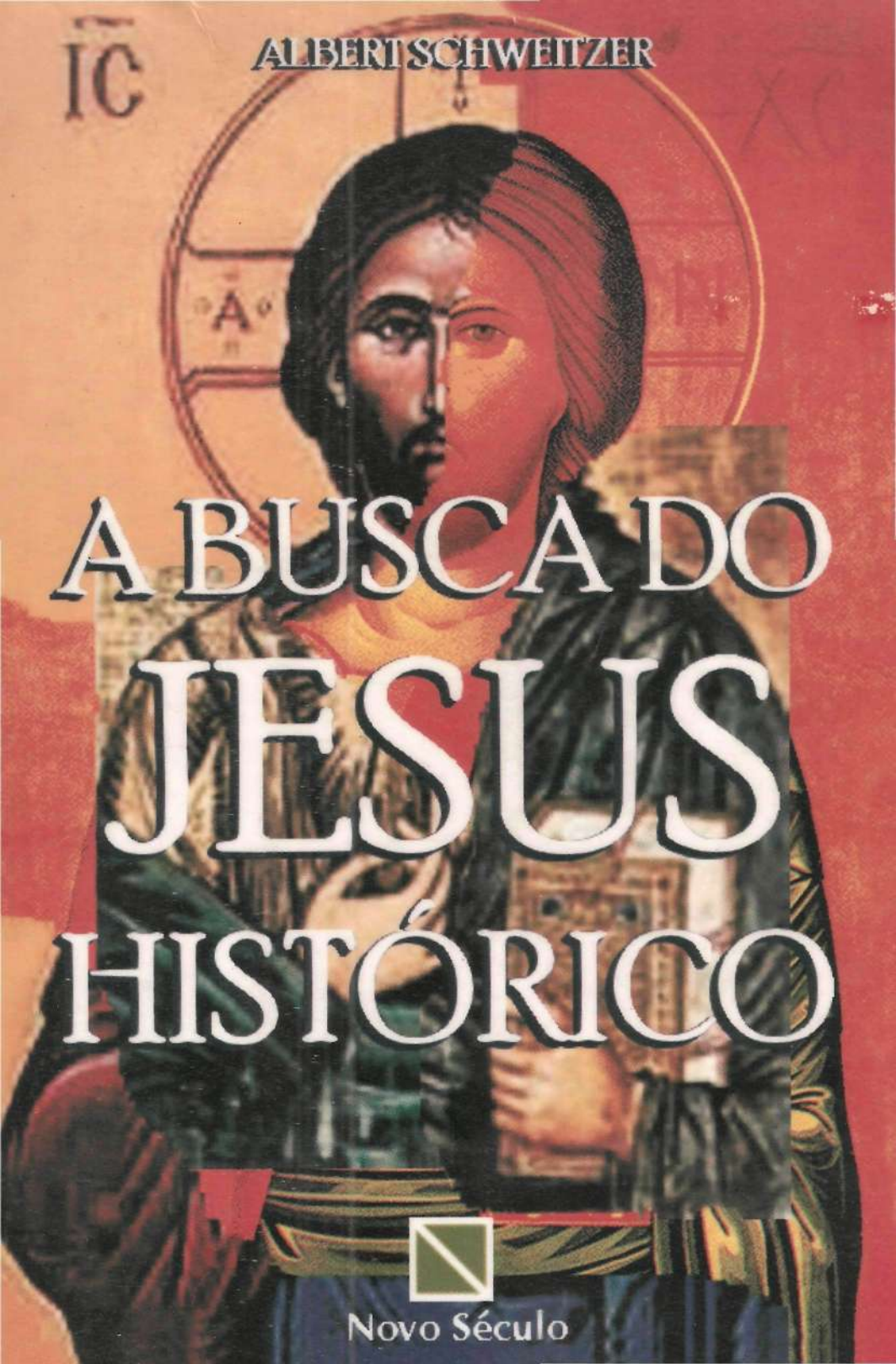
ALBERT SCHWEITZER

A BUSCA DO JESUS HISTÓRICO



Novo Século

Quem foi Schweitzer? Organista concertista de fama, teórico da música, pastor querido e pregador competente, diretor de um seminário teológico e professor de teologia, estudante incansável, autor de livros de sucesso, teólogo de influência sobre o século XX, pensador ousado e logo acusado de liberal e herege, homem de oração e de devoção com colaborações fundamentais tanto nos estudos acerca de Jesus e os Evangelhos quanto nos estudos paulinos, intérprete de Kant e de Schleiermacher, produtor de uma poderosa reflexão ética, criador do princípio ético da reverência pela vida como valor absoluto, um médico competente, missionário na África. Humanitário respeitado por todos os povos, ganhador do Prêmio Nobel da Paz, figura controvertida, um exemplo e um enigma, eis o gênio paradoxal chamado Albert Schweitzer.

ISBN 85-86671-30-4

9 788586 671302

A BUSCA DO JESUS HISTÓRICO

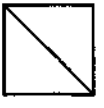
Um Estudo Crítico de seu Progresso

De Reimarus A Wrede

Albert Schweitzer
Dr. Teol., Dr. Fil., Dr. Med.

