia-se à conexão entre o Cristo da fé e o Jesus da história; o terceiro referia-se à relação entre o Evangelho de João e os Sinópticos.[339]

A estrutura dada por Schweitzer à sua análise dos oponentes e defensores de Strauss segue a ordem de apresentação desses problemas. Portanto, ele começa pelas questões correlatas a respeito de milagre e mito. Schweitzer faz questão de ressaltar que esse foi o problema que mais atraiu atenção. Em números, mais da metade dos críticos de Strauss se dedicaram a ele, porém, sem percebê-lo completamente. A única coisa que viram com clareza é que Strauss nega completamente os milagres. Todavia, o alcance pleno da explicação mitológica, conforme aplicada aos registros tradicionais da vida de Jesus, e a extensão do material histórico que Strauss está preparado para aceitar, continua um enigma para eles.[340]

Schweitzer destaca que a atitude para com o milagre assumida na literatura anti-Strauss demonstra o quanto a reação anti-racionalista levara a teologia que se declarava científica na direção do sobrenaturalismo. Aqui, é muito provável que ele esteja se referindo a uma nova escola que, algumas vezes, ele intitula *Teologia Mediadora* (*Vermittlungstheologie*). Tal escola, ao mesmo tempo que admite a posição científica de que nenhum ato que transcenda as leis da natureza pode ter procedido de Cristo, abre um espaço para a visão mediadora de sua atividade milagrosa. Essa visão mediadora consiste na atuação de forças misteriosas da natureza na história de Cristo. Por exemplo: as forças magnéticas. Contudo, o caráter essencial dessa nova escola apareceu, primeiramente, quando Strauss a provou. Tal prova consistia em usar um simples *sim* ou *não* no lugar das freqüentes frases ambíguas utilizadas para fugir das dificuldades dos milagres. O resultado foi o seguinte: a nova escola se demonstrou perplexa, patética e desesperada.[341]

Segundo Schweitzer, dois nomes que pertencem a essa nova escola são Tholuck e Neander. Tholuck nasceu em 1799, em Breslau. Em 1836, tornou-se professor em Halle, onde trabalhou até a sua morte, em 1877. A sua obra tem como objetivo confesso apresentar um argumento histórico para a credibilidade das histórias de milagres dos Evangelhos. Como não poderia ser diferente, ele tenta alcançar esse objetivo utilizando a linha de argumentação da Teologia Mediadora. Entretanto, Schweitzer considera espúrio o racionalismo que Tholuck utiliza para questionar Strauss quanto a sua rejeição do milagre.[342]

---

[339] Ibid., p. 121.
[340] Ibid., p. 121.
[341] Ibid., p. 121-124.
[342] Ibid., p. 123-124.

Wilhelm Neander nasceu em 1789, em Göttingen. Filho de pais judeus, seu verdadeiro nome era David Mendel. Ele foi batizado em 1806. Após estudar teologia, em 1813, foi indicado para a cátedra em Berlim. Ali Neander mostrou uma atividade multi-facetada e exerceu uma influência benéfica. Ele faleceu em 1850. Neander era um homem não apenas de profunda piedade, mas também de grande firmeza de caráter. Para Schweitzer, em sua *Vida de Jesus Cristo*, Neander trata da questão do milagre com maior delicadeza de toque, mais no estilo Schleiermacher. Ele diz que os milagres de Cristo devem ser entendidos como um influenciar da natureza, humana ou material. Porém, de acordo com Schweitzer, Neander não dá tanta proeminência quanto Schleiermacher deu à dificuldade envolvida na suposição de uma influência exercida sobre a natureza material. Ele repete as afirmações de Schleiermacher, todavia, sem a poderosa dialética que nas mãos do mesmo quase obriga à aceitação. Ainda sobre os milagres, Schweitzer afirma que Neander faz questão de encontrar não apenas a explicação do milagre, contudo, o seu significado simbólico maior.[343]

Schweitzer segue dizendo que, em comparação com os teólogos mediadores, os teólogos puramente racionalistas acharam muito mais difícil ajustar sua atitude à nova solução da questão do milagre proposta por Strauss. Isso porque ele expôs a inconsistência do método racionalista e recusou aceitar seus defensores como aliados na batalha pela verdade. Entretanto, segundo Schweitzer, não seria correto dizer que Strauss baniu o racionalismo. Um exemplo claro disso é a obra *Desenvolvimento do Cristianismo em uma Religião Mundial* de Ammon.[344]

Ammon nasceu em 1766, em Bayreuth. Em 1790, ele tornou-se professor de teologia em Erlangen. De 1794 a 1804, Ammon foi professor em Göttingen. Em 1813, de volta a Erlangen, tornou-se capelão sênior da corte e *Oberkonsistorialrat* em Dresden, onde faleceu em 1850. Para Schweitzer, Ammon foi o mais distinto representante do racionalismo histórico-crítico. Em sua obra, citada acima, é possível encontrar um racionalismo muito peculiar inspirado por Kant. De acordo com Ammon, um evento miraculoso só pode existir se suas causas naturais tiverem sido descobertas. Isso porque o puramente sobrenatural não existe para a experiência humana condicionada ao tempo e ao espaço. Conseqüentemente, deve-se chamar a atenção para o lado natural dos milagres de Jesus, uma vez que, à parte disso, nenhum fato pode tornar-se objeto da fé. Ammon também rejeita a força magnética da Teologia Mediadora e afirma que a cura de males psíquicos pela força da palavra e da fé é a única forma

[343] Ibid., p. 124-125.
[344] Ibid., p. 127-128.

de cura na qual o estudante da ciência natural pode achar qualquer base para uma conjectura sobre o modo como as curas de Jesus foram realizadas.[345]

Segundo Schweitzer, no caso dos outros milagres, Ammon prefere um tipo de ocasionalismo, no sentido de que a Providência Divina pode ter concretizado em fato as promessas confiantemente expressas por Jesus. Mas, na maioria dos casos, ele se contenta em repetir a explicação racionalista, e retrata um Jesus que faz uso de medicamentos. É somente quando se trata da explicação da ressurreição que Ammon rompe com o racionalismo. Ele decide que a realidade da morte de Jesus é historicamente provada, porém, não se aventura a supor um real retorno à vida. Schweitzer considera a obra de Ammon uma mera reaparição do racionalismo, cuja refutação de Strauss a Paulus já havia relegado ao passado.[346]

Para Schweitzer, até a teologia católica sofreu o impacto da obra de Strauss. Nessa época, a maioria dos teólogos católicos não tinha uma atitude de isolamento absoluto em relação à academia protestante. Eles adotaram diversas idéias racionalistas e foram especialmente influenciados por Schleiermacher. Assim, esses estudiosos estavam quase dispostos a ver Strauss como um inimigo comum, contra o qual seria possível pensar em uma aliança com os protestantes. Uma outra marca desse período, pondera Schweitzer, é que o catolicismo francês também deu atenção à obra de Strauss. Esse fato marca a introdução do conhecimento da teologia crítica alemã no mundo intelectual das nações latinas.[347]

De acordo com Schweitzer, um exemplo claro da reação católica a Strauss é Edgar Quinet. Em sua obra, *Revue des deux mondes*, publicada em dezembro de 1838, ele dá um relato claro e acurado da influência da filosofia hegeliana sobre as idéias religiosas da Alemanha culta. Numa eloqüente conclusão, Quinet revela o perigo que ameaçava a Igreja da nação de Strauss e Hegel. Todavia, segundo Schweitzer, ele poderia ter prestado um melhor serviço aconselhando o Papa a editar, como contragolpe à obra descrente de Strauss, a vida de Jesus que tinha sido revelada à fé da beata Anna Katharina Emmerich. A maneira como ela refutava Strauss pode ser vista pelo fragmento *O amargo Sofrimento de Nosso Senhor Jesus Cristo*, editado por Brentano em 1834, onde até mesmo a idade de Jesus no dia de sua morte é dada com exatidão.[348]

Desejando fundamentar tal opinião, Schweitzer cita Hug. Johann Leonhard Hug nasceu em 1765, em Constance. Desde 1791, foi professor de teologia do Novo Testamento,

---

[345] Ibid., p. 128-129.
[346] Ibid., p. 129-130.
[347] Ibid., p. 132.
[348] Ibid., p. 132-133.

em Freiburg. Ali mesmo faleceu em 1846. Em suas aulas, Hug chamou a atenção para a exata concordância da topografia da história da paixão nas visões de Katharina com a descrição da localidade em Josefo. Para Schweitzer, se Hug tivesse conhecido toda a *Vida de Jesus* de Katharina, ele teria expressado sua admiração pelo modo como ela harmoniza João e os Sinópticos, pois a harmonia é realmente engenhosa e cuidadosamente planejada.[349]

Encerrando suas considerações sobre o primeiro problema, as questões correlatas a respeito de milagre e mito, Schweitzer declara:

> Por fim, no entanto, todos os esforços na teologia mediadora, do racionalismo e do sobrenaturalismo, nada podiam fazer para abalar a conclusão de Strauss de que era o fim do sobrenaturalismo como um fator a ser considerado no estudo histórico da Vida de Jesus, e que a teologia científica, em vez de retornar do racionalismo para o sobrenaturalismo, deveria mover-se diretamente em frente entre os dois e busca um novo caminho para si mesma.[350]

Ele continua:

> O método hegeliano havia provado ser a lógica da realidade. Com Strauss começa o período da visão não-miraculosa da Vida de Jesus; todas as outras visões esgotaram-se na luta contra ele, e em seguida abandonaram posição após posição sem esperarem para ser atacadas. (...) o sobrenaturalismo praticamente separou-se do estudo sério da história. Não é possível datar os estágios deste processo. Após o primeiro surto de excitação tudo parece seguir tão calmamente quanto antes; a única diferença é que a questão do milagre cai mais e mais para um segundo plano. No período moderno do estudo da Vida de Jesus, que começa em meados dos anos sessenta, ela já perdeu toda a importância.[351]

Schweitzer faz questão de ressaltar que isso não significa que o problema do milagre estivesse resolvido. Do ponto de vista histórico é realmente impossível resolvê-lo. Contudo, o que se ganhou é apenas que a exclusão do milagre da visão de história foi universalmente reconhecida como um princípio da crítica. Dessa forma, o milagre já não preocupa o historiador, seja positiva ou negativamente.[352]

O segundo problema causado pela controvérsia da obra de Strauss analisado por Schweitzer se refere à conexão entre o Cristo da fé e o Jesus da história. Schweitzer diz que, comparando com o problema do milagre, a questão sobre a explicação mítica da história ocupa um lugar inferior na controvérsia. Isso porque poucos compreenderam qual era realmente a intenção de Strauss. A impressão geral era que ele tinha dissolvido toda a vida de Jesus em mito. Um exemplo disso foram três sátiras que surgiram ridicularizando o método de Strauss. A

---

[349] Ibid., p. 132-134.
[350] Ibid., p. 135.
[351] Ibid., p. 135-136.
[352] Ibid., p. 136.

primeira mostra como, para a ciência histórica do futuro, a vida de Lutero se tornaria um mero mito. A segunda trata a vida de Napoleão de forma semelhante. Na terceira, o próprio Strauss torna-se um mito.[353]

De acordo com Schweitzer, o único autor que realmente encara o problema da maneira como ele foi levantado por Strauss é Wilke, em sua obra *Tradição e Mito*. Wilke reconhece que Strauss deu um impulso inestimável para a superação do racionalismo e do sobrenaturalismo, e para a rejeição da abortiva Teologia Mediadora. Segundo ele, havia chegado o tempo para um *misticismo racional*. Sem fazer concessões ao sobrenaturalismo e superando o racionalismo truculento da crítica kantiana, esse misticismo racional deveria preservar intocada a honestidade do velho racionalismo. Além disso, deveria ser permeado por uma concepção religiosa na qual há mais calor e mais sentimento de piedade. Tal misticismo racional também critica o "idealismo mítico" de Strauss porque nele a filosofia violenta a história e o Cristo histórico mantém sua importância apenas como um mero ideal. Assim sendo, Wilke propõe um novo exame das fontes para decidir sobre a extensão do elemento mítico.[354]

Para Wilke, o Evangelho de Mateus não pode ter sido obra de uma testemunha ocular. No Evangelho de Marcos, ele reconhece a vivacidade pictórica de muitas das descrições e supõe que ele remonta à tradição de Pedro. Quanto ao Evangelho de João, Wilke afirma que o autor também não é uma testemunha ocular. Ele recebeu a tradição, direta ou indiretamente, do apóstolo, entretanto, deu-lhe a forma dialética gnosticizante da teologia alexandrina. Então, Wilke defende a independência e originalidade dos Evangelhos individuais. Ou seja, nenhum dos evangelistas conhecia os escritos de qualquer um dos outros. Cada um produziu uma obra independente traçada de uma fonte separada. Schweitzer pontua que, na obra de Wilke, já se percebem indícios do fator "matemático" do problema sinóptico. Dois anos mais tarde, esse fator "matemático" seria utilizado de maneira convincente em favor do argumento literário para a prioridade de Marcos.[355]

Como naquele período a questão filosófica da relação entre o Jesus histórico e o Cristo ideal era mais interessante que a questão "mito ou história", Schweitzer destaca que Wilke decidiu esclarecer melhor a relação geral entre a filosofia hegeliana e a crítica teológica. Ele admite que a filosofia de Hegel é ambígua sobre esse assunto. Isto é, não está claro se o fato evangélico como tal, não isolado, mas junto com toda a série de manifestações da idéia (*Teo-antropia*) na história do mundo, é verdade, ou se a corporificação da idéia naquele simples fato é apenas uma fórmula usada pela consciência para formar seu conceito. Uma coisa é

---

[353] Ibid., p. 136-137.
[354] Ibid., p. 137-138.

certa: Hegel não era pessoalmente amigo da crítica histórica. Isso porque lhe desagradava ver as figuras históricas da antiguidade assaltadas por dúvidas críticas.

Após o esclarecimento de Wilke, Schweitzer abre um parêntese para relembrar o pensamento de Strauss sobre esse assunto. Ele afirma:

> Mas mesmo disposto a admitir que acrescentou ao edifício da filosofia de Hegel um anexo de crítica histórica, que dificilmente o mestre teria aprovado, Strauss está convencido de que é o único representante lógico da visão essencial de Hegel. "A questão que pode ser decidida, do ponto de vista da filosofia da religião, não é se a narrativa dos Evangelhos realmente aconteceu ou não, mas se, em vista da verdade de certos conceitos, ela necessariamente teria que ter acontecido. E a respeito disso, o que eu afirmo é que, do sistema geral da filosofia hegeliana, não é de forma nenhuma necessário que tal evento tenha que ter acontecido, mas que, do ponto de vista do sistema, a verdade dessa história, da qual o conceito realmente surgiu, é reduzida ao ponto da indiferença, e a tarefa de decidir sobre esse ponto pode tranqüilamente ser deixada para a crítica histórica.".[356]

Schweitzer encerra sua análise desse segundo problema sem uma conclusão clara, porém, acrescentando mais um ponto ao pensamento de Strauss:

> Strauss lembra-nos que, mesmo segundo Hegel, a crença em Jesus com Deus-feito-homem não é imediatamente apresentada com Seu surgimento no mundo dos sentidos, mas apenas depois de Sua morte e da remoção de sua presença sensível.[357]

O terceiro e último problema causado pela controvérsia da obra de Strauss analisado por Schweitzer se refere à relação entre os Sinópticos e o Evangelho de João. A respeito desse problema, Schweitzer diz que não houve resposta. O único dos críticos de Strauss que compreendeu o que estava em questão foi Hengstenberg. Wilhelm Hengstenberg nasceu em 1802, em Fröndenberg, no "condado" de Mark. Em 1826, tornou-se professor de teologia em Berlim e, em 1869, ali faleceu. Apenas ele percebeu que a última fortaleza da teologia crítica, o Evangelho de João, estava sendo sitiada por Strauss. O processo foi o seguinte: em primeiro lugar, a teologia crítica admite elementos míticos no Antigo Testamento; em segundo lugar, ela os admite no início e no final da história dos Evangelhos; e, em terceiro lugar, ela abandona os três primeiros Evangelhos e retém apenas o Quarto (especialmente Hase e Schleiermacher). Agora, Strauss coloca o Quarto Evangelho sob suspeita.[358]

Diante da percepção de Hengstenberg, Schweitzer considera duas atitudes: uma por parte dos teólogos mediadores e outra por parte de Ammon. Os teólogos mediadores

---

[355] Ibid., p. 138.
[356] Ibid., p. 140.
[357] Ibid., p. 140.
[358] Ibid., p. 140-141.

simplesmente ignoraram o problema que Strauss havia levantado. Eles continuaram tomando o Evangelho de João como moldura autêntica e ajustando nele as seções da narrativa sinóptica nos espaços que melhor se adequassem.[359]

Por outro lado, de acordo com Schweitzer, Ammon foi o único autor que, em certa medida, entra nas dificuldades do problema levantado por Strauss e percebido por Hengstenberg. Ele está plenamente consciente da diferença entre os Sinópticos e o Evangelho de João. Todavia, segundo Ammon, não basta ter consciência dessa diferença, é preciso encontrar uma solução, ainda que forçada, para ela. Essa solução implicaria em subordinar os dados cronologicamente indefinidos dos Sinópticos à narrativa ordenada do Evangelho de João. Isso porque entre os autores dos três primeiros Evangelhos apenas um foi ou poderia ter sido uma testemunha ocular.[360]

Deixando o problema da relação entre os Sinópticos e João um pouco de lado, Schweitzer afirma que, para a visão racionalista de Ammon, a obra de Jesus consistiu precisamente na transformação da idéia judaico-messiânica na concepção de um "Salvador do mundo". Aqui, Ammon utiliza sua filosofia kantiana. Tal visão serve especialmente para explicar-lhe a consciência da pré-existência reconhecida para o Jesus da narrativa joanina como sendo algo puramente humano. Logo, Jesus é, para si mesmo, uma idéia bíblica, com a qual ele se identificou.[361]

Já caminhando para suas considerações finais, Schweitzer diz que o apoio de Ammon à autenticidade do Evangelho de João não é, mesmo do ponto de vista puramente literário, tão irrestrito como no caso dos outros oponentes de Strauss. Em segundo plano permanece a hipótese de que o Quarto Evangelho é apenas uma re-elaboração do autêntico João, uma sugestão sobre a qual Ammon pode reclamar prioridade.[362]

Portanto, de acordo com Schweitzer, o primeiro estágio da discussão sobre a relação dos Sinópticos com o Evangelho de João passou sem resultados. A teologia mediadora continuou a manter suas posições sem se sentir incomodada. No que diz respeito ao próprio Strauss, na terceira edição de sua *Vida de Jesus*, ele insere adições e retratações em consideração às obras não críticas de Tholuck e Neander. Wilke, o único dos seus críticos de quem ele poderia ter aprendido algo, ele ignora. Segundo Schweitzer, o mais sério é que ele começou a hesitar em sua negação do caráter histórico do Quarto Evangelho, o próprio

---

[359] Ibid., p. 141.
[360] Ibid., p. 142.
[361] Ibid., p. 143.
[362] Ibid., p. 144.

fundamento de sua visão crítica. Contudo, na quarta edição ele se retratou de todas as suas concessões.[363]

Para Schweitzer, o principal equívoco de Strauss foi não ter tentado encontrar uma conexão proposital nos Sinópticos por meio da qual ele pudesse testar o plano do Evangelho de João. Ele simplesmente restaura sua forma anterior inalterada. Isso revela que, no ponto decisivo, ela foi incapaz de desenvolvimento. No ano em que Strauss preparava sua edição melhorada, lembra Schweitzer, Weisse lançou a hipótese de que Marcos seria o documento-base. Com isso ele levou a crítica além do ponto que Strauss nunca conseguiu ultrapassar. O fato que é esse último tinha verdadeira antipatia pela Hipótese Marcos.[364]

Schweitzer chega ao fim de suas considerações sobre os oponentes e defensores de Strauss com dois breves comentários. Primeiro, que foi uma pena que nesta controvérsia as sugestões altamente importantes sobre vários problemas históricos feitas acidentalmente no curso da obra de Strauss nunca tenham sido realmente discutidas. Segundo, que Strauss teve o mesmo destino de Reimarus, isto é, a ofensa causada pelo lado negativo de sua obra impediu que fossem percebidas as suas soluções positivas.[365]

4.4. As considerações de Schweitzer sobre a Hipótese Marcana

Depois de analisar as conseqüências da *Vida de Jesus* de Strauss sobre os seus contemporâneos, Schweitzer passa a analisar a Hipótese Marcana, que consiste na elaboração sobre a prioridade de Marcos por Weisse. *A História do Evangelho* de Weisse foi escrita por um filósofo que foi posto para fora da filosofia e forçado de volta à teologia.

Christian Hermann Weisse nasceu em 1801, em Leipzig. Em 1828, ele tornou-se professor extraordinário de filosofia na universidade de Leipzig. Sendo impedido de avançar na docência ordinária, em 1837, Weisse afastou-se do ensino acadêmico à preparação da obra citada acima. Em 1841, tendo-a completado, começou novamente como *Privat-Docent* em filosofia e, em 1845, tornou-se professor ordinário. Entretanto, de 1848 em diante Weisse lecionou também teologia. Sua obra sobre dogmática filosófica, ou filosofia do cristianismo também é muito conhecida. Em 1866, ele faleceu, de cólera.[366]

De acordo com Schweitzer, Weisse admirava Strauss e saudou sua *Vida de Jesus* como um passo adiante em direção à reconciliação entre religião e filosofia. Conseqüentemente, sua obra, assim como a de Strauss, conduz a uma exposição filosófica na

---

[363] Ibid., p. 144-145.
[364] Ibid., p. 146.
[365] Ibid., p. 146.
[366] Ibid., p. 147.

qual ele mostra como o Jesus da história torna-se o Cristo da fé. Segundo Schweitzer, Weisse é o sucessor direto de Strauss. Fora das limitações das fórmulas hegelianas, ele começa no ponto onde Strauss parou. Seu objetivo é descobrir, se possível, algum fio de conexão geral nas narrativas da tradição evangélica. Caso exista esse fio, ele poderia representar um elemento historicamente certo na vida de Jesus. Além disso, poderia servir como um melhor padrão pelo qual determinar a extensão do mito do que pode possivelmente ser encontrado na impressão subjetiva sobre a qual Strauss se apóia.[367]

Schweitzer estrutura sua análise da Hipótese Marcana em duas partes. Na primeira, ele apresenta três pilares da hipótese de Weisse. Na segunda, ele faz algumas considerações sobre sua obra. O primeiro pilar da hipótese de Weisse é o seguinte: a idéia de que o Evangelho de Marcos pode ser o mais antigo dos quatro, lhe ocorreu primeiramente durante o progresso de sua obra. Weisse observou que os detalhes gráficos de Marcos, que até então tinham sido vistos como uma tentativa de ornamentar uma narrativa interpretativa, eram muito insignificantes para terem sido inseridos com esse propósito. Assim, tornou-se claro para ele que permanecia apenas uma outra possibilidade: que sua ausência em Mateus e Lucas devia-se à omissão. Um exemplo disso é a descrição do primeiro dia do ministério de Jesus em Cafarnaum. A relação de Mateus com Marcos naquelas partes do Evangelho que são comuns a ambos é, com poucas exceções, geralmente a de um comentarista.[368]

De acordo com Schweitzer, o segundo pilar da hipótese de Weisse é o seguinte: o argumento decisivo para a prioridade de Marcos é, ainda mais do que seu detalhamento gráfico, a composição e o arranjo do todo. Weisse afirma que o Evangelho de Marcos demonstra ter surgido de discursos falados. Em si mesmos, esses discursos falados não eram ordenados ou conectados, mas desconexos e fragmentários. Em sua forma original, eles eram baseados em notas dos incidentes relatados por Pedro. Assim sendo, o evangelista foi guiado em sua obra por uma recordação clara do curso geral da vida de Jesus. Weisse também explica que, em Marcos, um estudo mais próximo revela que os comentários incidentais não separam e isolam as diferentes narrativas. Porém, eles tendem a uni-las umas às outras. Então, dessa união transparece uma história conexa, não uma série de episódios agrupados fortuitamente. Segundo Weisse, uma conexão desse tipo não é tão clara em Mateus e Lucas e é totalmente ausente em João.[369]

Para Schweitzer, o terceiro pilar da hipótese de Weisse é o seguinte: a simplicidade do plano de Marcos é um argumento para sua prioridade mais forte do que a mais elaborada

---

[367] Ibid., p. 147-148.
[368] Ibid., p. 148.

demonstração. Aprofundando um pouco mais, Schweitzer diz que o argumento de Weisse pela prioridade de Marcos funda-se basicamente sobre cinco proposições: 1) Em Mateus e Lucas encontram-se traços de um plano comum apenas nas partes que eles têm em comum com Marcos; 2) naquelas partes que os Sinópticos têm em comum, a "concordância" dos outros dois é mediada por Marcos; 3) naquelas seções que Mateus e Lucas têm, mas Marcos não tem, a concordância consiste na linguagem e nos incidentes, não na ordem. Logo, sua fonte comum, a "Logia" de Mateus, não contém nenhum tipo de tradição que dá uma ordem de narrativa diferente da de Marcos; 4) A divergência das frases entre Mateus e Lucas é, em geral, maior nas partes onde ambos se baseiam no documento "Logia" do que onde Marcos é sua fonte; 5) Mateus reproduz o documento "Logia" mais fielmente do que Lucas, contudo, seu Evangelho parece ser de origem mais tardia. Schweitzer destaca que esse argumento histórico pela prioridade de Marcos foi confirmado um ano depois pela obra de Wilke, intitulada *O primeiro dos Evangelhos*. Tal obra aborda o problema mais pelo lado literário e fornece a confirmação matemática da hipótese.[370]

De acordo com Schweitzer, no que tange ao Evangelho de João, Weisse compartilha plenamente a visão negativa de Strauss. De forma semelhante, a impossibilidade de que o Jesus histórico tenha pregado a doutrina do Cristo joanino é tão clara para Weisse como o é para Strauss. Segundo Weisse, para a imagem de Cristo nos Evangelhos Sinópticos, a mente dos discípulos que o descrevem é um meio neutro. Entretanto, para a imagem de Cristo no Evangelho de João, a mente dos discípulos que o descrevem é um fator que contribuiu para a produção da imagem. Portanto, para Weisse, o que importa para o estudo histórico da vida de Jesus é simplesmente que o Quarto Evangelho deveria ser descartado. Além disso, os discursos, apesar de sua autoridade apostólica, não são históricos. Conseqüentemente, eles não precisam ser levados em conta ao descrever o sistema de pensamento de Jesus.[371]

Schweitzer pontua que a hipótese levantada na mesma época por Alexander Schweitzer, com a intenção de salvar a autenticidade do Evangelho de João, não faz nenhuma contribuição real à questão. Alexander Schweitzer nasceu em 1808, em Murten. Em 1835, ele foi indicado professor de teologia pastoral em Zurique. Ali continuou até a sua morte, em 1888. Alexander Schweitzer permaneceu leal às idéias de seu mestre Schleiermacher, ainda que lidando com elas com certa liberdade. A leitura dos fatos que foram seu ponto de partida é

---

[369] Ibid., p. 149.
[370] Ibid., p. 150.
[371] Ibid., p. 151-154.

quase o oposto exato daquela de Weisse. Isso porque ele não toma os discursos, mas certas partes da narrativa como sendo joaninas.[372]

Dando um passo adiante, Schweitzer declara que Weisse está longe de ter usado Marcos irrestritamente como fonte histórica. Muito pelo contrário, ele diz claramente que o quadro que esse Evangelho dá de Jesus é traçado por um imaginativo discípulo da fé. Além disso, ele é preenchido pela glória de seu assunto e, às vezes, o entusiasmo do evangelista é mais forte do que seu julgamento. De acordo com Weisse, mesmo em Marcos a tendência mitopoética já está agindo ativamente. Assim, a tarefa da crítica histórica é explicar como tais mitos podem ter sido aceitos por um narrador que está tão perto dos fatos como está Marcos.[373]

No que se refere aos milagres, segundo Schweitzer, Weisse faz uma distinção entre milagres *não genuínos* e *genuínos*. Ele inclui a alimentação da multidão entre os milagres não genuínos e afirma que ela clama por uma explicação. Sua força histórica está no fato de estar firmemente entranhada com o contexto anterior e posterior (isso se aplica a ambas as narrativas de Marcos). Assim sendo, é impossível ver a história como puro mito, como Strauss propõe fazer. Porém, é necessário demonstrar como, vinda de algum incidente pertencente a tal contexto, ela assumiu a presente forma literária. A explicação de Weisse é a seguinte: O dito autêntico sobre o fermento dos fariseus, que em Marcos 8:14-15 está conectado com os dois milagres da alimentação das multidões, dá base à suposição de que eles se baseiam num discurso parabólico repetido em duas ocasiões nas quais Jesus falou, talvez com alusão ao maná, de um alimento miraculoso dado através dele. Mais tarde, a tradição transformou esses discursos em distribuições reais e milagrosas de alimento. Para Schweitzer, fica claro que Weisse tenta substituir a concepção "não histórica" de mito de Strauss por uma concepção diferente, que em cada caso tenta descobrir uma causa histórica suficiente. Essa mesma concepção é aplicada aos milagres no batismo de Jesus, à transfiguração e à ressurreição.[374]

Como fora dito anteriormente, a segunda parte da análise de Schweitzer sobre a Hipótese Marcana é caracterizada por suas considerações acerca da obra de Weisse. Ele se concentra, principalmente, nos avanços proporcionados por esse em comparação com Strauss, seu antecessor. Schweitzer diz:

> A concepção de mito de Strauss, que não conseguiu fazer nenhum ponto de conexão com a história, não forneceu nenhuma escapatória para o dilema oferecido pelas visões racionalista e sobrenaturalista da ressurreição. Weisse preparou uma nova base histórica para a solução. Ele foi o primeiro a lidar com o problema de um ponto de vista que combinava considerações históricas e psicológicas, e ele está plenamente consciente da novidade e das

[372] Ibid., p. 154-155.
[373] Ibid., p. 155-156.
[374] Ibid., p. 156-158.

> conseqüências de longo alcance de sua tentativa. A ciência teológica não o ultrapassou por sessenta anos. (...) Sua discussão da questão é, tanto do ponto de vista religioso quanto do histórico, o tratamento mais satisfatório que conhecemos.[375]

Schweitzer, todavia, afirma que a psicologia de Weisse requer apenas uma correção: a inserção nela da premissa escatológica. Em geral, a avaliação de Schweitzer é positiva e sutil. De acordo com ele:

> Não é apenas a mistura de mito, mas todo o caráter da representação de Marcos, que nos impede de usá-lo sem reservas como uma fonte para a vida de Jesus. O inventor da hipótese Marcos nunca se cansa de repetir que mesmo no Segundo Evangelho é apenas o esboço básico da vida de Jesus, não o modo como as várias seções são agrupadas, que é histórico. Ele não se atreve, por isso, a escrever uma Vida de Jesus, mas começa com um "Esboço Geral da História Evangélica" no qual ele dá os contornos básicos da Vida de Jesus segundo Marcos, e então prossegue expondo os incidentes e discursos em cada um dos Evangelhos na ordem em que ocorrem. Ele evita a professadamente interpretação histórica do detalhe. (...) Weisse está livre desses refinamentos excessivos.[376]

Segundo Schweitzer, Weisse não admite que alguma falha tenha ocorrido na obra de Jesus e que a morte tenha vindo sobre ele de fora, como uma necessidade inevitável. Ele também não pode encarar a idéia do sofrimento como sendo forçado sobre Jesus por eventos externos. Então, para Weisse, Jesus não foi movido por nenhuma circunstância externa quando ele saiu para Jerusalém para lá morrer. Tal atitude se deu única e exclusivamente em obediência a uma necessidade superior supra-racional.[377]

Com relação à duração do ministério de Jesus, Schweitzer diz que Weisse discorda do resultado da exegese mais tardia. De acordo com ela, o fato de Marcos não mencionar ocorrência de viagens de Páscoa durante o ministério público de Jesus levaria a crer que tal ministério começou depois de uma Páscoa e encerrou-se com a seguinte. Ou seja, uma duração inferior a um ano completo. Contudo, Weisse pensa que é impossível compreender o sucesso do ensinamento de Jesus a menos que se assuma um ministério de vários anos, possivelmente, mais de três. Quanto à missão dos doze, ele pondera que o registro também é, por motivo de probabilidade intrínseca, explicado de modo que não está de acordo com o sentido puro das palavras. Segundo Weisse é mais natural supor que Jesus apenas enviou dois de cada vez, mantendo os outros ao seu redor. Schweitzer enfatiza que essas duas são as únicas liberdades sérias que Weisse toma em relação às afirmações de Marcos.[378]

---

[375] Ibid., p. 158.
[376] Ibid., p. 158-159.
[377] Ibid., p. 160.
[378] Ibid., p. 161.

Em se tratando de consciência messiânica, Schweitzer afirma que, para Weisse, o batismo parece ter marcado a concretização dos pensamentos de Jesus acerca de si mesmo como sendo o Messias. Entretanto, isso não significa que ele não tenha tido tais pensamentos antes. Além disso, Weisse propõe um período, entre o batismo e o início do ministério de Jesus, durante o qual ele descartou as idéias messiânicas do judaísmo e apegou-se a uma concepção espiritual de messianidade. Quando Jesus começou a ensinar, seu desenvolvimento já estava terminado, mas ele não permitiu que o povo percebesse que ele via a si mesmo como Messias até sua entrada triunfal em Jerusalém. Apesar de todas essas nuances, Schweitzer ressalta que, assim como Strauss, Weisse reconhece que a auto-designação "Filho do Homem" é a chave para a explicação da consciência messiânica de Jesus. Porém ele não assumiu o seu significado do Antigo Testamento, antes, quis que ela tivesse algo de misterioso, algo que levasse os seus ouvintes a refletir sobre o seu significado. [379]

Diante dessa interpretação de Weisse, Schweitzer diz:

> Weisse, portanto, rejeita apaixonadamente qualquer sugestão, por mais modesta que seja, de que a auto-designação de Jesus, Filho do Homem, implique em qualquer medida a aceitação do sistema de idéias apocalíptico judaico. (...) A verdadeira missão da crítica é, segundo Weisse, mostrar que Jesus não tinha parte naqueles fantásticos erros que lhe são falsamente atribuídos quando é dada uma interpretação judaica literal se Seus grandes ditos sobre o futuro do Filho do Homem, e remover todos os obstáculos que parecem ter até então impedido o reconhecimento do caráter novo e do significado especial da expressão, Filho do Homem, na boca d'Aquele que, por sua própria vontade, aplicou este nome a si mesmo.[380]

Schweitzer declara que essa decisão fundamental determina o restante das opiniões de Weisse. Dentre elas, se encontram as seguintes: Jesus não pode ter compartilhado do particularismo judaico; ele não considerava a Lei como vinculante; ele, distinta e repetidamente, expressou a convicção de que sua doutrina era destinada a todo mundo; ele não falou a seus discípulos sobre a sua ressurreição, sua ascensão e sua Parusia como três atos distintos, já que o evento para o qual ele olhava não era idêntico a nenhum dos três, todavia, era composto por todos eles. De acordo com Weisse, a única conclusão certa é a de que Jesus falava do futuro de sua obra e seu ensinamento de uma forma que implicava na consciência de uma influência a ser continuada após sua morte.[381]

Schweitzer conclui sua análise da Hipótese Marcana com duas significativas afirmações e um breve comentário. A primeira afirmação é: em sua determinada oposição ao reconhecimento da escatologia na primeira *Vida de Jesus* de Strauss, Weisse estabelece as

---

[379] Ibid., p. 161-163.
[380] Ibid., p. 163-164.

linhas a serem seguidas pelas vidas de Jesus “liberais” dos anos sessenta e seguintes. Como uma conseqüência da primeira, a segunda afirmação é: a única obra que foi uma continuação consciente da obra de Strauss tomou um caminho errado. Apesar da sua justa apreciação do caráter das fontes, foi desviada pela idéia equivocada da “originalidade” de Jesus. Somente após um longo desvio o estudo da escatologia encontrou o caminho certo novamente. Nos anos seguintes, toda luta sobre esse assunto nada mais será do que uma eliminação gradual das idéias de Weisse. Logo, foi apenas com Johannes Weiss que a teologia escapou da influência de Christian Hermann Weisse.[382]

4.5. As considerações de Schweitzer sobre Bruno Bauer e a primeira vida de Jesus cética

Depois de analisar a Hipótese Marcana, Schweitzer passa a analisar a primeira vida de Jesus cética, de Bruno Bauer. Aqui se encontra a explicação puramente literária de Marcos. O Cristo da história do Evangelho passa a ser visto como produto da imaginação da Igreja primitiva e a sua existência é negada.