Tradução

Wolfgang Fischer
Sérgio Paulo de Oliveira
Cláudio J. A. Rodrigues



Novo Século

© 2003 Copyright 2003 by Editora Cristã Novo Século

Editores:
Eliana Olivera de Proença
Eduardo de Proença

Composição e arte final:
JJ. Editoração

Capa:
Eduardo de Proença
Jean Carlos Barbaro

ISBN 85-86671-30-4

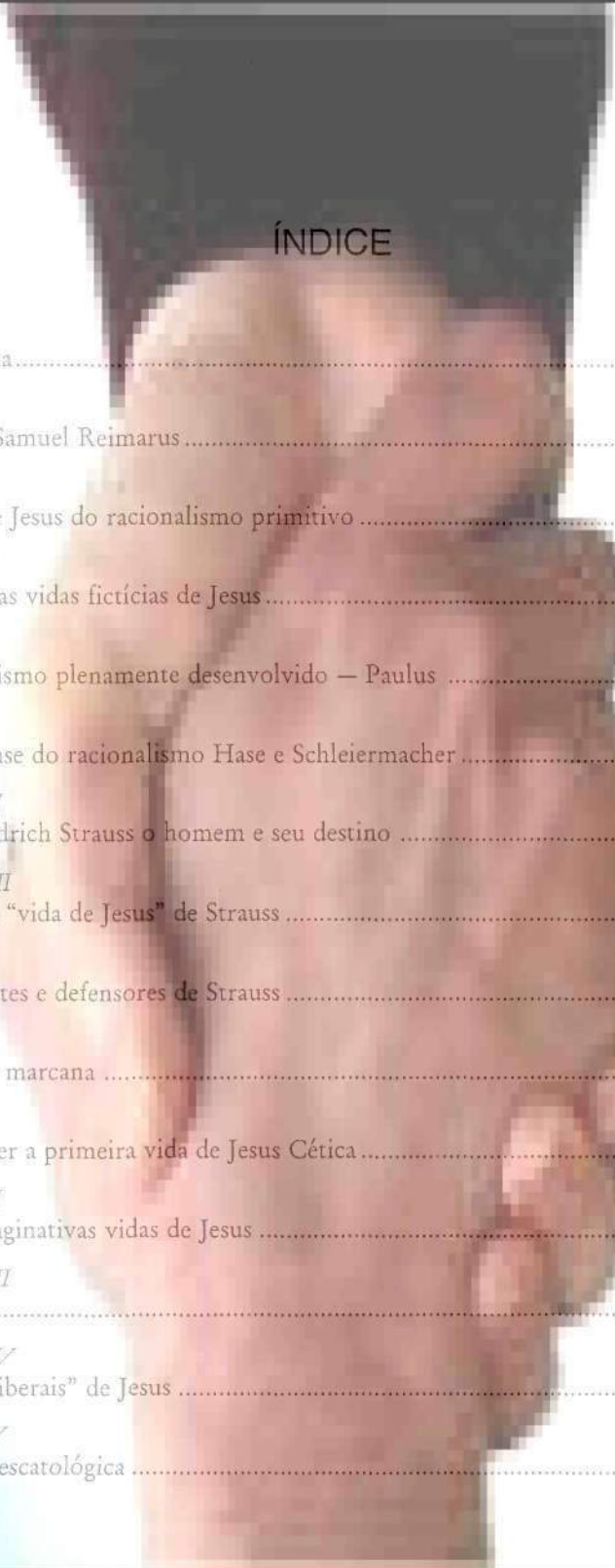
Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, de qualquer forma ou meio eletrônico e mecânico, inclusive através de processos xerográficos, sem permissão expressa da editora (Lei nº 9.613 de 19.2.1998).

Todos os direitos reservados à



Novo Século

EDITORA CRISTÃ NOVO SÉCULO LTDA.
Rua Barão de Itapetininga, 140 - Loja 4
Cep 01042-000 - São Paulo, SP
Tel.: (11) 3115-3469 e 3115-4623
E-mail: nseculo@brasilsite.com.br
www.editoranovoseculo.com.br



ÍNDICE

Capítulo I
O problema 7

Capítulo II
Hermann Samuel Reimarus 21

Capítulo III
As vidas de Jesus do racionalismo primitivo 37

Capítulo IV
As primeiras vidas fictícias de Jesus 49

Capítulo V
O racionalismo plenamente desenvolvido — Paulus 61

Capítulo VI
A última fase do racionalismo Hase e Schleiermacher 73

Capítulo VII
David Friedrich Strauss o homem e seu destino 85

Capítulo VIII
A primeira "vida de Jesus" de Strauss 97

Capítulo IX
Os oponentes e defensores de Strauss 119

Capítulo X
A hipótese marcana 147

Capítulo XI
Bruno Bauer a primeira vida de Jesus Cética 167

Capítulo XII
Outras imaginativas vidas de Jesus 195

Capítulo XIII
Renan 217

Capítulo XIV
As vidas "liberais" de Jesus 231

Capítulo XV
A questão escatológica 265

MANUEL RODRIGUES

Capítulo XVI
A luta contra a escatologia 287

Capítulo XVII
Questões referentes à língua aramaica, paralelos rabínicos e influência budista 321

Capítulo XVIII
A posição do assunto no final do século XIX 349

Capítulo XIX
Extrema radicalização do ceticismo e da escatologia 391

Capítulo XX
Resultados 471

I

O PROBLEMA

Quando, em algum tempo futuro, nosso período da civilização estiver fechado e completo perante os olhos de gerações vindouras, a teologia alemã se destacará como um fenômeno único na vida mental e espiritual de nosso tempo. Pois, em nenhuma parte a não ser no temperamento alemão pode-se encontrar com a mesma perfeição o complexo vivo de condições e fatores — de pensamento filosófico, agudeza crítica, visão histórica e sentimento religioso — sem os quais nenhuma teologia profunda é possível.

E a maior conquista da teologia alemã é a investigação crítica acerca da vida de Jesus. O que ela conseguiu até aqui estabeleceu as condições e determinou o curso do pensamento religioso do futuro.

Na história da doutrina sua obra foi negativa; ela, por assim dizer, limpou o terreno para um novo edifício do pensamento religioso. Ao descrever como as idéias de Jesus foram apropriadas pelo espírito grego, ela traçou o desenvolvimento daquilo que necessariamente deveria tornar-se estranho para nós, e, de fato, tornou-se estranho para nós.

Não é necessário escrever a história de seus esforços para criar uma nova dogmática; isto está vivo dentro de nós. É sem dúvida interessante retraçar como pensamentos modernos encontraram seu caminho para dentro do antigo sistema dogmático, para lá combinar-se com idéias eternas e formar novas construções; é interessante penetrar na mente do pensador em que este processo ocorre; mas a verdade real, daquilo que se nos apresenta como história, sentimo-la dentro de nós mesmos. Assim como na mônada de Leibnitz está refletido todo o universo, assim, intuitivamente, sentimos dentro de nós, mesmo distantes de qualquer conhecimento histórico claro, os sucessivos estágios do progresso do dogma moderno, do racionalismo a Ritschl. Esta experiência é verdadeiro conhecimento, ainda mais verdadeiro porque estamos conscientes do todo como algo indefinido, um lento e difícil movimento para um objetivo que ainda está velado em obscuridade. Ainda não chegamos a qualquer reconciliação entre história e pensamento moderno — apenas entre meia história e meio pensamento. Qual

será o objetivo último para o qual estamos nos movendo, o que será este algo que trará nova vida e novos princípios reguladores para os séculos vindouros, não sabemos. Podemos apenas adivinhar vagamente que será a poderosa obra de algum poderoso gênio original, cuja verdade e retidão serão provadas pelo fato de que nós, trabalhando nossa humilde metade, lhe oporemos com toda nossa força; nós que imaginamos que não queremos nada com mais vontade do que um gênio tão poderoso a ponto de abrir com autoridade um novo caminho para o mundo, vendo que não conseguimos progredir movendo-nos pela trilha que tão trabalhosamente preparamos.

Por esta razão, a história do estudo crítico da vida de Jesus tem valor intrínseco maior do que a história do estudo do antigo dogma ou das tentativas de criar um novo. Ela deve descrever a coisa mais tremenda que a consciência religiosa já ousou e fez. 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.

Além disso, estamos lidando com a coisa mais vital da história do mundo. Veio um Homem para reger sobre o mundo; Ele o regeu para o bem e para o mal, como a história testifica; Ele destruiu o mundo em que Ele nasceu; a vida espiritual de nosso próprio tempo parece prestes a perecer por Suas mãos, pois ele lidera para lutar contra nosso pensamento uma hoste de idéias mortas, um exército fantasmagórico sobre o qual a morte não tem poder, e Ele mesmo destrói novamente a verdade e a bondade que Seu Espírito cria em nós, para que não possa reger o mundo. Que Ele continue, não obstante, a reinar como único Grande e único Verdadeiro num mundo ao qual ele negou a continuidade, é o maior exemplo da antítese entre verdade espiritual e natural que subjaz a toda vida e a todos os eventos, e n'Ele emerge no campo da história.

É apenas à primeira vista que a absoluta indiferença do cristianismo primitivo em relação à vida do Jesus histórico é desconcertante. Quando Paulo, representando aqueles que reconhecem os sinais dos tempos, não desejou conhecer o Cristo segundo a carne, isto foi a primeira expressão do impulso de auto-preservação pelo qual a cristandade continuou a ser guiada por séculos. Ela percebeu que, com a intro-

dução do Jesus histórico em sua fé, apareceria algo novo, algo que não tinha sido previsto nos pensamentos do próprio Mestre, e que com isto uma contradição viria à luz, cuja solução constituiria um dos grandes problemas do mundo.

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 consistente em seu ponto de vista. Nós, de nossa parte, temos razão para sermos gratos aos primeiros cristãos que, em conseqüência desta atitude, nos legaram não biografias de Jesus, mas apenas Evangelhos, e que devido a isto nós possuímos a Idéia e a Pessoa com um mínimo de limitações históricas e contemporâneas.

Mas, o mundo continuou a existir, e sua continuação trouxe um fim a esta visão unilateral. O Cristo supra-mundano e o Jesus de Nazaré histórico tinham que ser unificados numa única personalidade ao mesmo tempo histórica e elevada acima do tempo. Isto foi conseguido pelo Gnosticismo e pela Cristologia do Logos. Ambos, de pontos de partida opostos, por buscarem a mesma meta, concordaram em sublimar o Jesus histórico na Idéia supra-mundana. O resultado deste desenvolvimento, que prosseguiu com o descrédito da escatologia, foi que o Jesus histórico foi novamente introduzido no campo de 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.

A teologia grega era tão indiferente a respeito do Jesus histórico que Sua vida se ocultou nos Evangelhos, como foi o caso da primitiva teologia escatológica. Mais do que isso, ela era perigosa para Ele; ela criava um novo Evangelho sobrenatural-histórico, e podemos considerar uma sorte que os Sinópticos já estivessem tão firmemente estabelecidos que o Quarto Evangelho não conseguiu afastá-los; em vez disso, a Igreja, como que da necessidade interior da antítese que agora começava a ser um elemento construtivo em seu pensamento, foi obrigada a manter dois Evangelhos antitéticos um ao lado do outro.