Bruno Bauer nasceu em 1809, em Eisenberg, no ducado de Sachsen-Altenburg. Na filosofia, ele esteve primeiramente associado à direita hegeliana. Como Strauss, Bauer recebeu um forte impulso de Vatke. Entre 1835 e 1836, ele resenhou a vida de Jesus de Strauss e, em 1838, ele escreveu uma *Crítica da História do Apocalipse*. Quatro anos antes, Bauer tornara-se *Privat-Docent*, em Berlim. Contudo, em 1839, ele mudou-se para Bonn. Sua estada ali não durou mais que três anos. Ele foi obrigado a deixar de lecionar e retirou-se para Rixdorf, perto de Berlim. Muito triste pela forma como saíra de Bonn, em 1843, Bauer escreveu uma obra intitulada *Cristianismo Exposto* e voltou sua atenção para a história secular. Por volta de 1850, ele retornou aos assuntos teológicos, entretanto, sem exercer qualquer influência. Em 1882 faleceu esse homem de caráter puro, modesto e altivo.[383]

Segundo Schweitzer, ao abordar a investigação da história do Evangelho, Bauer poderia optar pelo método histórico[384] ou pelo método literário[385]. Ele optou pelo método literário. Tomando primeiro o Evangelho de João, sua tarefa era encontrar a solução literária do problema da vida de Jesus. Nessa empreitada, Bauer foi especialmente atraído por Filo. Portanto, em João, aluno de Filo, não se deve procurar história, mas arte. Para Bauer, o

---

[381] Ibid., p. 164.
[382] Ibid., p. 164-165.
[383] Ibid., p. 167-168.
[384] O método histórico toma como ponto de partida a concepção messiânica judaica e trata de responder à questão de como a idéia profética intuitiva do Messias tornou-se uma concepção reflexiva fixa.
[385] O método literário começa pelo lado oposto da questão, do fim e não do começo da história do Evangelho.

Evangelho de João é uma obra de arte. Schweitzer destaca que essa foi a primeira vez que alguém percebeu esse fato. Dessa maneira, Bauer, um artista, mostra que a profundidade da visão religiosa e intelectual do Quarto Evangelho é arte cristã. Porém, em Bauer, o esteta é também um crítico.[386]

De acordo com Schweitzer, em sua obra *Crítica da História do Evangelho de João*, Bauer trata apenas do Quarto Evangelho. Os Sinópticos são abordados somente de forma incidental. Bauer interrompe o curso dessa obra no começo da história da paixão. Isso porque, nesse ponto, seria necessário introduzir os paralelos com os Sinópticos.[387]

Schweitzer pontua que, tendo como referência a composição do Quarto Evangelho, Bauer introduz uma pergunta chave: se no Evangelho de João não há uma partícula, por menor que seja, que não tenha sido afetada pela reflexão criativa do autor, como ficará no caso dos Sinópticos? Essa pergunta introduz a possibilidade de os Sinópticos, assim como João, terem sido escritos com base em uma reflexão criativa de seus autores. Todavia, no lugar de uma diferença de tipo, Bauer encontra uma diferença de grau. O seu pensamento acerca desse assunto é desenvolvido na obra *Crítica da História do Evangelho dos Sinópticos*. Depois de Strauss, Weisse e Wilke, Bauer considerava a discussão em torno da Hipótese Marcos consolidada. Contudo, seu rumo sobre a história de Jesus ainda teria que ser determinado. Conseqüentemente, o pensamento de Bauer tomou a seguinte direção: uma vez que a crítica do Evangelho de João conduz ao reconhecimento que um Evangelho pode ter uma origem puramente literária, Marcos também pode ter uma origem puramente literária.[388]

Schweitzer segue ponderando que, segundo Weisse e Wilke, a Hipótese Marcos não havia implicado nesse resultado. Ambos sustentavam que Mateus e Lucas utilizaram uma coleção “Logia”, e também deviam parte de seu material suplementar ao uso livre de uma tradição flutuante. Entretanto, Bauer pensava que a afirmação de Papias sobre a coleção de “Logia” poderia não ter valor. Se isso pudesse ser demonstrado pelos dados literários, Mateus e Lucas seriam meramente expansões literárias de Marcos e, assim como ele, puras invenções literárias. Objetivando exemplificar tal pensamento, Bauer recorre aos fenômenos das histórias da natividade. Se essas fossem derivadas da tradição, elas não poderiam diferir tanto entre si como ocorre. Assim, as histórias da infância não são versões literárias de uma tradição, mas invenções literárias.[389]

---

[386] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 168-169.
[387] Ibid., p. 169-170.
[388] Ibid., p. 170-171.
[389] Ibid., p. 171.

Schweitzer afirma que, para Bauer, o material narrativo que se encontra em Mateus e Lucas, adicional ao de Marcos, não consiste em material tradicional oral ou escrito, porém, em um desenvolvimento literário de certas idéias e sugestões encontradas no primeiro autor. Assim sendo, Lucas forma o estágio de transição entre Marcos e Mateus. Agora, a Hipótese Marcos toma a seguinte forma: o conhecimento da história do Evangelho não se apóia em qualquer base de tradição, todavia, apenas em três obras literárias. Duas dessas não são independentes, sendo meramente expansões da primeira. A terceira, Mateus, é também dependente da segunda. Então, não existe uma tradição da história do Evangelho, apenas uma fonte literária.[390]

De acordo com Schweitzer, aqui Bauer lança uma segunda pergunta chave: se for assim, quem pode assegurar que essa história do Evangelho já era um assunto de conhecimento geral antes de ser fixada por escrito, e que não tenha sido primeiramente conhecida já numa forma literária? Ele propõe que um homem teria criado de idéias gerais a tradição histórica definida nas quais essas idéias estão incorporadas. Logo, a "Concepção reflexiva do Messias" não foi tomada pronta do judaísmo. Esse dogma surgiu primeiramente na comunidade cristã, ou melhor, o momento em que ela nasceu foi o mesmo em que a comunidade cristã teve seu nascimento.[391]

Portanto, Schweitzer conclui:

> Enquanto no final da primeira obra de Bauer parecia que ele tomava apenas o Evangelho de João como sendo uma criação literária, aqui o mesmo é dito do Evangelho original. A única diferença é que encontramos uma reflexão mais primitiva nos Sinópticos, e mais elaborada na representação dada pelo Quarto Evangelho; o primeiro é de caráter mais prático, o último mais dogmático.[392]

Apesar disso, Schweitzer ressalta que, no início de sua investigação, Bauer não diz que o primeiro evangelista inventou a história do Evangelho e a personalidade de Jesus. Foi somente no decorrer dessa investigação que sua opinião tornou-se mais radical. Inicialmente, seu propósito era apenas continuar a obra de Strauss. Contudo, segundo Bauer, o conceito de mito e lenda de Strauss é muito vago. Conseqüentemente, no lugar do mito, Bauer coloca "reflexão". Ele pensa que a vida que pulsa na história do Evangelho é demasiado vigorosa para ser explicada como criada por uma lenda. Ela é "experiência" real, só que não experiência de Jesus, entretanto, da Igreja. A representação dessa experiência da Igreja na vida de uma pessoa não é obra de várias pessoas, mas de um único autor. Para Bauer, é exatamente nesse duplo aspecto (como composição de um homem, corporificação da experiência de muitos) que

---

[390] Ibid., p. 171-172.
[391] Ibid., p. 172-174.

a história do Evangelho deve ser encarada. Como arte religiosa, ela contém uma verdade profunda. Assim, quando encarada desse ponto de vista, as dificuldades que se encontram na tentativa de concebê-la como real imediatamente desaparecem.[393]

Schweitzer afirma também que, de acordo com Bauer, é necessário tomar como ponto de partida a crença na morte e ressurreição de Jesus. Tudo o mais se liga a isso como a seu centro. Por exemplo: 1) a história da tentação incorpora uma experiência da Igreja primitiva. Essa narrativa representa seus conflitos íntimos sob a forma de um conflito do Redentor; 2) a missão dos doze, como ocorrência histórica, é inconcebível. Esse discurso se refere às lutas da Igreja com o mundo e o sofrimento que ela deve suportar; 3) as parábolas apresentam dificuldades nada menores. Elas não tornam as coisas claras, antes, têm o intuito de exercitar a inteligência dos discípulos. Assim sendo, segundo Bauer, muitos dos discursos são meros feixes de ditos heterogêneos. Isto é, os discursos de Jesus não avançam de um ponto para outro pelo desenvolvimento lógico de uma idéia. Além disso, os pensamentos são meramente enfileirados um após o outro. A única conexão deve-se a um tipo de molde convencional no qual o discurso é fundido.[394]

Para Schweitzer, aqui o método de Bauer se estanca. O motivo é apresentado em forma de pergunta: partindo do pressuposto que Marcos é uma unidade artística, produto de uma única mente, como explicar que, além de outras duplicações menos importantes, ele contenha dois registros da alimentação da multidão? Essa pergunta é apresentada por Schweitzer apenas como um recurso literário cujo objetivo é apresentar uma falha significativa no pensamento de Bauer. De acordo com Schweitzer, para responder a essa pergunta, Bauer conta com a ajuda de Wilke. Wilke distingue o Evangelho de Marcos de um *Ur-Markus*[395] e atribui essas duplicações a uma interpolação posterior. Porém, tal distinção tem uma séria implicação. Schweitzer a sintetiza da seguinte maneira:

> Assim que Bauer admite que a unidade artística de Marcos, sobre a qual ele deposita tanta importância, foi maculada, ele não pode manter sua posição exceto fechando os olhos para o fato de que só pode ser o caso de incorporação de fragmentos da tradição, não de invenção de um imitador. Mas se ele admite uma vez a presença de material tradicional, toda a sua teoria do primeiro evangelista como criador do Evangelho cai por terra.[396]

---

[392] Ibid., p. 175.
[393] Ibid., p. 175-176.
[394] Ibid., p. 176-179.
[395] Schweitzer mantém o termo alemão que se naturalizou na crítica sinóptica como a designação de um Evangelho primário proposto que estaria por trás do Marcos canônico. Seria um “Proto-Marcos”.
[396] SCHWEITZER, Op.cit., p. 179.

Todavia, Schweitzer diz que Bauer continua a pensar em Marcos como uma obra de arte, na qual a interpolação nada altera. Ele faz questão de discutir, por exemplo, as passagens em que Jesus proíbe as pessoas que curou de falar sobre sua cura. Segundo Bauer, essas passagens não podem ser históricas, uma vez que muitas curas relatadas aconteceram na presença de uma grande multidão. Então, essa proibição deve ser derivada do evangelista. Bauer também afirma que o modo pelo qual Jesus torna conhecida sua messianidade é baseado em outra teoria do evangelista original. Isso porque a ordem de Marcos não pode fornecer nenhuma informação sobre a cronologia da vida de Jesus. Esse Evangelho não é uma crônica. Com relação a ele, não se pode afirmar nem mesmo que haja uma lógica deliberada no modo como as seções são conectadas. Contudo, um princípio fundamental de arranjo vem à tona: foi apenas em Cesaréia de Filipe, no período final de sua vida, que Jesus se fez conhecer como Messias. Ele não era anteriormente tomado como tal seja por seus discípulos ou pelo povo. Logo, como se percebe, Bauer considera que o curso implícito dos eventos é determinado pela arte, não pela história.[397]

Schweitzer segue sua análise enfatizando a compreensão de Bauer acerca da relação entre os milagres e a messianidade de Jesus. Para Bauer, Jesus só podia ser tomado como o Messias em conseqüência da realização de milagres. Entretanto, ele só começou a realizar milagres quando, na fé da Igreja primitiva, ele ergueu-se dentre os mortos como Messias. Portanto, os fatos de que ele ergueu-se como Messias e que ele fez milagres são um e o mesmo fato. Mas, a concepção e a representação de Marcos para esse assunto transportou para o passado o desenvolvimento posterior pelo qual finalmente nasceu uma comunidade cristã para a qual Jesus tornara-se o Messias. Conseqüentemente, o instinto artístico de Marcos o leva a desenvolver a origem da fé gradualmente.[398]

De acordo com Schweitzer, Bauer foi um pioneiro em dois sentidos. Ele foi o primeiro a dar a prova real, por evidência interna, da prioridade de Marcos. Essa prova real foi dada por meio da comparação entre a narrativa de Marcos e as narrativas dos demais Sinópticos acerca da messianidade de Jesus. Segundo Bauer, o incidente em Cesaréia de Filipe, narrado por Marcos, é o fato central da história evangélica. A partir dele é possível agrupar e criticar as outras afirmações do Evangelho. Foi exatamente isso que ele fez. Sua conclusão foi a seguinte: a narrativa do incidente em Cesaréia de Filipe, narrado por Marcos, é anterior às narrativas encontradas nos demais Sinópticos acerca da messianidade de Jesus. Por isso, ela deve ser a versão original. Bauer também foi o primeiro a descobrir a dificuldade

[397] Ibid., p. 180-181.
[398] Ibid., p. 181.

envolvida na concepção de milagre como prova da messianidade de Jesus. Para ele, a única inferência a ser tirada da representação de Marcos é que milagres não estão entre as marcas características do Messias. Foi somente mais tarde, na comunidade cristã, que essa conexão entre milagres e messianidade foi estabelecida. Ou seja, foi apenas na Igreja primitiva que o Jesus milagreiro se transformou em Jesus Messias. Na opinião de Schweitzer, quando Bauer expôs a impossibilidade histórica e literária de Jesus ser saudado pelo povo como Messias, ele deveria ter prosseguido e concluído que Jesus, em Marcos, não fez uma entrada messiânica em Jerusalém.[399]

Caminhando para a conclusão, Schweitzer diz que foi um feito notável por parte de Bauer ter exposto claramente as dificuldades históricas da vida de Jesus.[400] Segundo Bauer, o quarto evangelista traiu o segredo de Marcos, qual seja, que ele também pode ser explicado por meios puramente literários. Porém, logo no início de sua síntese da análise de Bauer, Schweitzer se vê obrigado a abrir um grande parêntese. Nesse ponto, ele deixa claro que Bauer odeia os teólogos e o cristianismo. Na opinião de Bauer, o cristianismo expressa uma verdade de forma errada. Ele é uma religião que se petrificou numa forma transicional. Assim, nessa forma petrificada, ela mantém prisioneiras todas as forças da religião. Para Bauer, a religião é a vitória do ego auto-consciente sobre o mundo. Todavia, antes que as condições necessárias para a religião universal estejam presentes é necessário ocorrer duas coisas: o ego perceber a si mesmo em sua antítese com o mundo como um todo; e, assim sendo, ele não se contentar em desempenhar o papel de mero “cavalheiro andante” no drama mundial, contudo, encarar o mundo com independência e reserva. De acordo com Bauer, o cristianismo nasceu das idéias de vitória sobre o mundo pela alienação do mundo. Entretanto, ele não foi a verdadeira vitória sobre o mundo, pois permaneceu no estágio de violenta oposição ao mesmo.[401]

Segundo Schweitzer, a compreensão de Bauer acerca do cristianismo afeta completamente a sua compreensão acerca do milagre e do retrato de Jesus como traçado nos Evangelhos. Bauer afirma que ambos são símbolos apropriados dessa falsa vitória sobre o mundo. Para ele, o Cristo da história do Evangelho, pensado como uma figura realmente histórica, seria uma figura perante a qual a humanidade tremeria, uma figura que só poderia inspirar espanto e terror. Em contrapartida, o Jesus histórico, se ele realmente existiu, só poderia ser um que reconciliou em sua própria consciência a antítese que obcecava a mente judaica, a separação entre Deus e o homem. De acordo com Bauer, o encanto maligno do ego

---

[399] Ibid., p. 182-183.