Quando em Calcedônia o Oeste sobrepujou o Leste, sua doutrina das duas naturezas dissolveu a unidade da Pessoa, e com isto cortou a última possibilidade de retorno ao Jesus histórico. A auto-contradi-

ção foi elevada a uma lei. Mas a Humanidade foi ainda admitida como que para preservar, em aparência, os direitos da história. Assim, por um engodo, a fórmula manteve a vida prisioneira e impediu os espíritos mais avançados da Reforma de alcançarem a idéia de um retorno ao Jesus histórico.

Este dogma tinha que ser primeiro despedaçado antes que os homens pudessem novamente sair em busca do Jesus histórico, antes que eles pudessem mesmo alcançar o pensamento de Sua existência. Que o Jesus histórico seja algo diferente do Jesus Cristo da doutrina das duas naturezas parece-nos agora evidente. Atualmente, mal podemos imaginar a longa agonia da qual a visão histórica da vida de Jesus veio a existir. E mesmo quando Ele foi novamente chamado à vida, Ele ainda estava, como antes Lázaro, preso de pés e mãos com vestes sepulcrais — as vestes sepulcrais do dogma da Natureza Dual. Hase relata, no prefácio de seu primeiro Vida de Jesus (1829), que um valoroso e velho cavalheiro, ouvindo falar de seu projeto, recomendou-lhe que tratasse na primeira parte da natureza humana, na segunda da divina. Havia uma fina simplicidade nisso. Mas esta simplicidade não encobrirá um pressentimento da revolução de pensamento para a qual o método histórico de estudo estava preparando o caminho — um pressentimento que aqueles engajados no trabalho não compartilhavam na mesma medida? *Foi uma sorte que eles não o faziam; pois, de outra forma, como* poderiam eles ter a coragem de prosseguir?

A investigação histórica acerca da vida de Jesus não teve sua causa num interesse puramente histórico; ela voltou-se para o Jesus da história como um aliado na luta contra a tirania do dogma. Posteriormente, quando já estava livre deste πάθος ela procurou apresentar o Jesus histórico numa forma compreensível ao seu próprio tempo. Para Bahrdt e Venturini, Ele era a chave de uma ordem secreta. Eles escreveram sob a impressão da grande influência exercida pela Ordem dos Illuminati[1] no final do século XVIII. Para Reinhard, Hess, Paulus e o restante dos escritores racionalistas, Ele é o admirável revelador da

[1] Uma ordem fundada em 1776 pelo Professor Adam Weishaupt de Ingolstadt na Baviera. Seu objetivo era a propagação da religião racional em oposição ao dogma ortodoxo; sua organização foi, em grande parte, moldada segundo a dos jesuítas. No seu apogeu, ela contava com mais de 2000 membros, incluindo os mandatários de vários Estados alemães. [N.T.]

verdadeira virtude, que coincide com a razão correta. Assim, cada época sucessiva da teologia encontrou seus próprios pensamentos sobre Jesus; esta era, na verdade, a única forma pela qual ela conseguia fazê-Lo viver.

Mas não foi apenas cada época que encontrou seu reflexo em Jesus; cada indivíduo criou-O de acordo com seu próprio caráter. Não há tarefa histórica que revele o verdadeiro interior de um homem como a de escrever uma Vida de Jesus. Nenhuma força vital move o personagem a não ser que o homem sopre nele todo o ódio ou todo o amor de que é capaz. Quanto mais intenso o amor, ou o ódio, mais realista é a figura produzida. Pois também o ódio, assim como o amor, pode escrever uma Vida de Jesus, e as maiores delas são escritas com ódio: a de Reimarus, o Fragmentista de Wolfenbüttel, e a de David Friedrich Strauss. Não era tanto ódio à Pessoa de Jesus quanto ao nimbus sobrenatural com que era tão fácil envolvê-Lo, e com o qual Ele foi de fato envolto. 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.

Este ódio afiou sua visão histórica. Eles deram um avanço ao estudo do assunto maior do que todos os outros reunidos. Não fosse pela ofensa em que incorreram, a ciência da teologia histórica não estaria onde está hoje. "É necessário que a ofensa venha; mas ai daquele por quem vem a ofensa." Reimarus escapou desta sina ao manter a ofensa para si mesmo e manter o silêncio durante toda sua vida — sua obra, "Os Objetivos de Jesus e Seus Discípulos", foi publicada somente após a sua morte, por Lessing. Mas, no caso de Strauss, que, como rapaz de vinte e sete anos, lançou a ofensa abertamente na face do mundo, a sina se cumpriu plenamente. Sua "Vida de Jesus" foi sua ruína. Mas ele não deixava de ficar orgulhoso dela, apesar de todo infortúnio que ela lhe trouxe. "Eu poderia muito bem ter uma mágoa contra meu livro", escreve ele vinte e cinco anos mais tarde no prefácio de "Conversas de Ulrich von Hutten"[2], "pois causou-me muito mal ('E com justiça!' exclamará o piedoso). Ele excluiu-me do ensino público, no qual eu tinha tanto prazer e para o qual talvez tivesse

[2] D. Fr. Strauss, *Gespräche von Ulrich von Hutten*, Leipzig, 1860.

algum talento; arrancou-me dos relacionamentos naturais e levou-me a alguns não naturais; tornou minha vida uma vida solitária. E no entanto quando eu considero o que teria significado se eu recusasse emitir a palavra que estava em meu espírito, se eu tivesse suprimido as dúvidas que agiam em minha mente — então eu abençôo o livro que sem dúvida causou-me triste dano externamente, mas que preservou a saúde interior de minha mente e coração, e, não duvido, fez o mesmo para muitos outros também."

Antes dele, Bahrdt teve sua carreira destruída em conseqüência de revelar suas crenças em relação à Vida de Jesus; e depois dele, Bruno Bauer.

Era fácil para eles, resolvidos como estavam a abrir o caminho, mesmo com a aparente blasfêmia. Mas os outros, aqueles que tentaram trazer Jesus à vida pelo chamado do amor, sentiram como uma tarefa cruel o ser honesto. O estudo crítico da vida de Jesus tem sido para a teologia uma escola de honestidade. O mundo nunca tinha visto antes, e nunca mais verá, uma luta pela verdade tão cheia de dor e renúncia quanto àquela da qual as Vidas de Jesus dos últimos cem anos contém um registro oculto. Deve-se seguir as Vidas de Jesus com as quais Hase prosseguiu o curso do seu estudo dos anos vinte aos anos setenta do século XIX para se ter uma noção do que deve ter custado, aos homens que viveram durante esse período decisivo, manter aquela "corajosa liberdade de investigação" que o grande mestre de Jena, no prefácio de sua primeira Vida de Jesus, proclama para suas pesquisas. Percebe-se nele as marcas da luta pela qual ele abre mão, pedaço a pedaço, de coisas que, quando escreveu o prefácio, ele nunca sonhara que teria que resignar-se. Foi uma sorte para estes homens que suas simpatias às vezes obscureciam sua visão crítica, de forma que, sem se tornarem insinceros, eles podiam tomar nuvens brancas como sendo montanhas distantes. Este foi o suave destino de Hase e Beyschlag.

O caráter pessoal do estudo não se deve apenas, no entanto, ao fato de que uma personalidade só pode ser trazida à vida pelo toque de uma outra personalidade, esse está na natureza essencial do problema em si. Pois o problema da vida de Jesus não tem análogo em todo o campo da história. Nenhuma escola histórica criou cânones para a investigação deste 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 histórico acerca da vida de Jesus teria que criar seus próprios métodos por si mesmo. Na constante sucessão de tentativas infrutíferas, cinco ou seis problemas emergiram lado a lado, que juntos constituíram o problema fundamental. 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 ultima instância, na intuição histórica.

A causa disto está na natureza das fontes sobre a vida de Jesus, e no caráter de nosso conhecimento acerca do mundo do pensamento religioso Seu contemporâneo. 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 de Seu ministério público, entretanto, entretanto, devemos admitir que há poucas figuras da antigüidade sobre quem temos tanta informação histórica indubitável, de quem temos tantos discursos autênticos. A situação é muito mais favorável, por exemplo, do que no caso de Sócrates; pois ele nos foi apresentado por homens literatos que exercitaram sua habilidade criativa sobre sua figura. Jesus está mais imediatamente a nossa frente, pois Ele foi representado por cristãos simples, sem dons literários.

Mas neste ponto surge uma dupla dificuldade. Há primeiramente o fato de que o que acaba de ser dito aplica-se apenas aos três primeiros Evangelhos, enquanto que o quarto, no que se refere ao seu caráter, dados históricos e material discursivo, forma um mundo à parte. Ele é escrito do ponto de vista grego, enquanto que os três primeiros o são do judaico. E mesmo que se pudesse passar por cima disto, e entender, como muitas vezes foi feito, os Evangelhos Sinóticos e o quarto como estando na mesma relação entre si que Xenofonte e Platão como fontes sobre a vida de Sócrates, ainda assim a diferença irreconciliável dos dados históricos compeliriam o investigador crítico a decidir, desde o princípio, em favor de uma fonte ou da outra. Mais uma vez se confirma que "ninguém pode servir a dois senhores". Este dilema estringente não foi reconhecido a princípio; seu surgimento é um dos resultados do próprio curso dos acontecimentos.

A segunda dificuldade relativa às fontes é a ausência de qualquer fio de conexão no material que nos fornecem. 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.

Destes materiais podemos apenas ter uma Vida de Jesus com berrantes lacunas. Como devem ser preenchidas estas lacunas? Na pior das hipóteses com frases, na melhor com imaginação histórica. 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 teste de hipóteses. Se a tradição preservada pelos Sinoptistas realmente inclui tudo o que ocorreu durante o tempo que Jesus passou com seus discípulos, a tentativa de descobrir a conexão deve ter sucesso mais cedo ou mais tarde. Torna-se cada vez mais claro que esta suposição é indispensável à investigação. Pois se o que os evangelistas nos transmitiram for meramente uma série fortuita de episódios, devemos desistir da tentativa de chegar a uma reconstrução crítica desta vida como sendo algo sem esperança.

Mas não são apenas os eventos que não têm conexão histórica, não temos nenhuma indicação sobre a corrente de conexão nas ações e discursos de Jesus, pois as fontes não dão nenhum indício sobre o caráter de Sua auto-consciência. Elas se limitam aos fatos exteriores. Nós só poderemos começar a compreender estes, historicamente, apenas quando pudermos localizá-los mentalmente numa conexão inteligível e concebê-los como atos de uma personalidade claramente definida. Tudo o que sabemos sobre o desenvolvimento de Jesus e Sua auto-consciência messiânica foi conseguido por meio de uma série de hipóteses de trabalho. Nossas conclusões somente podem ser consideradas válidas enquanto não se mostram incompatíveis com os fatos registrados como um todo.