[400] Aqui, dentre outros exemplos, Schweitzer afirma que, de acordo com Bauer, os discursos escatológicos não são história. Eles são uma mera expansão daquelas explicações sobre os sofrimentos da Igreja, nos mesmos moldes da narrativa da missão dos doze.

auto-alienado é quebrado no momento em que alguém prova ao senso religioso da humanidade que o Jesus Cristo dos Evangelhos é sua criação, e deixa de existir assim que isso é reconhecido. A formação da Igreja e o surgimento da idéia de que o Jesus dos Evangelhos é o Messias não são duas coisas diferentes. Elas são uma e a mesma coisa, coincidem e se sincronizam. Mas, a idéia foi apenas a concepção imaginativa da Igreja, o primeiro movimento de sua vida e a expressão religiosa de sua experiência.[402]

Schweitzer diz que Bauer vai ainda mais além. Segundo ele, a questão que tanto agitou a mente dos homens, isto é, se Jesus foi o Cristo histórico (Messias), é respondida de forma que tudo o que é o Cristo histórico, tudo o que é dito dele, tudo o que se sabe sobre ele, pertence ao mundo da imaginação da comunidade cristã e nada tem a ver com qualquer homem que pertença ao mundo real. Agora, para Bauer, o mundo está livre e maduro para uma religião mais elevada na qual o ego superará a natureza, não pela auto-alienação, porém, por penetrá-la e enobrecê-la. Então Schweitzer afirma:

> A tarefa que Bauer se propôs no início de sua crítica da história do Evangelho, tornou-se, antes que terminasse, em algo diferente. Quando começou, ele pensava em salvar a honra de Jesus e restaurar Sua pessoa do estado de inanição à qual os apologistas a reduziram, e esperava, ao fornecer uma prova de que o Jesus histórico não poderia ter sido o Jesus Cristo dos Evangelhos, trazê-Lo para uma relação viva com a história. Esta tarefa, no entanto, foi relegada em favor de uma ainda maior de libertar o mundo do ídolo judaico-romano, Jesus o Messias, e ao realizar esta empreitada a tese de que Jesus Cristo é um produto da imaginação da Igreja primitiva é formulada de tal forma que a existência de um Jesus histórico torna-se problemática, ou, de qualquer forma, até indiferente.[403]

Schweitzer continua:

> No final do seu estudo dos Evangelhos, Bauer está inclinado a fazer com que a questão da eventual existência de um Jesus histórico dependa do resultado de uma próxima investigação que ele se propõe fazer nas epístolas paulinas. Foi apenas dez anos mais tarde (1850-1851) que ele completou esta tarefa, e aplicou o resultado em sua nova edição da "Crítica da História dos Evangelhos." O resultado é negativo: nunca houve qualquer Jesus histórico. (...) A transferência das epístolas para o segundo século é efetuada de forma tão arbitrária que refuta a si mesma. Entretanto, esta obra afirma ser apenas um estudo preliminar para uma maior na qual a nova teoria seria completamente elaborada. Esta não surgiu antes de 1877; intitulava-se "Cristo e os Césares; Como o Cristianismo Originou-se da Civilização Greco-Romana". A base histórica para esta teoria, que ele aqui oferece, é ainda mais insatisfatória do que a sugerida na obra preliminar sobre as epístolas paulinas. Não há mais a menor pretensão de seguir um método histórico, a coisa toda se desenvolve como um retrato imaginário da vida de Sêneca.[404]

---

[401] Ibid., p. 185-186.
[402] Ibid., p. 186-189.
[403] Ibid., p. 189.
[404] Ibid., p. 190.

Schweitzer diz que, de acordo com Bauer, o Evangelho nada mais é do que o estoicismo desenvolvido mais idéias neoplatônicas. Uma vez que tudo isso foi anexado ao judaísmo, o resultado é o cristianismo. Todavia, Schweitzer pondera que, no surgimento dessa última obra, Bauer já tinha sido esquecido pela maioria dos teólogos.

Schweitzer conclui sua análise de Bruno Bauer e da primeira vida de Jesus cética com quatro considerações: 1) apesar de suas duas infelicidades (aparecer em uma época tão próxima a Strauss e derrubar com sua poderosa crítica a hipótese que atribuía valor histórico real a Marcos), foi um equívoco enterrar junto com o Bauer do segundo período também o Bauer do primeiro período; 2) o único crítico com quem Bauer pode ser comparado é Reimarus, pois ambos exerceram uma influência terrificante e incapacitante sobre o seu tempo[405]; 3) a *Crítica da História do Evangelho* de Bauer vale uma dúzia de vidas de Jesus, pois ela é a mais hábil e mais completa coleção das dificuldades da vida de Jesus que se pode encontrar[406]; 4) Além de Bauer, ninguém mais tinha percebido com a mesma perfeição a idéia de que o cristianismo primitivo e o cristianismo inicial não eram meramente o resultado direto da pregação de Jesus, nem meramente um ensinamento posto em prática. Contudo, eles eram muito mais, já que à experiência da qual Jesus foi objeto juntava-se a experiência da "alma do mundo" numa época em que seu corpo, a humanidade sob o Império Romano, estava nas garras da morte. Com essas quatro considerações Schweitzer conclui mais uma parte de sua obra.[407]

4.6. As considerações de Schweitzer sobre as outras imaginativas vidas de Jesus

Depois de analisar Bruno Bauer e a primeira vida de Jesus cética, Schweitzer passa a analisar outras imaginativas vidas de Jesus. Essas vidas de Jesus combinam crítica com ficção. Embora Schweitzer comece pela obra de Hennell, sua análise se concentra nas obras de três pessoas: Gfrörer, Ghillany e Noack. Ela está estruturada da seguinte maneira: um breve

---

[405] Schweitzer afirma que ninguém foi tão consciente como Reimarus e Bauer da extrema complexidade do problema oferecido pela vida de Jesus. Em vista desta complexidade, eles sentiram-se compelidos a buscar uma solução fora dos limites da história verificável. Reimarus encontrou a base da história de Jesus numa impostura delicada por parte dos discípulos. Bauer encontrou a base da história de Jesus postulando um evangelista original que inventou a história.

[406] Schweitzer diz que os contemporâneos de Bauer não podiam suspeitar que a anormalidade de suas soluções era devida à intensidade com que ele percebia os problemas como problemas, e que ele tinha se tornado cego para a história por examiná-la muito microscopicamente.

[407] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 192-193.

comentário sobre a obra de Hennell; considerações sobre a obra de Gfrörer; considerações sobre a obra de Ghillany; e considerações sobre a obra de Noack.

Charles Christian Hennell era um comerciante em Londres. Entretanto, por dois anos, ele retirou-se de suas atividades comerciais com o intuito de realizar os estudos preparatórios para sua vida de Jesus, intitulada *Uma Pesquisa Sobre a Origem do Cristianismo*. Segundo Schweitzer, essa obra de Hennell não é nada mais do que a *História não Miraculosa do Grande Profeta de Nazaré*, de Venturini, enfeitada com uma fantástica parafernália de conhecimento. Schweitzer afirma que as *Importantes Revelações Sobre a Forma da Morte de Jesus* e as *Revelações Históricas Sobre as Reais Circunstâncias do Nascimento e da Juventude de Jesus* também são "transportadas" sem grande habilidade daquele clássico romance de Venturini. Mas isso não impediu que elas causassem alguma sensação quando surgiram. O Jesus de Hennell foi o filho de um membro da Ordem dos Essênios. Enquanto criança, ele foi observado pela Ordem e preparado para sua futura missão. Logo, ele entrou para seu ministério público como ferramenta dos Essênios, que após sua crucificação retiraram-no da cruz e o ressuscitaram.[408]

Ainda destacando a dependência de Hennell em relação a Venturini, Schweitzer diz:

> Estas "Revelações" preservaram apenas as características mais externas da representação de Venturini. Sua Vida de Jesus era mais do que um mero romance, era uma solução imaginativa para o problema que ele tinha percebido intuitivamente. Ela pode ser encarada como precursora da crítica racionalista. Os problemas que Venturini percebeu intuitivamente não foram solucionados nem pelos racionalistas, por Strauss ou por Weisse.[409]

Antes de começar sua análise das obras de Gfrörer, Ghillany e Noack, Schweitzer faz um significativo comentário. Ele afirma:

> Coerentemente, diversas vidas imaginárias de Jesus iniciaram uma nova era no estudo do assunto, pois elas aventuraram-se a compreender Jesus com base em idéias puramente judaicas, em alguns casos afirmando-as, em outros opondo-se a elas em favor de uma concepção mais espiritual. Em Gfrörer, Richard Von der Alm [Ghillany] e Noack começam as lutas preparando para a futura batalha sobre a Escatologia.[410]

O primeiro grande nome que Schweitzer analisa é Gfrörer. August Friedrich Gfrörer nasceu em 1803, em Calw. Ele foi *Repetent* no seminário teológico de Tübingen na mesma época em que Strauss lá estudava. Em 1830, após um ano como vigário na principal igreja de Stuttgart, Gfrörer desistiu da profissão clerical para dedicar-se completamente aos estudos

---

[408] Ibid., p. 195-196.
[409] Ibid., p. 196.
[410] Ibid., p. 196-197.

religiosos. Nesse mesmo tempo, ele também abandonou o cristianismo. Com isso, ele objetivava enfrentar sua tarefa de um modo puramente histórico, visando mostrar quanto do cristianismo é a criação de uma Personalidade excepcional e o quanto pertencia ao tempo em que surgiu. No entanto, em 1853, Gfrörer se converteu à Igreja Católico-Romana. Em 1861, ele faleceu.[411]

Schweitzer deixa claro que, no primeiro volume de sua *História Crítica do Cristianismo Primitivo*, o plano de Gfrörer era responder às seguintes perguntas: Que fim Jesus tinha em mente? Por que ele morreu? Que modificações sua obra sofreu nas mãos dos apóstolos? No segundo volume, intitulado *A lenda sagrada*, ele não segue o mesmo plano. Isso porque as obras de Strauss e Weisse tornavam necessário um novo método de tratamento. Portanto, a obra é quase uma polêmica contra Weisse por sua falta de senso histórico e termina postulando idéias que Gfrörer ainda não tinha pensado no primeiro volume.[412]

Schweitzer diz que, para Gfrörer, a tradição sobre Jesus passou de boca em boca por mais de uma geração e absorveu muito de lendário. Conseqüentemente, como mostra seu prefácio, Lucas foi o primeiro que contestou esse processo e decidiu separar o que era genuíno do que não era. Isso fez com que ele se tornasse o mais confiável dos evangelistas. Mais ainda, ele mantém-se próximo a suas fontes e nada adiciona de si próprio. Mateus, por sua vez, escrevendo em data posterior, usou fontes de menor valor e inventou material próprio. Uma outra evidência da data tardia de Mateus é a sua tendência de transportar o Antigo Testamento para o Novo.[413]

De acordo com Gfrörer, afirma Schweitzer, Lucas e Mateus foram escritos muito depois da destruição de Jerusalém. Ele diz que no segundo século muitos cristãos tiveram dúvidas sobre a veracidade dos Sinópticos. O próprio Marcos é a primeira testemunha dessas dúvidas dentro da comunidade cristã primitiva sobre a credibilidade de seus predecessores. Como Lucas e Mateus ainda não eram livros sagrados, ele desejava reconciliar suas inconsistências e, ao mesmo tempo, produzir um Evangelho composto de materiais cuja autenticidade podia se defendida até mesmo contra os duvidosos. Assim sendo, ele omite a maioria dos discursos, ignora a história da natividade e retém dos milagres apenas aqueles que estão mais profundamente imersos na tradição. Segundo Gfrörer, o Evangelho de Marcos, provavelmente, foi produzido entre 110 e 120. Sua conclusão “não genuína” foi uma adição posterior, porém, feita pelo próprio evangelista.[414]

---

[411] Ibid., p. 197-201.
[412] Ibid., p. 197-198.
[413] Ibid., p. 198.
[414] Ibid., p. 198-199.

Schweitzer também ressalta que, para Gfrörer, todas as objeções contra a legitimidade do Quarto Evangelho caem. Gfrörer reconhece que, em comparação com os outros Evangelhos, o de João não oferece um relato historicamente acurado dos discursos de Jesus. Ele simplesmente o apresenta como o Cristo-Logos e o faz falar neste caráter, o que Jesus certamente não fez. Todavia, de acordo com Gfrörer, isso não importa, pois as condições históricas são corretamente representadas. Jerusalém era a cena da maior parte do ministério e os cinco milagres joaninos devem ser mantidos.[415]

Encerrando suas considerações sobre Gfrörer, Schweitzer pontua que, segundo ele, chegaram o fim da era da negação e o início da era da afirmação. Essa afirmação deveria ter como ponto de partida a chamada *Matemática Histórica*. Tal "matemática" consiste em desenvolver todo argumento a partir de um único postulado. Então, aplicando esse método, Gfrörer conclui que a messianidade de Jesus era espiritual, não política. Em certo sentido, ele declarou-se o Messias esperado, contudo, em outro sentido, ele não o era. Sua pregação movia-se na esfera das idéias de Filo e mesmo que ele não aplicasse explicitamente a doutrina do Logos, ela estava implícita em seu pensamento[416]. Logo, para Gfrörer, os discursos do Quarto Evangelho têm uma verdade essencial. Ele também afirma que a Igreja Cristã nasceu da Ordem Essênia e encerra sua obra com uma rapsódia[417]sobre a Igreja e seu desenvolvimento para o sistema papal.[418]

O segundo grande nome que Schweitzer analisa é Ghillany. Friedrich Wilhelm Ghillany nasceu em 1807, em Erlangen. Seus primeiros estudos foram em teologia, entretanto, sua visão racionalista compeliu-o a abandonar a profissão clerical. Em 1841, Ghillany tornou-se bibliotecário em Nürenberg e dedicou-se a escritos controversos de caráter anti-ortodoxo. Em 1863, sob o pseudônimo de Richard von der Alm, ele publicou sua obra intitulada *Cartas Teológicas às Classes Cultas da Nação Alemã*. Um ano depois, Ghillany também publicou *As Opiniões de Escritores Pagãos e Cristãos dos Primeiros Séculos Cristãos sobre Jesus Cristo.* Em 1855, ele mudou-se para Munique e, em 1876, ali faleceu.[419]

Schweitzer começa suas considerações sobre Ghillany com o seguinte comentário:

> Incomparavelmente melhor e mais profunda é a tentativa de escrever uma Vida de Jesus encarnada nas "Cartas Teológicas às Classes Cultas da Nação Alemã". Seu autor toma os resultados de Gfrörer como seu ponto de partida, mas em lugar de espiritualizar injustificadamente ele se aventura a conceber o mundo do pensamento judaico no qual Jesus viveu em seu simples realismo.

---

[415] Ibid., p. 199.

[416] Para Schweitzer, Gfrörer enxerta uma quantidade de material tirado de Filo no plano de Venturini. Embora seu primeiro volume levasse a esperar um resultado mais original e científico, isso não aconteceu.

[417] Rapsódia é um trecho de uma composição poética.

[418] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 199-200.

[419] Ibid., p. 201.

> Ele foi o primeiro a posicionar a escatologia reconhecida por Strauss e Reimarus num cenário histórico – o do plano de Venturini – e a escrever uma Vida de Jesus inteiramente governada pela idéia da escatologia.[420]

No que tange à questão das fontes, Schweitzer diz que a posição de Ghillany se aproxima da posição de Tübingen, exceto por considerar Mateus posterior a Lucas e Marcos como sendo extraído, não desses Evangelhos, mas das fontes deles. Ainda de acordo com Ghillany, o Evangelho de João não seria autêntico.[421]

Schweitzer segue a sua análise apresentando a compreensão de Ghillany acerca do culto cristão e do próprio cristianismo. Segundo ele, o culto oferecido a Jesus pela comunidade cristã após a sua morte é derivado de um judaísmo influenciado por religiões orientais. Um exemplo disso é a influência do culto à Mitra. Tanto no culto à Mitra quanto no culto cristão encontram-se o nascimento virginal, a estrela, os homens sábios, a cruz e a ressurreição. Para Ghillany, todo o mundo oriental naquele tempo estava impregnado de idéias gnósticas, que se centravam na revelação do divino no humano. Portanto, ele considera que o próprio cristianismo é uma espécie de gnose. De qualquer forma, a concepção metafísica da filiação divina de Jesus é de origem secundária.[422]

Quanto à relação entre Jesus e João Batista, Ghillany afirma João Batista provavelmente veio de entre os Essênios, considerava-se Elias e pregava um reino espiritualizado no céu. Conseqüentemente, em sua origem, os objetivos de Jesus eram semelhantes aos de João. Seu ensinamento era rabínico, ele considerava-se o Messias e esperava uma breve chegada do Reino. Assim, a chave hermenêutica desse ensinamento de Jesus é a idéia do arrependimento.[423]

No que diz respeito à escatologia, Ghillany diz que o Judaísmo não era estranho à idéia de um Messias sofredor. Porém, esse Messias sofredor não era identificado com o Messias celestial de Daniel. De acordo com Ghillany, os rabinos distinguiam dois Messias: um de Israel e um de Judá. Primeiro, o Messias do Reino de Israel, denominado Filho de José, viria da Galiléia sofrer a morte nas mãos dos gentios para expiar os pecados da nação hebraica. Somente depois, o Messias predito por Daniel, o filho de Davi, da tribo de Judá, surgiria em glória sobre as nuvens do céu. Assim sendo, a expectativa messiânica, dirigida para eventos sobrenaturais, não tinha caráter político. O Messias esperaria que todas as coisas fossem providenciadas pela intervenção divina. Nesse ponto, segundo Schweitzer, Ghillany percebe

---

[420] Ibid., p. 201.
[421] Ibid., p. 202.
[422] Ibid., p. 202.
[423] Ibid., p. 202-203.