Pode-se afirmar, com a ajuda de argumentos tirados das fontes, que a auto-consciência de Jesus sofreu um desenvolvimento durante o curso de Seu ministério público; isto pode, com base em motivos igualmente válidos, ser negado. Pois em ambos os casos os argumentos são baseados em pequenos detalhes na narrativa, sobre estes não sabemos se são puramente acidentais ou se pertencem à essência dos fatos. Em cada caso, além disso, o desenvolvimento experimental da hipótese leva a uma conclusão que nos força a rejeitar alguns dados das próprias fontes. Cada visão igualmente envolve um tratamento violento do texto.

Além disso, as fontes exibem, cada uma em si mesma, uma contradição abaladora. Elas afirmam que Jesus sabia ser o Messias; no en-

tanto, em suas representações de Sua vida não transparece que Ele alguma vez tenha publicamente declarado sê-lo. Elas atribuem a Ele, portanto, uma atitude que absolutamente não tem conexão com a consciência que elas assumem que Ele possuía. Mas, uma vez que se admite que os atos externos não são a expressão natural de Sua auto-consciência, todo conhecimento histórico exato se acaba; temos então que lidar com um fato isolado que não pode se relacionar a nenhuma lei.

Sendo assim, o único modo de chegar a uma conclusão válida é experimentar, testar, desenvolvendo-as, as duas hipóteses — que Jesus via-se a Si mesmo como o Messias, como afirmam as fontes, ou que Ele não se via assim, como Sua conduta leva a crer; ou então conjeturar que tipo de consciência messiânica Ele devia ter e se ela deixava de afetar sua conduta e seus discursos. Pois 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.

Novamente, enquanto que, de forma geral, uma personalidade é, até certo ponto, definida pelo universo mental que compartilha com seus contemporâneos, no caso de Jesus esta fonte de informação é tão insatisfatória quanto os documentos.

Qual era a natureza do universo mental judeu contemporâneo? Não há resposta clara para esta questão. Não sabemos se a expectativa em relação ao Messias era geral ou era a fé de uma mera seita. Aquela nada tinha a haver com a religião mosaica em si. Não havia conexão orgânica entre a religião da observância legal e a esperança futura. E mais, se a esperança escatológica era generalizada, ela era na forma profética ou na apocalíptica desta esperança? Nós conhecemos as expectativas messiânicas dos profetas; nós conhecemos o quadro apocalíptico como desenhado por Daniel, e, seguindo-o, por Enoque e os Salmos de Salomão antes a vinda de Jesus, e pelos Apocalipses de Ezra e Baruch nos tempos da destruição de Jerusalém. Mas nós não sabemos qual era a forma popular; nem, supondo que ambas estavam combinadas em um mesmo quadro, como este quadro realmente se parecia. Nós conhecemos apenas a forma de escatologia que se nos apresenta nos Evangelhos e nas epístolas paulinas; isto é, a forma que ela tomou na comunidade cristã em conseqüência da vinda de Jesus. Combinar estas três — a profética, a apocalíptica judaica tardia e a cristã — não se mostrou possível.

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. Nós apenas sabemos de seu aspecto exterior, como uma espera pelo Messias e a Era Messiânica; não temos indícios sobre seu aspecto interior, como fatores na auto-consciência messiânica. Nós não temos uma psicologia do Messias. Os evangelistas nada tinham para nos dizer a este respeito, pois Jesus nada lhes disse sobre isso; as fontes sobre a vida espiritual contemporânea informam-nos apenas sobre a expectativa escatológica. Para a forma da auto-consciência messiânica de Jesus, temos que nos contentar com conjeturas.

Tal é o caráter do problema, e, como conseqüência, experimentos históricos devem aqui tomar o lugar da pesquisa histórica. Sendo assim, 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. Uma série de experimentos é repetida com modificações que variam constantemente e que são sugeridas pelos resultados fornecidos pelas ciências auxiliares. A maioria dos autores, no entanto, não tem a menor suspeita de que estão meramente repetindo um experimento que foi feito muitas vezes anteriormente. Alguns deles o descobrem no curso de seu trabalho para seu próprio e grande assombro — é assim, por exemplo, com Wrede, que reconhece que está desenvolvendo, sem dúvida com uma consciência mais clara de seus alvos, uma idéia de Bruno Bauer.[3] Se o velho Reimarus retornasse, poderia confiantemente considerar-se o mais moderno dos modernos, pois sua obra baseia-se no reconhecimento da importância exclusiva da escatologia, como ocorre novamente apenas com Johannes Weiss.

O progresso é também curiosamente inconstante, com longos intervalos entre os seus avanços. Desde Strauss até os anos 90 não houve progresso real, se levarmos em consideração apenas as Vidas de Jesus completas que surgiram. Mas, um número de problemas separados

[3] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien.* (O Segredo Messiânico nos Evangelhos.) Göttingen, 1901, pp. 280-282

tomou uma forma mais claramente definida, de modo que no fim o problema geral subitamente avançou, aparentemente, com um tranco.

Não há realmente um padrão comum pelo qual se possa julgar as obras com que temos de lidar. Não são as narrativas mais ordenadas, que conscientemente tecem cada detalhe do texto, as que avançaram no estudo do assunto, mas precisamente os excêntricos, aqueles que tomam as maiores liberdades com o texto. Não é pela massa de fatos que um autor enfileira um ao lado do outro o quanto lhe é possível — porque ele escreve com facilidade e não há ninguém para contradizê-lo, e porque fatos no papel não colidem tão gravemente quanto o fazem na realidade — não é dessa forma que ele mostra seu poder de reconstruir a história, mas pelo que ele reconhece como impossível. As construções de Reimarus e Bruno Bauer não têm solidez; elas são meros produtos da imaginação. Mas, há muito mais poder histórico em sua clara apreensão de um único problema definido, e que os cegou para tudo o mais, do que há nas obras circunstanciais de Beyschlag e Bernard Weiss.

No entanto, 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.

Ele se divide, de imediato, em dois períodos, antes de Strauss e depois de Strauss. 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 estes eventos não têm lugar na história, mas são apenas elementos míticos nas fontes. O caminho foi assim aberto. Enquanto isso, juntamente com o problema do sobrenatural, outros problemas foram palidamente apreendidos. Reimarus chamou a nossa atenção para as visões escatológicas contemporâneas; Hase, em sua primeira Vida de Jesus (1829), tentou traçar um desenvolvimento da auto-consciência de Jesus.

Mas, neste ponto, uma visão clara era impossível, pois todos os estudiosos do assunto ainda baseavam suas operações na harmonia dos Sinópticos com o Quarto Evangelho; o que significa que eles não tinham ainda sentido a necessidade de um delineamente historicamente inteligível da vida de Jesus. Também aqui, Strauss foi quem trouxe uma luz. Mas, a iluminação passageira estava destinada a ser obscurecida pela hipótese de Marcos[4], que vinha à frente. A necessi-

dade de escolher entre João e os Sinópticos foi primeiramente estabelecida completamente pela escola de Tübingen; e a correta relação desta questão com a hipótese de Marcos foi subseqüentemente demonstrada por Holtzmann.

Enquanto estas discussões acerca das questões literárias preliminares estavam progredindo, o problema histórico principal da vida de Jesus lentamente vinha à tona. A questão começava a ser levantada: qual era o significado da escatologia para a mente de Jesus? Com este problema estava associado, em virtude de uma conexão interna, a princípio insuspeitada, o problema da auto-consciência de Jesus. No início dos anos noventa (1890) sentia-se geralmente que, na solução dada este problema dual e, em certa medida, tendo-se um conhecimento seguro sobre o curso externo e interno da vida de Jesus teria-se chegado ao topo da questão. Neste ponto Johannes Weiss reacendeu a afirmação abrangente de Reimarus em favor da escatologia; e mal tinha a crítica ajustado sua atitude sobre esta questão quando Wrede renovou a tentativa de Bauer e Volkmar de eliminar todo elemento messiânico da vida de Jesus.

Estamos novamente no meio de um período de grande atividade no estudo do assunto. Por um lado, nos é oferecida uma solução histórica, por outro, uma literária. A questão central é: 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 não 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? Neste último caso supõe-se que os evangelistas atribuíram estas alegações messiânicas a Jesus porque a Igreja primitiva o considerava o Messias. Em resumo: A dificuldade de explicar a personalidade histórica de Jesus está na história em si, ou apenas no modo como ela está representada nas fontes?

---

[4] No uso do autor "a hipótese de Marcos" significa a teoria de que o Evangelho de Marcos não é apenas a primeira e mais valiosa fonte para os fatos, mas difere dos outros Evangelhos por corporificar uma visão mais ou menos clara e historicamente inteligível da conexão dos eventos. Vide capítulos X e XIV.

Esta alternativa será discutida em todos os estudos críticos dos próximos anos. Uma vez proposta, ela exige uma decisão. Mas, ninguém pode realmente compreender o problema se não tiver uma noção clara do modo como ela se formou no curso da investigação; ninguém pode criticar com justiça ou reconhecer o valor de novas contribuições ao estudo deste assunto se não conhecer as formas pelas quais elas se apresentaram anteriormente.

A história do estudo da vida de Jesus recebeu até agora uma atenção surpreendentemente modesta. Hase, em sua Vida de Jesus de 1829, relembra brevemente as tentativas prévias de lidar com o assunto. Friedrich von Ammon, ele mesmo um dos mais notáveis estudiosos neste departamento, em seu "Progresso da Cristandade"[5], dá alguma informação a respeito "das mais notáveis biografias de Jesus dos últimos cinqüenta anos". No ano de 1865 Uhlhorn tratou conjuntamente das Vidas de Jesus de Renan, Schenkel e Strauss; em 1876 Hase, em sua "História de Jesus", deu a única história literária completa sobre o assunto[6]; em 1892 Uhlhorn estendeu sua palestra anterior para incluir as obras de Keim, Delff, Beyschlag e Weiss[7]; em 1898 Frentzen descreveu, num curto ensaio, o progresso do estudo desde Strauss[8]; em 1899 e 1900 Baldensperger forneceu, na *Theologische Rundschau*, um levantamento das mais recentes publicações[9]; o livro de Weinel, "Jesus no século XIX", naturalmente oferece apenas uma análise de algumas poucas obras clássicas; a palestra de Otto Schmiedel sobre "Problemas Centrais do Estudo Crítico da Vida de Jesus" (1902) apenas esquematiza a história do assunto em linhas gerais.[10]

Exceto por notas esparsar em histórias da teologia, esta é praticamente toda a literatura sobre este assunto. Há espaço para uma tenta-

---

[5] Dr. Christoph Friedrich von Ammon, *Fortbildung des Christentums*, Leipzig, 1840, vol. iv p.156ss.