claramente o caráter da escatologia de Jesus. Ninguém antes dele havia percebido com tanta clareza.[424]

Então, é à luz dessa compreensão escatológica que Ghillany dá forma à sua vida de Jesus. Para ele, Jesus foi membro de uma seita mística ligada aos Essênios, cuja cabeça era José de Arimatéia. Esse partido desejava provocar a vinda do Reino dos Céus por meios místicos. Logo, no pregador de um Reino dos Céus espiritual (o mesmo que estava resolvido a morrer por sua causa), o partido descobriu, como Messias, o Filho de José, e reconheceu que sua morte era necessária para tornar possível a vinda do Messias celestial previsto por Daniel. Todavia, uma dúvida permanecia na mente de Jesus: caso o povo se arrependesse, Deus ficaria satisfeito e entenderia que a condição necessária para a vinda do Reino dos Céus fora realizada, ou seria necessária uma expiação pelo sangue oferecida pela morte do Messias, Filho de José? Em meio a essa incerteza, explicaram-lhe que quando chegasse o ano calculado da graça, ele deveria subir à Jerusalém e tentar levar os judeus a um entusiasmo messiânico. O objetivo era compelir Deus a vir em sua ajuda com suas hostes celestiais. Portanto, da ação de Deus seria possível descobrir se a pregação do arrependimento e o batismo seriam suficientes para expiação pelo povo perante Deus ou não. Sendo assim, se Deus não aparecesse, uma expiação mais profunda deveria ser feita. Jesus deveria pagar o preço da morte pelos pecados dos judeus. Contudo, no terceiro dia voltaria de entre os mortos, ascenderia ao trono de Deus e de lá viria novamente para fundar o reino dos céus.[425]

De acordo com Ghillany, somente perto do fim de sua vida Jesus revelou aos seus discípulos a possibilidade de que o Filho do Homem poderia ter que sofrer e morrer antes que pudesse fundar o Reino Messiânico. Conseqüentemente, com essa possibilidade à sua frente, Jesus foi à Jerusalém e lá aguardou a intervenção divina. Enquanto isso, José de Arimatéia fez a sua parte para assegurar sua condenação no Sinédrio. Jesus deveria morrer no dia da Páscoa. Um pouco antes, juntamente com seus discípulos, ele fez uma celebração do amor segundo o costume Essênio (não foi uma ceia pascal). Assim, ele associou pensamentos de sua morte com o partir do pão e o derramamento do vinho.[426]

Ainda segundo Ghillany, quando o grupo armado veio para prendê-lo, Jesus rendeu-se a seu destino. Entretanto, mesmo na cruz, ele parece ter continuado a esperar pela intervenção divina que não aconteceu. Assim sendo, José de Arimatéia providenciou seu enterro. Para Ghillany, a crença em sua ressurreição apóia-se nas visões dos discípulos. Tais

---

[424] Ibid., p. 203.
[425] Ibid., p. 204.
[426] Ibid., p. 204-205.

visões são explicadas por seu intenso desejo pela *Parusia*, da qual Jesus havia feito a promessa.[427]

Ghillany afirma que a confissão de fé da comunidade cristã primitiva era simples: Jesus, o Messias, havia chegado, não como um conquistador temporal, mas como o Filho do Homem previsto por Daniel, e morreu pelos pecados do povo. Em outros aspectos, esses primeiros cristãos eram estritamente judeus, guardavam a Lei e estavam constantemente no Templo. Porém, apenas a comunhão dos bens e a refeição fraternal eram de caráter essênio. Então, para Ghillany, o cristianismo da comunidade original era uma mistura de zelotismo e misticismo. Ele não incluía nenhum elemento absolutamente novo.[428]

De acordo com Schweitzer, do plano de Venturini, apenas a "parte mística" foi mantida por Ghillany. A parte racionalista foi transformada em uma concepção histórica. Schweitzer diz:

> Assim, nesta Vida de Jesus, a força do motivo é tomada inteiramente de fontes históricas, e a falta de um arranjo automático para a partida é um mero anacronismo. Elimine-se o papel supérfluo de José de Arimatéia, e a distinção entre os dois Messias, que não está clara mesmo nos Rabis, e substitua pela simples hipótese de que Jesus, no curso de sua vocação messiânica, quando Ele pensa que o tempo para a vinda Reino chegou, segue livremente para Jerusalém, e, como foi, compele o poder secular a condená-lo à morte, para com esse ato de expiação ganhar para o mundo a vinda imediata do Reino, e para Si mesmo a glória do Filho do Homem – faça estas alterações, e terá uma vida de Jesus na qual a força motriz é uma força puramente histórica.[429]

Schweitzer ainda faz algumas considerações sobre a obra de Ghillany: 1) a solução que ele dá para os problemas que envolvem a vida de Jesus e o surgimento da Igreja é simples e fundamentada em intuição histórica e experimento de introduzir a vida de Jesus no mundo do pensamento escatológico judaico; 2) em seus dias, ninguém suspeitava que na esquecida obra de Reimarus havia uma perigosa descoberta histórica; 3) ele realizou um destacado serviço, pois sua negação é radical. Antes de passar para o terceiro grande nome, Schweitzer comenta:

> A nova Igreja, que deveria ser fundada sobre esta superação histórica do cristianismo histórico, deveria combinar "apenas o que fosse coerente com a razão no judaísmo e no cristianismo". Do judaísmo tomaria a crença em um só Deus, perfeito e espiritual; do cristianismo a exigência de um amor fraternal para com todas as pessoas. Por outro lado, ela deveria eliminar o que fosse contrário à razão em cada uma: do judaísmo o sistema ritual e os sacrifícios; do cristianismo a deificação de Jesus e a doutrina da redenção pelo sangue.[430]

---

[427] Ibid., p. 205.
[428] Ibid., p. 205-206.
[429] Ibid., p. 206.
[430] Ibid., p. 207-208.

O terceiro grande nome que Schweitzer analisa é Noack. Ludwig Noack nasceu em 1819, de uma família clerical em Hesse. Em 1842, tornou-se pastor assistente e professor de religião em Worms, no palatinado de Hesse. Todavia, em 1844, Noack foi retirado desse cargo. Cinco anos depois, tornou-se mestre assistente em filosofia na Universidade de Giessen. Em 1855, foi promovido a professor extraordinário. Já com 51 anos, em 1870, foi nomeado assistente na biblioteca universitária e recebeu o título de professor ordinário. Em 1885, Noack faleceu. Ele levou uma vida que pode ser descrita como um constante martírio. Foi um escritor produtivo, sempre engenhoso e possuidor de amplo conhecimento. Apesar de crítico, era muito poeta. Em 1870-1871, Noack publicou sua obra mais importante, intitulada *Das Margens do Jordão ao Gólgota; Quatro Livros Sobre o Evangelho e os Evangelhos*. Contudo, tal obra passou desapercebida. Logo, em 1876, ele lançou uma edição revisada sob o título *A História de Jesus, com Base na Livre Investigação Histórica Acerca do Evangelho e dos Evangelhos*. Semelhantemente à primeira, essa também não fez sucesso.[431]

Schweitzer enfatiza que, até aquele momento, a vida de Jesus de Noack é a única escrita consistentemente do ponto de vista joanino, do início ao fim. Isso porque, de acordo com Noack, Strauss não havia demonstrado, conclusivamente, a incompatibilidade absoluta entre os Sinópticos e o Quarto Evangelho. Quanto à inconsistência do Evangelho de João, ele afirma que a mesma não se deve a um único autor. Ela é resultado de um longo processo de redação no qual agiram várias tendências divergentes. Portanto, a única alternativa é colocá-lo no início. Nele se deve procurar o Evangelho original do qual o processo de transformação se iniciou. Noack ainda levanta um outro problema: ou Jesus foi o Messias judaico dos Sinópticos, ou um filho de Deus no sentido espiritual, grego, cuja auto-consciência deveria ser interpretada por meio da doutrina do Logos. Uma coisa é certa: Ele não poderia ter sido ambos ao mesmo tempo. Conseqüentemente, segundo Noack, também nesse aspecto, o Evangelho primitivo que se pode recuperar de João tem a vantagem. Foi só mais tarde que esse “Filho de Deus” tornou-se o Messias judaico.[432]

Para Noack, o caminho que conduz ao escrito joanino primitivo passa pelo cancelamento, no Quarto Evangelho, de toda a doutrina judaica e de todos os milagres. Assim, esse escrito joanino primitivo foi escrito no ano 60, por Judas, o discípulo amado. Seu objetivo é apresentar um trecho da história de Jesus, uma representação de sua atitude de mente e espírito. Assim sendo, os eventos de caráter extraordinário estão ausentes. Por exemplo: a alimentação da multidão foi efetuada por meios naturais e a cura do aleijado no poço de

---

[431] Ibid., p. 208-209.
[432] Ibid., p. 209-210.

Betesda foi o desmascaramento de um farsante. De acordo com Noack, dez anos mais tarde surgiu a forma original de Lucas. Essa forma original de Lucas pode ser reconstruída do que é conhecido como o Lucas de Marcion. Esse evangelista está sob influência paulina e escreve com propósito apologético. Entretanto, essa forma original de Lucas nada sabia acerca da jornada de Jesus à Jerusalém para morrer. Então, ao tentar fazer a topografia do Quarto Evangelho harmonizar-se com os Sinópticos, Noack conclui que o Cristo joanino trabalhou na Galiléia, não na Judéia, e que uma reconciliação do Evangelho de João com os Sinópticos só pode ser feita transferindo-se algumas localidades joaninas para o norte.[433]

Segundo Noack, por cinqüenta anos, Judas (autor do escrito joanino primitivo) e Lucas (autor da forma original de Lucas), apesar de sua pobreza de detalhes, foram suficientes para as necessidades dos cristãos. Depois desse período, a forma original de Lucas tornou-se o ponto de partida para o estágio seguinte de desenvolvimento. Logo, surgiu o Evangelho de Marcos. Marcos não era um nativo da Palestina, mas um homem de origem romana vivendo em Decápolis, que não tinha o menor conhecimento das localidades em que se passou a vida de Jesus. Ao compor seu Evangelho, ele fez uso, além de Lucas, de uma fonte tradicional que encontrara em Decápolis. Marcos deliberadamente omitiu as freqüentes viagens a Jerusalém, que ainda eram encontradas no Lucas original, e inseriu no lugar a viagem de Jesus para sua morte.[434]

Quanto ao Evangelho de Mateus, Noack diz que ele surgiu em cerca de 135. Nele, lenda e ficção crescem sem controle. Além disso, parábolas e ditos judaicos são colocados na boca de Jesus, enquanto ele nada tinha em comum com o mundo das idéias judaicas. Para Noack, mais ou menos na metade do segundo século, os originais de João e Lucas sofreram edição. Portanto, a redação do Evangelho do Logos foi completada com a adição do vigésimo primeiro capítulo e, provavelmente, a última redação do Evangelho de Lucas foi feita por Justino Mártir, logo após completar seu “Diálogo com Trifo”. Isso quer dizer que, somente em sua forma final, cheia de contradições, os Evangelhos de João e Lucas são os últimos. Schweitzer afirma que as conclusões de Noack são arbitrárias e que a sua proposta é, na verdade, um resgate da velha tentativa de harmonizar o Evangelho de João como os Sinóticos.[435]

De acordo com Noack, a vida pública de Jesus durou de inícios do ano 35 até o 14 de Nisan de 37. Ele considera tudo o que era messiânico na consciência Jesus secundário. Seu pensamento foi guiado por idéias gregas sobre filhos de Deus, pois tais idéias eram comuns no solo da Galiléia. Uma vez que Jesus nasceu fora dos laços do matrimônio, seu temperamento

---

[433] Ibid., p. 210-212.
[434] Ibid., p. 212.

era pré-disposto ao êxtase. Conseqüentemente, foi o entusiasmo extático que o levou às inebriantes alturas da união espiritual com o Pai no céu. Em pensamento, Jesus projetou-se para além de seu nascimento terreno e concluiu que seu ego já existia antes do corpo terreno. Por fim, a decisão tomada por Jesus de prestar um serviço a Deus, oferecendo-se a si mesmo, foi marcada pela ambição.[436]Schweitzer termina sua análise das outras imaginativas vidas de Jesus de maneira abrupta. Ele não amarra suas idéias, apenas termina.

4.7. As considerações de Schweitzer sobre Renan

Depois de analisar as imaginativas vidas de Jesus, Schweitzer passa a analisar Renan. A obra de Renan é a primeira vida de Jesus para o mundo católico e teve grande aceitação inclusive no Brasil. Ela foi escrita em francês e, de certa forma, seguindo Strauss. Em sua *Vida de Jesus* Renan deixa transparecer um tom sentimentalista e traços de um novelista imaginativo. No entanto, em um único livro, ele ofereceu ao mundo latino o resultado de todo o processo da crítica alemã. Mais do que isso, sua obra foi responsável por colocar o problema que até então ocupava apenas os teólogos perante todo o mundo culto.

Ernest Renan nasceu em 1823, em Tréguier, na Bretanha. Visando o sacerdócio, ele entrou para o seminário de St. Sulpice, em Paris. Porém, em conseqüência da leitura da teologia crítica alemã, Renan começou a duvidar da verdade do cristianismo e de sua história. Em 1845, ele deixou o seminário e começou a trabalhar como professor particular para se sustentar. Quatro anos depois, Renan recebeu uma bolsa do governo que possibilitou uma viagem à Itália para prosseguir seus estudos. Em 1856, ele tornou-se membro da *Académie des Inscriptions*, em 1860, recebeu de Napoleão III os meios para fazer uma viagem à Fenícia e Síria, e, em 1862, após seu retorno, conseguiu a cátedra de línguas semíticas no *Collège de France*. Todavia, a indignação generalizada devido à sua *Vida de Jesus*, que saiu no ano seguinte (1863), forçou o governo a removê-lo do cargo. Depois de recusar um cargo de bibliotecário na Biblioteca Imperial, Renan viveu afastado até que a república de 1871 restaurou sua cátedra. Tanto na política quanto na religião sua posição era indefinida. No fundo, ele era um cético. Em 1892, Renan faleceu.[437]

Schweitzer destaca que Renan planejou sua *Vida de Jesus* para formar parte de um registro completo da história e do dogma da Igreja primitiva. Seu propósito era puramente histórico. Assim, com base na história, ele planejou e conseguiu produzir um novo sistema de dogma. Contudo, o sentido estético pela natureza que deu origem a essa vida de Jesus não era

---

[435] Ibid., p. 213.
[436] Ibid., p. 213-216.

puro e muito menos profundo. Além disso, Renan aceitou muitas coisas sem o mínimo questionamento. Conforme Schweitzer:

> Dificilmente haverá outra obra sobre este assunto com tão abundantes lapsos de gosto – e do tipo mais deprimente – como a *Vie de Jésus* de Renan. É arte cristã no pior sentido do termo – a arte da imagem de cera. (...) Ainda assim, há algo de mágico sobre ela. Ela ofende e atrai. Ela nunca será realmente esquecida, nem é provável que seja superada em sua própria linha.[438]

Renan começa sua *Vida de Jesus* com um ensaio sobre as fontes. Em tal ensaio, ele informa seus leitores sobre a crítica de Strauss, de Bauer, de Reuss e de Colani. Também, de forma rápida e objetiva, ele indica a relação de João com os Sinópticos. Como o dilema fica claro, um ou outro caminho deve ser escolhido. Embora Renan diga que os discursos do Quarto Evangelho não sejam autênticos, ele deve, de alguma forma, remontar ao discípulo amado de Jesus. João o escreveu já como um homem de idade. Após a leitura dos demais Evangelhos, duas coisas o incomodaram: em primeiro lugar, algumas inexatidões encontradas; em segundo lugar, o pouco espaço que recebeu dentro da história. Assim sendo, enquanto escreve, a sua memória alterna bons e maus momentos. Agora, ele vivia num mundo diferente. Além disso, ele havia se adaptado ao ambiente sincrético, filosófico e gnóstico de Éfeso. Então, o mundo dos pensamentos de Jesus tomou outra forma para ele. Apesar de tudo isso, João continua sendo o melhor biógrafo.[439]

No que se refere à questão do milagre, Renan fala como historiador. Ele não diz que o milagre seja impossível, apenas afirma que jamais houve um milagre satisfatoriamente autenticado. Logo, Schweitzer segue fazendo as seguintes considerações:

> Em vista do método de tratamento adotado por Renan não pode haver, evidentemente, qualquer idéia de um plano histórico. Ele apresenta cada fala no lugar onde lhe parece mais apropriado. Nenhuma é deixada de lado, mas nenhuma aparece em sua colocação histórica. Ele puxa eventos individuais para lá e para cá da forma mais arbitrária. (...) Certas cenas são transpostas do último período para o primeiro, porque não são melancólicas o bastante para o período final. Outras ainda servem de base para generalizações injustificadas. (...) Passagens de pouca importância são às vezes elaboradamente descritas por Renan enquanto outras mais importantes mal são abordadas. (...) Desta forma é possível inserir algum milagre sem dar nenhuma explicação sobre ele.[440]

Segundo Schweitzer, a *Vida de Jesus* de Renan se divide em prelúdio, primeiro ato, segundo ato, terceiro ato e epílogo. Portanto, a história da ascensão do cristianismo é descrita

---

[437] Ibid., p. 217.
[438] Ibid., p. 219.
[439] Ibid., p. 219-220.
[440] Ibid., p. 221.

como uma peça pastoral. No prelúdio, Renan diz que Jesus vivia na Galiléia antes de se encontrar com João Batista. Na época desse encontro, ambos eram jovens e Jesus tornou-se imitador do Batista. Entretanto, esse último logo sai de cena.[441]

O primeiro ato começa com o retorno à Galiléia. Ao retornar, Jesus voltou a ser ele mesmo. Do Batista, restara apenas a arte da pregação e a capacidade de influenciar as massas. Conseqüentemente, desse momento em diante, ele pregou com mais força e ganhou grande influência sobre as pessoas. Por um ano, Jesus pregou sobre o Reino do Céu, homens e mulheres tornaram-se seus seguidores e constantemente se referiam a ele como o Messias. Durante esse período, três ou quatro mulheres devotas da região disputavam entre si o prazer de ouvir seus ensinamentos e cuidar do seu conforto. A mais devota entre elas era Maria Madalena, cuja mente atormentada havia sido curada pela influência da pura e graciosa beleza do jovem rabi. Assim, Jesus cavalgou em sua mula de vila em vila pregando a teologia do amor. Por onde quer que ele fosse, as pessoas faziam festas. Mas, quando sobe para a Páscoa no final desse primeiro ano, ele entra em conflito com os rabis da capital. Assim sendo, quando retornou à Galiléia, Jesus havia abandonado totalmente suas crenças judaicas e um ardor revolucionário brilhava em seu coração.[442]

O segundo ato começa com essa mudança: o cativante moralista tornara-se um revolucionário transcendental. Até o momento, Jesus pensava em causar o triunfo do Reino de Deus por meios naturais, ensinando e influenciando as pessoas. Agora, a escatologia judaica tornava-se proeminente. Na busca de sua causa, ele torna-se um fazedor de milagres. Agora, porém, Jesus se via obrigado a assumir a sério o papel que antes ele tomava, pode-se dizer, como brincadeira. Então, contra a sua vontade, ele é compelido a fundar sua obra sobre o milagre. Nisso, ele contava com a ajuda de alguns amigos. Foi exatamente nessa linha que Jesus desempenhou seu ministério por dezoito meses. Da Páscoa de 31 até a Festa dos Tabernáculos de 32. Seu discurso toma uma certa dureza de tom e sua pregação do Reino se alinha com os escritos apocalípticos. Ao mesmo tempo em que parece apostar tudo num cumprimento sobrenatural de suas esperanças, ele produz a base de uma Igreja permanente, nomeando doze apóstolos e instituindo a refeição da comunhão. No fim desse período, Jesus tinha lançado fora todas as ambições terrenas. Uma estranha busca por perseguição e martírio tomou conta dele. A idéia da morte se tornou familiar pela consciência de que ele havia entrado por um caminho no qual seria impossível sustentar seu papel por muito tempo. Logo, ele segue

---

[441] Ibid., p. 222.
[442] Ibid., p. 222-223.

para Jerusalém. Externamente, um herói, por dentro, em completo desânimo por haver se afastado de seu verdadeiro caminho.[443]

O terceiro ato apresenta os últimos acontecimentos da vida de Jesus. Por ciúme de João, Judas se torna o traidor. Quanto a Jesus, ele teve que vencer sua hora de trevas no Getsêmane e, não muito mais tarde, já está morto. Agora só resta o epílogo e esse mal é ouvido: Jesus nunca terá um rival. Sua religião se renovará sempre e sempre; sua história causará intermináveis lágrimas; seus sofrimentos amolecerão os corações dos melhores. Cada século consecutivo proclamará que entre os filhos dos homens nunca houve um maior que Jesus. Dessa maneira termina a *Vida de Jesus* de Renan. O livro teve oito edições em três meses. Paralelamente, os escritos dos que a ele se opuseram tiveram igual sucesso.[444]

Schweitzer conclui sua análise de Renan com as seguintes considerações: 1) por falta de consciência, Renan não foi escrupuloso onde deveria ter sido; 2) no livro todo, do início ao fim, há uma espécie de insinceridade; 3) Renan declara apresentar o Cristo do Quarto Evangelho, todavia, não acredita na autenticidade ou nos milagres desse Evangelho; 4) embora ele declare escrever uma obra científica, está sempre pensando no grande público e como interessá-lo; 5) ele fundiu duas obras de caráter distinto, uma científica e outra popular; 6) a obra de Renan sempre manterá certo interesse, tanto para franceses quanto para alemães; 7) a fraqueza dessa obra se encontra no fato que ela foi escrita por alguém para quem o Novo Testamento era extremamente estranho. Com essas sete considerações Schweitzer conclui sua análise de Renan.

4.8. As considerações de Schweitzer sobre as vidas “liberais” de Jesus

Depois de analisar Renan, Schweitzer passa a analisar as vidas “liberais” de Jesus. Essa análise marca o fim do período pós-Strauss. As vidas “liberais” de Jesus têm uma visão restrita, possuem uma atordoadora originalidade, são auto-contraditórias e apresentam a terrível ironia no pensamento de Jesus. Além disso, elas acreditam que Marcos pretende apresentar uma visão definida do curso do desenvolvimento do ministério público de Jesus e preparam o caminho para uma visão histórica mais profunda. Entre os principais nomes dessa última etapa, Schweitzer destaca Strauss, Schenkel, Weizsäcker, Holzmann, Keim, Hase, Beyschlag e Weiss.

---

[443] Ibid., p. 223-225.
[444] Ibid., p. 225-226.

O primeiro nome a ser analisado por Schweitzer é Strauss. Essa análise se concentra, principalmente, na sua nova vida de Jesus, intitulada *A Vida de Jesus para o Povo Alemão*. Schweitzer inicia tecendo algumas considerações gerais sobre essa obra. Ele afirma:

> Apesar de seu título, o livro não era para o povo. Ele não tinha nada de novo a oferecer, e o que ele tinha a oferecer não estava numa forma calculada para se tornar popular. É verdade que Strauss, assim como Renan, era um artista, mas ele não escrevia, como um novelista imaginativo, com um olhar constante para o efeito. Sua arte era despretensiosa, até mesmo austera, atraente para poucos, não para a massa. (...) Até mesmo o arranjo da obra é completamente infeliz. Na primeira parte, que leva o título "A Vida de Jesus", ele tenta combinar num quadro harmonioso aqueles dados históricos que têm algum direito a serem considerados históricos; na segunda parte, ele traça a "Origem e Crescimento da História Mítica de Jesus".[445]

Schweitzer segue comparando essa segunda obra de Strauss com a primeira. Ele diz que a primeira era diferente e mais cheia de vida. Afirma também que no segundo retrato de Jesus falta a riqueza de sugestões do primeiro. Strauss agora tende à definição. Além disso, nessa segunda vida de Jesus, a escrita não é mais espontânea. As idéias que Strauss está apresentando já demonstram uma certa rigidez e tudo se transforma em razão sóbria, uma idéia sóbria. Para um livro popular, falta-lhe a relação entre reflexão e narrativa, sem o qual o leitor comum não consegue ligar-se à história. Para Schweitzer, a *Vida de Jesus para o Povo Alemão* "é meramente uma exposição, em forma mais ou menos popular, da avaliação do autor sobre o que havia sido feito no estudo do assunto nos trinta anos anteriores, e mostra o quanto ele aprendeu e o quanto ele deixou de aprender"[446].

No que diz respeito à questão dos Sinópticos, Schweitzer afirma que Strauss não aprendeu nada. Além de considerar que a crítica dos Evangelhos se esvaiu, ele trata com desprezo tanto os primeiros quanto os mais recentes defensores da hipótese de Marcos. Quanto à questão joanina, Strauss sente-se compelido a expressar sua gratidão pelo trabalho feito pela escola de Tübingen. Ele mesmo só foi capaz de lidar com a questão de maneira negativa, ou seja, demonstrando que o Quarto Evangelho não era uma fonte histórica, mas uma invenção teológica. Contudo, eles trataram da questão de maneira positiva, isto é, dando ao documento seu lugar correto na evolução do pensamento cristão. Portanto, Strauss discorda apenas em um ponto: Bauer tornou o Quarto Evangelho muito completamente espiritual, enquanto esse é o mais material de todos.[447]

Nesse ponto Schweitzer diz:

---

[445] Ibid., p. 232.
[446] Ibid., p. 233.
[447] Ibid., p. 233-234.

> Estritamente falando, no entanto, o Strauss da segunda Vida de Jesus não tem o direito de criticar o Quarto Evangelho por sublimar a história, pois ele mesmo nos dá algo que nada mais é do que uma espiritualização do Jesus dos Sinópticos. E ele o faz de forma tão arbitrária que somos compelidos a perguntar até onde ele o faz em boa consciência. Um caso típico é a exposição da resposta de Jesus à mensagem do Batista. "Será possível", diz Jesus, "que você deixe de encontrar em Mim os milagres que espera do Messias? E diariamente eu abro os olhos dos espiritualmente cegos e os ouvidos dos espiritualmente surdos, faço o cocho andar ereto e vigoroso, e até dou nova vida àqueles que estão moralmente mortos. Qualquer um que compreenda o quão maiores são estes milagres espirituais, não se ofenderá com a ausência de milagres corpóreos; apenas aqueles que qualquer um pode receber, e que merece, a salvação que eu trago à humanidade.".[448]

Schweitzer também afirma que o método de Strauss é frágil e que o seu grandioso aparato para a evaporação do mítico não funciona. Strauss é puramente um crítico e tem muito pouco de um historiador criativo. Para ele, o fato que Jesus realmente tenha vivido num mundo de idéias judaicas e que tomava a si mesmo como o Messias no sentido judaico é uma impossibilidade. Conseqüentemente, nessa segunda vida de Jesus de Strauss a visão escatológica é deixada de lado.[449]

Do ponto de vista da ciência teológica, Schweitzer pontua que a *Vida de Jesus para o Povo Alemão* de Strauss evidencia uma calmaria. Ou seja, esse foi o resultado líquido de trinta anos de estudo crítico da vida de Jesus. Assim, a vida de Jesus de Schleiermacher agora pode vir à luz. Não havia mais razão para que ela se envergonhasse de si mesma, pois suas marcas de nascença racionalista estavam cobertas por sua brilhante dialética. De acordo com Schweitzer:

> E o único avanço real neste meio tempo foi o reconhecimento geral de que a Vida de Jesus não devia ser interpretada numa linha racionalista, mas histórica. Todos os outros resultados históricos, mais definidos, mostraram-se mais ou menos ilusórios; não há vitalidade neles. As obras de Renan, Strauss, Schenkel, Weizsäcker e Keim são, em essência, apenas meios diferentes de concretizar um único plano básico. Lê-los um após o outro é ficar simplesmente espantado com a uniformidade estereotipada do mundo mental em que eles se movem. Sente-se que se pode ler exatamente a mesma coisa nos outros, quase que com frases idênticas.[450]

Ele continua:

> Toda a discussão a respeito das fontes é apenas fracamente conectada com o processo de chegar ao retrato de Jesus, já que este retrato é fixado desde o início, sendo determinado pela atmosfera do mental e o horizonte religioso dos

---

[448] Ibid., p. 235.
[449] Ibid., p. 235.
[450] Ibid., p. 239.

> anos sessenta. Todos eles retratam o Jesus da teologia liberal[451]; a única diferença é que uns são mais conscientes em suas colorações do que outros, e uns têm, talvez, mais gosto do que outros, ou são menos preocupados com as conseqüências.[452]

Segundo Schweitzer, o desejo de escapar, de alguma forma, da alternativa entre os Evangelhos Sinópticos e o Evangelho de João era natural para a hipótese Marcos. Weisse chegou a efetuar isso distinguindo entre as fontes no Quarto Evangelho. Ele via os discursos como históricos e as porções narrativas como sendo de origem secundária. Schenkel e Weizsäcker[453] são mais modestos. Ambos contentam-se em usar como histórico o que quer que seus instintos os levem a aceitar. Schenkel diz que Jesus não esteve sempre com a realidade, entretanto, ele estava sempre com a verdade. Weizsäcker afirma que no Evangelho de João encontram-se genuínas reminiscências apostólicas tanto quanto em qualquer parte dos Evangelhos Sinópticos. Mas, entre os fatos sobre os quais as reminiscências se baseiam e sua reprodução em forma literária, seu possuidor se desenvolve em um grande místico. Além disso, existe também a influência de uma filosofia que aqui, pela primeira vez, uniu-se dessa forma com o Evangelho. Assim sendo, essas reminiscências devem ser criticamente examinadas. Mais ainda, a verdade histórica desse Evangelho, grande como seja, não deve ser mantida com uma dolorosa literalidade.[454]

Sobre o segundo momento da hipótese Marcos, Schweitzer diz:

> Assim, no segundo período da hipótese Marcos, o mesmo espetáculo nos é apresentado assim como no primeiro. A hipótese tem uma existência literária, na verdade ela é desenvolvida por Holtzmann a um tal grau de demonstração que não pode mais ser chamada de mera hipótese, mas não chega a ganhar uma posição assegurada no estudo crítico da Vida de Jesus. É terra aberta ainda não cultivada.[455]

Antes de apresentar o plano de Holtzmann a partir de Marcos, Schweitzer faz duas importantes considerações. A primeira é que Holtzmann não trabalhou a hipótese por seu lado histórico, porém, em linhas literárias. Essa abordagem lembra Wilke. A segunda é que, no prefácio de sua obra *Os Evangelhos Sinópticos. Sua Origem e Caráter Histórico*, Holtzmann expressa discordância com a escola de Tübingen. Tal escola desejava deixar uma alternativa

---

[451] Schweitzer deixa transparecer um pouco mais quem é o Jesus da teologia liberal no primeiro parágrafo da página 243, no segundo parágrafo da página 248 e no terceiro parágrafo da página 258.
[452] SCHWEITZER, Op.cit., p. 239.
[453] Karl Heinrich Weizsäcker nasceu em 1822, em Öhringen, Würtenberg. Em 1847, ele graduou-se como *Privat-Docent*. Depois de ter atuado nesse tempo como capelão e conselheiro do consistório superior, em Stuttgart, tornou-se sucessor de Bauer, em Tübingen. Weizsäcker faleceu em 1899. Sobre a vida de Schenkel, Schweitzer nada informa.
[454] Cf. SCHWEITZER, Op.cit., p. 240.
[455] Ibid., p. 241-242.

entre o Evangelho de João, por um lado, e os Evangelhos Sinópticos por outro. Todavia, Holtzmann aprova a tentativa de fugir ao dilema por uma forma ou outra, e acha que pode encontrar na narrativa didática do Quarto Evangelho os traços de um desenvolvimento de Jesus semelhante ao retrato nos Sinópticos. Então, ele não tem nenhuma objeção fundamental ao uso de João junto com os Sinópticos. Primeiramente, era preciso reconstruir separadamente os retratos de Cristo dos Sinópticos e de João, compondo cada um de seu próprio material distintivo. Depois que isso fosse feito, seria possível fazer uma comparação frutífera entre ambos. Sessenta e sete anos antes, essa posição foi tomada por Herder.[456]

De acordo com Schweitzer, o plano que Holtzmann desenvolveu a partir de Marcos era muitíssimo detalhado para ter o peso do material de Mateus e Lucas. Holtzmann distingue sete estágios no ministério de Jesus na Galiléia. São elas: o primeiro estágio é Mc. 1; o segundo é Mc. 2:1-3:6; o terceiro é Mc. 3:7-19; o quarto é Mc. 3:19-4:34; o quinto é Mc. 4:35-6:6; o sexto é Mc. 6:7-7:37; e o sétimo é Mc. 8:1-9:50. Desses estágios, o mais importante é o sexto, onde Jesus deixa a Galiléia e vai para o norte. Schweitzer resume o que Holtzmann viu nesse em Marcos da seguinte maneira:

> Holtzmann viu neste Evangelho que Jesus ousou na Galiléia fundar o Reino de Deus num sentido ideal; que Ele ocultava sua consciência de ser o Messias, que ficava constantemente mais segura, até que Seus seguidores chegaram por iluminação interior a uma visão mais elevada do Reino de Deus e do Messias; que quase no final de seu ministério galileu Ele declarou-se a eles como o Messias em Cesaréia de Filipe; que na mesma ocasião Ele começou a apresentar para eles um Messias sofredor, cujos contornos gradualmente se tornaram mais definidos em sua mente em meio à crescente oposição que Ele encontrava, até que, finalmente, Ele comunicou a Seus discípulos Sua decisão de testar a causa messiânica na capital, e que eles o seguiram para lá e viram como Seu destino se cumpriu. Foi essa visão fundamental que fez o sucesso da hipótese.[457]

Ainda sobre o plano que Holtzmann desenvolveu a partir de Marcos, Schweizer afirma:

> O modo pelo qual Holtzmann exibiu esta visão característica dos anos sessenta, como surgindo naturalmente do detalhe de Marcos, era tão perfeito, tão artisticamente atraente, que esta visão pareceu, daí em diante, ser inseparavelmente ligada à tradição de Marcos. Dificilmente uma descrição da vida de Jesus exerceu uma influência tão irresistível quanto este curto esboço – ele mal abarca vinte páginas – com o qual Holtzmann encerra seu exame dos Evangelhos Sinópticos. Este capítulo tornou-se o credo e o catecismo de todos os que lidaram com o assunto durante as décadas seguintes. O tratamento da vida de Jesus tinha que seguir as linhas aqui colocadas até que a hipótese Marcos fosse liberada de suas cadeias para a visão do desenvolvimento de Jesus. Até então, qualquer um podia aliar-se à hipótese Marcos, significando

[456] Ibid., p. 242.
[457] Ibid., p. 243.

> isto apenas aquela visão geral do curso interior e exterior do desenvolvimento na vida de Jesus, e podia tratar do restante do material sinóptico como quisesse, combinando com ele, a seu prazer, material tirado de João. A vitória pertencia, portanto, não à hipótese Marcos pura e simples, mas à hipótese Marcos como interpretada psicologicamente por uma teologia liberal.[458]

Como Weisse representa a primeira hipótese Marcos, Schweitzer ressalta os pontos de distinção entre a sua interpretação e a nova interpretação: 1) Weisse é cético quanto ao detalhe; a nova hipótese Marcos chega a basear conclusões mesmo sobre comentários incidentais no texto; 2) segundo Weisse não houve períodos distintos de sucesso e fracasso no ministério de Jesus; a nova hipótese de Marcos afirma com certeza essa distinção, e chega a situar a trajetória de Jesus para além da Galiléia sob a epígrafe “Fugas e Viagens”; 3) a primeira hipótese Marcos nega expressamente que circunstâncias externas influenciaram a resolução de Jesus morrer; segundo a última, foi a oposição das pessoas, e a impossibilidade de cumprir sua missão de outra forma que o forçou a seguir a trilha do sofrimento; 4) o Jesus da visão de Weisse havia completado seu desenvolvimento ao tempo de seu surgimento; o Jesus da nova interpretação de Marcos continua a desenvolver-se no curso de seu ministério público.[459]

Contudo, Schweitzer faz questão de ressaltar que tanto a primeira quanto a segunda hipóteses de Marcos concordam na rejeição da escatologia. Para Weisse, assim como para Holtzmann, Schenkel e Weizsäcker, Jesus deseja fundar um Reino interior de arrependimento. Ele faz reivindicações messiânicas apenas no sentido espiritual. Além disso, todo o seu ensinamento tem como objetivo arrancar as esperanças teocráticas do coração dos discípulos e transformar suas idéias messiânicas tradicionais. Logo, Jesus é somente um libertador ético e espiritual de Israel. Que ele tenha previsto uma segunda vinda para estabelecer um Reino terreno, isso é improvável e impossível. Schweitzer diz que foi só num momento posterior que os expoentes da posição de Marcos se dispuseram a encarar o retorno de Jesus como pessoal e corpóreo. Talvez, isso possa ter acontecido porque essa escola tinha como axioma que os discursos de Jesus não correspondem com os registros dos evangelistas.[460]

Portanto, tendo Schenkel como seu ponto de partida, Schweitzer apresenta uma característica de todas as vidas “liberais” de Jesus:

> Esta falta de visão para a amplidão, a espantosa originalidade, a auto-contradição e a terrível ironia no pensamento de Jesus, não é uma

[458] Ibid., p. 243-244.
[459] Ibid., p. 244-245.
[460] Ibid., p. 245-247.

> peculiaridade de Schenkel; é uma característica de todas as Vidas de Jesus liberais, de Strauss até Oskar Holtzmann.[461]

De acordo com Schweitzer, a obra de Schenkel marca a última vez que alguma excitação popular foi causada em relação ao estudo crítico da vida de Jesus. Entretanto, ele afirma que toda essa excitação foi apenas uma tempestade em uma xícara de chá. Daí em diante, a opinião pública ficou quase completamente indiferente a qualquer coisa que surgisse nessa área. A questão fundamental de se a crítica histórica deveria ser aplicada à vida de Jesus tinha sido decidida em conexão com a primeira obra de Strauss sobre o assunto. Schweitzer também diz que a maioria das vidas de Jesus que surgiram nada tinha de muito excitante e eram meras variações do tipo estabelecido durante os anos sessenta. Como contribuição à crítica, a *História de Jesus de Nazaré* de Keim foi a mais importante vida de Jesus que surgiu em um longo tempo.[462]

Karl Theodor Keim nasceu em 1825, em Stuttgart. De 1851 a 1855, ele foi mestre assistente em Tübingen. Depois de cinco anos no ministério, Keim tornou-se professor em Zurique. Em 1873, ele aceitou um chamado para Giessen, onde faleceu em 1878. Segundo Schweitzer, o fato de Keim acreditar na prioridade de Mateus não faz muita diferença. Isso porque, em linhas gerais, sua apresentação da história segue o plano de Marcos, que também é preservado em Mateus. Na opinião de Keim, a vida de Jesus deve ser reconstruída a partir dos Evangelhos Sinópticos, seja Mateus ou Marcos ocupando o primeiro lugar. Ele também defendeu a tese de que os Sinópticos mostram o progressivo desenvolvimento de Jesus como jovem e como homem. Conseqüentemente, suas obras posteriores são desenvolvimentos desse esquema. No que tange à questão joanina, Keim nega a possibilidade de se usar o Evangelho de João lado a lado com os Evangelhos Sinópticos como fonte histórica. Para ele, o plano da vida de Jesus depende da forte antítese entre os períodos de sucesso e fracasso. Aqui, a psicologia liberal claramente vem à luz.[463]

Quanto à questão escatológica, de acordo com Schweitzer, Keim faz justiça aos textos. Sua atenção à escatologia se deve à utilização de Mateus como fonte primária. Isso porque nesse Evangelho os discursos são carregados de idéias escatológicas. Keim admite que a escatologia, um Reino de Deus vestido de esplendor material, desde o início, forma parte integrante da pregação de Jesus. Ele nunca rejeitou nem transformou a idéia messiânica sensual numa puramente espiritual. No entanto, no fim de sua obra, Keim permite que os

---

[461] Ibid., p. 248.
[462] Ibid., p. 251.
[463] Ibid., p. 251-252.

elementos espirituais praticamente cancelem o escatológico. Para resolver a dificuldade, ele assume um desenvolvimento. Assim, a consciência de Jesus quanto à sua vocação foi reforçada tanto pelo sucesso quanto pelo desapontamento. Keim pensa no Reino como sofrendo um desenvolvimento, mas não com um horizonte ilimitado e infinito como supõe os modernos. Tal horizonte é delimitado pela escatologia.[464]

Segundo Schweitzer, menos crítica em caráter é a *História de Jesus* de Hase. Em 1876, essa obra substituiu as várias edições do *Manual sobre a Vida de Jesus* que surgiu em 1829. Nela, a questão do uso do Evangelho de João lado a lado com os Evangelhos Sinópticos é deixada em suspenso. Influenciado por Strauss, Hase adotou a crença de que a verdadeira vida de Jesus está além do alcance da crítica. Ele também deixa em aberto se a consciência de Jesus quanto à sua messianidade vem desde os dias de sua infância ou se ela surge no desenvolvimento ético de sua maturidade como homem. No que diz respeito à ocultação de suas alegações messiânicas, Hase afirma que ela é atribuída, como por Schenkel e outros, a motivos pedagógicos. Era necessário que Jesus primeiro educasse o povo e os discípulos até uma visão ética mais elevada de seu ofício. Na importância dada à escatologia, Hase está alinhado com Keim. Além disso, agora ele está preparado para tornar a escatologia a característica dominante também no último período da vida de Jesus. Assim sendo, ele não hesita em representar Jesus morrendo com a expectativa de retornar sobre as nuvens do céu.[465]

Dando um passo a diante, Schweitzer diz que o principal diferencial da vida de Jesus de Beyschlag consiste em seu arranjo. Christoph Willibald Beyschlag nasceu em 1823, em Frankfurt-am-Main. Em 1860, foi para Halle como professor. Sua esplêndida eloqüência fez dele um dos principais oradores do protestantismo alemão. Como professor, Beyschlag exerceu uma influência notável e salutar, ainda que suas obras científicas estivessem sob o domínio de um apologista de coração. Em 1900, ele faleceu. Ainda que reconheça que o Evangelho de João não tem o caráter de uma fonte essencialmente histórica, Beyschlag produz sua vida de Jesus combinando e amalgamando elementos sinópticos e joaninos. Além disso, ele dá um espaço muito grande à escatologia, de forma que, para combinar a visão espiritual com a escatológica seu Jesus deve passar por três estágios de desenvolvimento: no primeiro, ele prega o Reino como futuro, um evento sobrenatural a ser esperado; no segundo, ele prega a presença do Reino, em desenvolvimento gradativo, por meios silenciosos e imperceptíveis; no terceiro, depois do túmulo, ele prega seu retorno glorioso para conquistar e julgar o mundo.

---

[464] Ibid., p. 253-254.
[465] Ibid., p. 255-256.

Então, Schweitzer afirma que Beyschlag não forma uma concepção clara da escatologia e faz Jesus pensar de uma forma meio joanina meio sinóptica. Ele afirma também que uma escatologia desse tipo não é assunto para a história.[466]

Por fim, Schweitzer inclui Weiss entre as vidas "liberais" de Jesus, porém, junto com suas falhas e mais algumas outras. Bernhard Weiss nasceu em 1827, em Königsberg. Ali mesmo se qualificou como *Privat-Docent*, em 1852. Um ano depois, Weiss foi como professor ordinário para Kiel. Em 1877, ele foi chamado à Berlim para o mesmo cargo[467]. Com os autores das vidas "liberais" de Jesus, Weiss compartilha a idéia de que Marcos pretende apresentar uma visão definida do curso do desenvolvimento do ministério público de Jesus. Com base nisso, ele sente-se justificado em dar um significado muito abrangente aos detalhes oferecidos por esse evangelista. Todavia, a arbitrariedade com que aplica essa teoria é tão ilimitada quanto a de Schenkel e, em seu gosto pelo "argumento do silêncio"[468], ele até o ultrapassa. Para Schweitzer:

> Esta psicologização moderna, no entanto, está intimamente combinada com uma dialética que busca mostrar que não há oposição irreconciliável entre a crença no Filho de Deus e Filho do Homem que a Igreja de Cristo sempre confessou, e uma investigação crítica da questão sobre o quanto os detalhes de Sua vida foram acuradamente preservados pela tradição, e como eles devem ser historicamente interpretados. Isto significa que Weiss cobrirá as dificuldades e pedras de tropeço com o manto de caridade cristã que ele teceu dos mais plausíveis dos sofismas tradicionais. Como peça de dialética nesta linha sua Vida de Jesus revitaliza em importância com qualquer outra exceto a de Schleiermacher. Em pontos de detalhe há muitas observações históricas interessantes. Analisando tudo, podemos apenas lamentar que tanto conhecimento e tanta habilidade foram usados a serviço de uma causa tão sem esperança.[469]

4.9. Considerações finais de Schweitzer sobre o período pós-Strauss

Com Weiss, Schweitzer encerra sua análise da investigação crítica acerca da vida de Jesus. Contudo, ainda lhe resta apresentar o resultado líquido das vidas "liberais" de Jesus. Isso ele o faz em quatro importantes considerações:

1) Elas contribuíram para o esclarecimento da relação entre o Evangelho de João e os Evangelhos Sinópticos. Esse esclarecimento é simples: não há combinação entre essas duas tradições. No fim da década de 1870, a rejeição do Quarto Evangelho como fonte histórica era quase universalmente reconhecida no campo crítico.

---

[466] Ibid., p. 257-258.
[467] Schweitzer não informa o ano e o local de sua morte.
[468] Por "argumento do silêncio", Schweitzer entende o "ler nas entrelinhas".
[469] SCHWEITZER, Op.cit., p. 248.

2) Elas levaram ao reconhecimento completo do caráter fundamentalmente escatológico do ensinamento e influência do Jesus de Marcos e de Mateus. É apenas quando a questão escatológica está decidida que o problema da relação entre João e os Sinópticos é finalmente resolvido. Entretanto, as vidas “liberais” de Jesus perceberam sua incompatibilidade apenas no aspecto literário, não em todo o seu significado histórico.

3) Elas perceberam que, se o plano de Marcos é aceito, logo, exceto pelas referências ao Filho do Homem em Mc. 2:10-28, antes do incidente em Cesaréia de Filipe, Jesus nunca se mostrou como Messias ou foi reconhecido como tal. De acordo com Schweitzer, tal percepção marca um dos maiores avanços no estudo do tema.

4) Elas inconscientemente prepararam o caminho para uma visão histórica mais profunda. Uma compreensão profunda de um assunto só pode ser alcançada quando uma teoria é levada a seus limites extremos e finalmente prova sua inadequação. Isso existe em comum entre o racionalismo e o método crítico liberal, em que cada qual seguiu sua teoria até suas últimas conseqüências. Por uma psicologia “natural”, a escola crítica liberal levou a seu limite a explicação da conexão entre as ações de Jesus e os eventos de sua vida. Portanto, as conclusões a que foram levados prepararam o caminho para o reconhecimento de que a psicologia natural não é aqui a psicologia histórica. Conseqüentemente, através do trabalho meritório e magnificamente sincero da escola crítica liberal a psicologia “natural” *a priori* deu lugar ao escatológico. Este é o resultado líquido, do ponto de vista histórico, do estudo da vida de Jesus no período pós-Strauss.[470]

[470] Ibid., p. 260-263.

Conclusão

Há mais de um século, *A Busca do Jesus Histórico*, de Albert Schweitzer, tem sido considerada uma referência para o estudo da investigação crítica acerca da vida de Jesus. Embora depois de Schweitzer a problemática envolvendo o Jesus histórico tenha passado por um período de certo desinteresse, na década de 50, ela reaparece com toda força entre os discípulos de Bultmann. Essa segunda fase parte do Jesus querigmático e pergunta se sua exaltação, fundada na cruz e na ressurreição, tem alguma "base" na pregação pré-pascal de Jesus. Tal pergunta é basicamente determinada pelo interesse teológico de fundamentar a identidade cristã, ao distingui-la do judaísmo, e de garanti-la, ao separá-la de heresias cristãs primitivas. Por isso, ela deu preferência às fontes "ortodoxas" e canônicas, e foi chamada de *segunda (ou nova) busca do Jesus histórico*. Três décadas depois, com o fim da escola bultmaniana, a problemática envolvendo o Jesus histórico entra em uma nova fase, na qual permanece até os dias atuais. O interesse dessa terceira fase é muito mais histórico-social que teológico. Por isso, ela se abriu às fontes não-canônicas (em parte heréticas) e foi chamada de *terceira busca do Jesus histórico*.

Conseqüentemente, embora a investigação crítica acerca da vida de Jesus tenha se desenvolvido consideravelmente depois de Schweitzer, a sua sistematização da chamada *primeira busca do Jesus histórico* continua sendo extremamente importante para se compreender parte do desenvolvimento da problemática envolvendo o assunto. Como foi visto, a presente pesquisa apresentou a análise que Schweitzer fez desse primeiro momento da investigação crítica acerca da vida de Jesus. O que segue, é uma breve síntese do que, segundo ele, representou esse importante período da história da teologia.

O primeiro capítulo demonstrou que a problemática do Jesus histórico já ocupava a mente de Schweitzer desde o tempo em que ele começou a estudar teologia e filosofia, em Estrasburgo. Do início dos estudos, em 1893, até a publicação da obra *A Busca do Jesus Histórico*, em 1906, passaram-se treze anos. Durante a preparação dessa obra, Schweitzer estudou, praticamente, todas as tentativas anteriores de reconstruir a história de Jesus. Assim, ficou evidente que sua obra *A Busca do Jesus Histórico* foi produto de um longo tempo de pesquisa e reflexão sobre o assunto.

Como os teólogos do século XIX haviam traçado um retrato de Jesus simpático à postura anti-dogmática e anti-sobrenatural, predominante na época, verificou-se que a primeira intenção de Schweitzer foi destruir esse retrato. Isso porque tal retrato apresentava Jesus como a mais avançada floração da natureza humana no processo evolutivo e, assim sendo, o

acomodava a essa era de progresso social e científico. Entretanto, embora existisse em sua época um clima de euforia com relação ao progresso do século XIX e à segurança da civilização ocidental, percebeu-se que Schweitzer não se deixou convencer por tal opinião. A ele parecia que, tanto intelectual quanto espiritualmente, o ocidente estava não só abaixo do nível das gerações anteriores, mas, sob muitos aspectos, vivia das vitórias do passado. Para Schweitzer não houvera progresso, porém retrocesso. Essa visão realista com relação ao mundo que o cercava evidenciou-se durante a análise de sua obra *A Busca do Jesus Histórico*, especialmente na maneira como ele tratou os eruditos que antes dele escreveram.

O segundo capítulo apresentou o *método histórico-crítico*. Ficou claro que esse método exegético tinha como pano de fundo o Iluminismo e surgiu nos primórdios da teologia liberal protestante. Isso porque o Iluminismo foi a expressão filosófica da modernidade e a teologia liberal protestante surgiu a partir de uma necessidade de diálogo entre a teologia e a modernidade. Como o objetivo da presente pesquisa é análise de Schweitzer acerca da primeira busca do Jesus histórico, foi necessário que o segundo capítulo se concentrasse na compreensão do método por trás de todo esse movimento, o método histórico-crítico.

Por conseguinte, constatou-se que o método histórico-crítico surgiu da continuidade de um posicionamento crítico oriundo da Reforma Protestante. A sua primeira característica destacada foi a rejeição dos relatos miraculosos. A ela seguiram a distinção entre fé e história, a compreensão de que existem erros nas Escrituras, o controle da exegese pela razão, a aplicação do conceito de mito aos relatos miraculosos do Antigo e do Novo Testamento, a separação entre os dois Testamentos, o Antigo e o Novo e a influência da dialética de Hegel.

Como se observou, nem todas essas características se encontravam no início da investigação crítica acerca da vida de Jesus, todavia, elas se desenvolveram paulatinamente. Esse desenvolvimento foi percebido através dos chamados passos metódicos. O primeiro passo metódico da exegese histórico-crítica foram a tradução e a crítica textuais. O segundo foi a crítica literária. O terceiro foi a história traditiva. O quarto foi a história redacional. O quinto foi a história da forma. O sexto foi a história temática. O sétimo foi a análise de detalhes. E, por fim, o oitavo e último passo metódico foram o conteúdo teológico e o escopo. Novamente, esses passos que hoje compõem a exegese histórico-crítica não foram elaborados todos de uma só vez e nem todos durante o período que correspondeu à primeira busca do Jesus histórico. Contudo, direta ou indiretamente, tanto as características do método histórico-crítico quanto os passos metódicos do seu desenvolvimento estão ligados ao Iluminismo ou aos primórdios da teologia liberal protestante.

O terceiro capítulo destacou a análise de Schweitzer da fase inicial da primeira busca do Jesus histórico. Essa fase, também chamada de pré-Strauss, foi de Reimarus a Schleiermacher. Como se demonstrou, ela surgiu numa tentativa de voltar ao Jesus histórico para encontrar nele um aliado contra a tirania do dogma. Reimarus, também conhecido como “o fragmentista”, foi o primeiro que tentou formar uma concepção histórica da vida de Jesus. Depois dele, apareceram as primeiras vidas de Jesus do racionalismo primitivo. Anteriores ao racionalismo pleno, essas vidas não estão completamente dissociadas de um sobrenaturalismo ingênuo. Logo após, Schweitzer enfatizou as primeiras vidas fictícias de Jesus. Como o próprio nome indica, elas são marcadas pela ficção. Essas vidas fictícias de Jesus representaram a primeira tentativa de aplicar, com consistência lógica, uma interpretação não sobrenatural às histórias dos milagres no Evangelho. Mais do que isso, elas também tentaram, pela primeira vez na história da investigação crítica acerca de Jesus, apresentar uma conexão entre os eventos da sua vida.

Logo em seguida, Schweitzer apresentou o racionalismo plenamente desenvolvido. O principal nome dessa etapa foi Paulus. Como foi visto, nele já se encontrava presente uma desconfiança insuperável em tudo o que saísse dos limites do pensamento lógico. Por fim, na última fase desse racionalismo primitivo, Schweitzer ressaltou os nomes de Hase e Schleiermacher. Suas vidas de Jesus foram consideradas como transicionais. Por um lado, eles ainda estavam completamente dominados pelo racionalismo, isto é, ainda se agarravam à explicação racionalista do milagre. Por outro lado, eles apontaram para algo além do alcance do racionalismo, ou seja, ousaram tocar na conexão íntima dos eventos do ministério de Jesus.

Então, até Strauss, todos aqueles que se dedicaram a uma investigação crítica acerca da vida de Jesus ainda se baseavam na harmonia dos Sinópticos com o Quarto Evangelho. Isso significa que eles ainda não tinham sentido a necessidade de um delineamento historicamente inteligível da vida de Jesus. A presente pesquisa também destacou a ênfase dada ao milagre nessa fase pré-Strauss. Devido à grande influência racionalista, muitas vidas de Jesus desse período se limitavam a contar sua história com o único objetivo de explicar racionalmente os milagres atribuídos a ele nos Evangelhos.

O quarto capítulo abordou a análise de Schweitzer da fase final da primeira busca do Jesus histórico. Ficou evidente que Strauss foi um divisor de águas no que se refere à primeira busca do Jesus histórico. A sua contribuição foi particularmente importante porque ele foi o primeiro a fazer a síntese entre a tese sobrenaturalista e a antítese racionalista da explicação do milagre. Tal síntese se consistiu na explicação mitológica. Isto é, Strauss pôs um fim no milagre como questão de crença histórica e deu à explicação mitológica o seu devido

lugar. Schweitzer também pontuou que a obra de Strauss tem um aspecto histórico de caráter positivo. A personalidade histórica que emerge das névoas do mito é um reclamante judeu à messianidade, cujo universo de pensamento é puramente escatológico.

Pela análise de Schweitzer, verificou-se que a obra de Strauss teve grande influência sobre o mundo intelectual da época. Alguns lhe fizeram oposição, outros o defenderam. No entanto, Schweitzer destacou que esse foi um período infrutífero para a história da investigação crítica acerca da vida de Jesus. Percebeu-se que os problemas levantados nessa época tiveram três ênfases: a relação entre milagre e mito; a relação entre o Cristo da fé e o Jesus histórico; e a relação entre os Evangelhos Sinópticos e o Evangelho de João. No período imediatamente posterior à turbulência causada pela obra de Strauss, Weisse propôs a chamada Hipótese Marcana. A partir de então, ficou clara a prioridade de Marcos sobre os demais Evangelhos. Schweitzer enfatizou que após Strauss e a chamada hipótese de Marcos, surgiu a necessidade de escolher entre os Sinópticos e João. Além disso, com sua Hipótese Marcana, Weisse estabeleceu as linhas que foram seguidas pelas vidas liberais de Jesus.

Depois da Hipótese Marcana de Weisse, Schweitzer apresentou a primeira vida de Jesus cética, de Bruno Bauer. Seguindo pelo caminho aberto por Weisse, Bauer propôs uma explicação puramente literária do Evangelho de Marcos. Segundo Bauer, o Cristo da história do Evangelho é produto da imaginação da Igreja primitiva. O ceticismo era tão grande no fim de sua vida que ele chegou a afirmar que esse Cristo da história do Evangelho, na verdade, nunca existiu. Após ter analisado Bauer, Schweitzer focalizou as outras vidas imaginativas de Jesus. Essas vidas combinaram crítica com ficção. Depois delas, Schweitzer ressaltou Renan. A obra de Renan foi escrita em francês e foi a primeira destinada ao mundo católico. Para Schweitzer, ela foi caracterizada por um tom sentimentalista e por traços de um novelista imaginativo.

Finalmente, Schweitzer analisou as vidas liberais de Jesus. Essas vidas marcaram o fim da fase pós-Strauss. Como se evidenciou, elas já partiram do pressuposto que o Evangelho de Marcos pretende apresentar uma visão definida do curso do desenvolvimento do ministério de Jesus. Além disso, essas vidas também prepararam o caminho para uma visão histórica mais profunda. De acordo com Schweitzer, essa última fase da investigação crítica acerca da vida de Jesus ganhou tantas formas quantos foram os seus apresentadores. Isso porque esses apresentadores conectaram as ações de Jesus e os eventos da sua vida utilizando a imaginação psicológica natural. Contudo, segundo Schweitzer, essa psicologia natural não é psicologia histórica. Sendo assim era necessário que a psicologia natural *a priori* cedesse seu lugar à escatologia. É exatamente desse ponto que Schweitzer parte para apresentar a sua própria vida de Jesus.

Logo, a presente pesquisa se encerra com o fim da análise de Schweitzer da primeira busca do Jesus histórico. A sua obra, *A Busca do Jesus Histórico*, não termina nesse ponto. Ela continua abordando as questões relacionadas à escatologia e apresentando a sua compreensão de quem era, de fato, o Jesus histórico. No entanto, essa continuação se torna o ponto de partida para eventuais estudos posteriores como, por exemplo, um doutorado.

Portanto, essa dissertação buscou apresentar a análise feita por Schweitzer da primeira busca do Jesus histórico. Partindo do ambiente no qual ele estava inserido, passando pelo método utilizado nessa primeira busca e, finalmente, explicitando os principais aspectos da sua análise sobre da investigação crítica acerca da vida de Jesus desenvolvida nos séculos XVIII e XIX.

Por fim, de maneira alguma essa pesquisa se propõe exaustiva. Ela representa apenas uma lente pela qual é possível analisar a primeira busca do Jesus histórico. Sem dúvida existem outras lentes que também podem ser utilizadas e cujos resultados podem ser de grande valia para a compreensão e o desenvolvimento desse assunto. Se pelo menos um pouco mais de luz foi lançada sobre o entendimento da investigação crítica acerca de Jesus, pode-se dizer que a pesquisa cumpriu o seu objetivo.

Referência Bibliográfica

1. Instrumentos de pesquisa

ALAND, Bárbara et al. *The Greek New Testament*. 4.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; United Bible Societies, 1994.

BIBLIA SAGRADA. Edição Revista e Atualizada. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

BIBLIA SAGRADA. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2000.

CENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 v.

DOUGLAS, J.D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ELWELL, Walter (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1993. 3 v.

FRIBERG, Bárbara; FRIBERG Timothy. *O Novo Testamento grego analítico*. São Paulo: Vida Nova, 1987.

GARSCHAGEN, Donaldson M. (Org.). *Enciclopédia Barsa*. Rio de Janeiro – São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 1995. 16 v.

GONZÁLEZ, Justo L. (Org.). *Dicionário ilustrado dos intérpretes da fé*. Santo André: Editora Academia Cristã, 2005.

HUCK, Albert. *Sinopse dos três primeiros Evangelhos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1986.

KITTEL, Gerhard (Org.) *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1977. 10 v.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LASOR, William Sanford. *Gramática Sintática do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum graece*. 27.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

PARENTE, Pietro; PIOLATI, Antonio; GAROFALO, Salvatore. *Dizionario di teologia dommatica*. Barcelona: Liturgica Espanhola, 1955.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Fundamentos para a exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

RIENCKER, Fritz ROGERS, Cleon. *Chave lingüística do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

TAYLOR, W.C. *Dicionário do NT grego*. São Paulo: Editora Batista Regular, 2000.

WINTER, Ralph; WIGRAM, George. *Concordância Fiel do Novo Testamento*. São José dos Campos: Fiel, 1994. 2 v.

2. Obras de Albert Schweitzer

[1906] *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Hamburg: Siebenstern, 1972. 2 v.

[1906] *The Quest of the Historical Jesus*. New York: Macmillan, 1968.

[1906] *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Novo Século, 2003. [[reimpre. 2005]]

[1929] *O misticismo de Paulo – o apóstolo*. São Paulo: Novo Século, 2003.

[1931] *Out of my life and thought: an autobiography*. Baltimore: Johns Hopkins, 1998.

3. Outras obras e artigos

AGUIRRE, Rafael. *El Jesús histórico a luz de la exégesis reciente*. Revista RELaT <http//www.servicioskoinonia.org> acesso em 25 de fev. 2007.

BARTOLOMÉ, Juan J. *La búsqueda del Jesús histórico: una crónica*. Estudios Bíblicos, Madrid, v. 59, n. 2/3, p. 179-241, 2001.

BERKHOF, Louis. *História das doutrinas cristãs*. São Paulo: PES, 1992.

____. *Princípios de interpretação bíblica*. 4.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1988.

BLANK, Josef. *El Jesús histórico y la Iglesia*. Revista Seleciones de Teologia, Barcelona, v. 12, n. 46, p. 83-94, 1973.

BOFF, Leonardo. *O Jesus histórico e a Igreja*. Revista Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 157-171, 1973.

BORCHERT, Otto. *O Jesus histórico*. São Paulo: Vida Nova, 1990.

BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias – significado – fundamento*. São Leopoldo: Editora Sinodal, Centro de Estudos Bíblicos, 2003.

BRUCE, F.F.. *Merece confiança o Novo Testamento?* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.

BRUGGEN, Jakob van. *Cristo na terra: as narrativas dos Evangelhos como história*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

CAIRNS, Earle E. *Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1998.

CARSON, D.A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CERFAUX, Lucien. *Jesus nas origens da tradição*. São Paulo: Paulinas, 1972.

CHARPENTIER, Etiene. *Dos evangelhos ao Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1977.

COSTA, Hermisten Maia Pereira da. *Raízes da teologia contemporânea*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

CULLMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. 8.ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001.

____. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Líber, 2001.

DUPUIS, Jacques. *Introdução à cristologia*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DUQUOC, Christian. *Christologie: essai dogmátique, l'homme Jesus*. Paris: Cerf, 1968.

____. *Christologie: essai dogmátique, le Messie*. Paris: Cerf, 1972.

ELWELL, Walter A.; YARBROUGH, Robert W. *Descobrindo o Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lês?* São Paulo: Vida Nova, 1998.

FERREIRA, Júlio Andrade (Org.). *Antologia teológica*. São Paulo: Novo Século, 2003.

FIORENZA, Elisabeth Schussler. *Jesus e a política da interpretação*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FORTE, B. *Jesus de Nazaré: história de Deus, Deus da história*. São Paulo: Paulinas, 1985.

FREYNE, Sean. *A busca do Jesus histórico. Algumas reflexões teológicas*. Revista Concilium, Petrópolis, v. 1, n. 269, p. 49-65, 1997.

GEISLER, Norman; NIX, William. *Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GONZALEZ FAUS, J.I. *La humanidad nueva: ensaio de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1984.

GONZÁLEZ, Justo L.. *Uma história do pensamento cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. 3 v.

____. *Uma história ilustrada do cristianismo*. São Paulo: Vida Nova, 1995. 10 v.

GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1998.

GUNDRY, Stanley. *Teologia contemporânea: uma análise dos pensamentos de alguns dos principais teólogos do mundo moderno*. 2.ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

HAGEDORN, Hermann. *O profeta das selvas: a história de Alberto Schweitzer*. São Paulo: União Cultural Editora, 1955.

HAGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 6.ed. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

HAIGHT, Roger. *El impacto de la investigación del Jesús histórico sobre la cristologia*. Revista Seleciones de Teologia, Barcelona, v. 37, n. 146, p. 127-134, 1998.

HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2001.

HÜNERMANN, P. *Cristologia*. Barcelona: Herder, 1997.

JEREMIAS, Joachim. *El significado central del Jesus Histórico*. Revista Seleciones de Teologia, Barcelona, v. 9, n. 33, p. 13-16, 1970.

KAISER JR., Walter C.; SILVA, Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

KÄSEMANN, Ernst. *El Jesús histórico y el Cristo de la fe*. Revista Seleciones de Teologia, Barcelona, v. 11, n. 42, p. 87-104, 1972.

KASPER, W. *Jesús el Cristo*. 7.ed. Salamanca: Sígueme, 1989.

KIRSCHNER, Estevan F.. *O papel normativo das Escrituras*. Revista Vox Scripturae, São Paulo, v. 2, n.1, p. 2-13, 1992.

KONINGS, Johan. *Jesus nos Evangelhos Sinóticos*. Petrópolis: Vozes, 1977.

____. *O "Jesus histórico": a nova fase e a divulgação do debate*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 25, n. 67, p. 357-370, 1993.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1982.

LAMBIASI, F. *Autenticidade histórica dos Evangelhos: estudo de criteriologia*. São Paulo: Paulinas, 1978.

LANE, Tony. *Pensamento Cristão*. 3.ed. São Paulo: Abba Press, 2003.

LIBÂNIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LOEWE, William P.. *Introdução à cristologia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2005.

LOHSE, Bernhard. *A fé cristã através dos tempos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1981.

LOIS, Julio. *Estado actual de la investigación histórica sobre Jesús*. Revista RELaT <http//www.servicioskoinonia.org> acesso em 25 de fev. 2007.

LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MCGRATH, Alister E. *Teologia: sistemática, histórica e filosófica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MACHKINTOSH, Hugh R.. *Teologia moderna: De Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2004.

MAIER, Gerhard. *The end of the historical-critical method*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1977.

MEIER, John P.. *El Jesús histórico: revisando conceptos*. Revista Seleciones de Teologia, Barcelona, v. 31, n. 123, p. 222-232, 1992.

MEYER, Ben F.. *Os desafios do texto e do leitor ao método histórico-crítico*. Revista Concilium, Petrópolis, v. 1, n. 233, p. 16-26, 1991.

MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003.

MOSCONI, Luis. *Para uma leitura fiel da Bíblia*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

OLSON, Roger. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Vida, 2001.

PALÁCIO, Carlos. *Jesus Cristo: história e interpretação*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

____. *O "Jesus histórico" e a cristologia sistemática*. Revista Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 16, n. 40, p. 353-370, 1984.

PELÁEZ, Jesús. *El universalismo de Jesús en los evangelios*. Revista RELaT <http//www.servicioskoinonia.org> acesso em 25 de fev. 2007.

____. *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos: posibilidad e historicidad*. Revista RELaT <http//www.servicioskoinonia.org> acesso em 25 de fev. 2007.

____. *Un largo viaje hacia el Jesús de la história*. Revista RELaT <http//www.servicioskoinonia.org> acesso em 25 de fev. 2007.

PERROT, Charles. *Jesús y la historia*. Madrid: Cristandad, 1982.

PIERARD, R.V. *Liberalismo Teológico*. In: ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990. p. 424-429. v. 2.

PIKAZA, Xabier. *El Jesús histórico*. Revista RELaT <http//www.servicioskoinonia.org> acesso em 25 de fev. 2007.

POTTERIE, Ignace de la. *Cómo plantear hoy el problema del Jesús histórico*. Revista Seleciones de Teologia, Barcelona, v. 9, n. 33, p. 30-34, 1970.

RICHARD, Pablo. *El Jesús histórico y los cuatro* evangelios. Revista RELaT <http//www.servicioskoinonia.org> acesso em 25 de fev. 2007.

SCHILSON, Arno; KASPER, Walter. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

SILVA, Moisés. *Abordagens contemporâneas na interpretação bíblica*. Revista Fides Reformata, São Paulo, v. 4, n. 2, 1999.

SPROUL, R.C.. *Os últimos dias segundo Jesus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*. Santo André: Editora Academia Cristã, 2005.

VOLKMANN, Martin; DOBBERAHN, Friedrich Erich; CÉSAR, Ely Éser Barreto. *Método Histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992.

ZUBERO, Imanol. *El Reino predicado por Jesús: ¿profecia incumplida o promesa por realizar?* Revista RELaT <http//www.servicioskoinonia.org> acesso em 25 de fev. 2007.

ZUURMOND, Rochus. *Procurais o Jesus histórico?* São Paulo: Edições Loyola, 1998.

WATSON, S.L.; ALLEN, W.E.. *Harmonia dos Evangelhos*. 7.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1988.