[6] Hase, *Geschichte Jesu*, Leipzig, 1876, pp. 110-162. A segunda edição, publicada em 1891, não leva a pesquisa mais adiante que a primeira.

[7] *Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen*, 1892, cinco palestras.

[8] W. Frantzen, *Die "Leben-Jesu" Bewegung seit Strauss*, Dorpat, 1898.

[9] *Theol. Rundschau*, ii. 59-67 (1900): 9-19 (1900).

[10] O estudo de von Soden, *Die wichtigste Fragen im Leben Jesu*, 1904, cabe aqui apenas de forma limitada, já que não procura mostrar como os problemas emergiram gradualmente nas diversas Vidas de Jesus.

tiva de trazer ordem ao caos das Vidas de Jesus. Hase fez comparações engenhosas entre elas, mas foi incapaz de agrupá-las segundo princípios internos, ou de julgá-los com justiça. Weiss é para ele um descendente mais fraco de Strauss, Bruno Bauer é vítima de uma fantástica imaginação. Seria de fato difícil para Hase descobrir nas obras desta época qualquer princípio de divisão. 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 para dar um relatório histórico sistemático do estudo crítico acerca da vida de Jesus. Nosso esforço vai ser o de fornecer uma descrição gráfica de todas as tentativas de lidar com este assunto; e de não desprezá-las com frases feitas ou rótulos habituais, mas mostrar claramente o que elas realmente fizeram pelo progresso da formulação do problema, quer seus contemporâneos o tenham reconhecido ou não. Em harmonia com este princípio, muitas famosas Vidas de Jesus que tiveram longa e reconhecida existência ao longo de sucessivas edições, podem fazer uma pobre figura, enquanto que outras, que receberam apenas pouca atenção, serão grandes aqui. Após o sucesso vem a verdade e sua recompensa está com ela.

II

HERMANN SAMUEL REIMARUS

"Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger." Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Herausgegeben von Gothold Ephraim Lessing. Braunschweig, 1778, 276 pp. (Os Objetivos de Jesus e Seus Discípulos. Mais um fragmento do anônimo de Wolffenbüttel. Publicado por Gothold Ephraim Lessing. Braunschweig, 1778).

Johann Salomo Semler. Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zwecke Jesu und seiner Jünger. (Resposta ao fragmento do anônimo, especialmente ao chamado "Os objetivos de Jesus e seus discípulos"). Halle, 1779, 432 pp.

Antes de Reimarus ninguém tinha tentado formar uma concepção histórica da vida de Jesus. Lutero sequer sentiu a necessidade de ter uma idéia clara da ordem dos eventos registrados. Falando da cronologia da purificação do Templo, que em João situa-se no início, e nos Sinópticos perto do fim da vida pública de Jesus, ele comenta: "Os Evangelhos não seguem uma ordem ao registrar os atos e milagres de Jesus, e o assunto não tem, de qualquer modo, muita importância. Se alguma dificuldade surge a respeito das Sagradas Escrituras e nós não podemos solucioná-la, devemos apenas deixá-la como está." Quando os teólogos Luteranos começaram a considerar a questão de harmonizar os eventos, as coisas ficaram ainda piores. Osiander (1498-1552), em sua "Harmonia dos Evangelhos", sustentava o princípio de que se um evento é registrado mais de uma vez nos Evangelhos, em diferentes contextos, ele ocorreu mais de uma vez em diferentes contextos. A filha de Jairo teria, assim, sido ressuscitada diversas vezes; em uma ocasião Jesus permitiu aos demônios, que Ele expulara de um único endemoninhado, que entrassem numa vara de porcos e em outra ocasião, os que Ele expulsou de dois endemoninhados; houve duas purificações do Templo, e assim por diante.[11] A visão correta de que os Evangelhos sinóticos são interdependentes foi primeiramente formulada por Griesbach.

[11] Hase, *Geschichte Jesu*, 1876, pp. 112, 113.

A única Vida de Jesus escrita antes do tempo de Reimarus, que tenha algum interesse para nós, foi escrita por um jesuíta em língua persa. O seu autor foi o missionário indiano Hieronymus Xavier, sobrinho de Francisco Xavier, e essa foi criada para o uso de Akbar, o Imperador Mogul, que, em finais do século XVI, tornara-se o mais poderoso potentado no Hindustão. No século XVII, este texto persa foi trazido para a Europa por um mercador, e foi traduzido para o Latim por Louis de Dieu, um teólogo da Igreja Reformada, cuja intenção ao publicá-lo foi de desacreditar o Catolicismo.[12] Trata-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.

Assim, nada houve para preparar o mundo para uma obra de tal força como a de Reimarus. É verdade, houve antes, em 1768, uma Vida de Jesus de Johann Jakob Hess[13] (1741-1828), escrita do ponto de vista do racionalismo mais antigo, mas ela retém tanto de sobre-naturalismo e segue tanto as linhas de uma paráfrase dos Evangelhos que nada havia nela que indicasse ao mundo que golpe de mestre o espírito da época estava preparando.

Pouco se sabe sobre Reimarus. Para seus contemporâneos ele não existia, e foi Strauss que o tornou conhecido na literatura.[14] Ele nasceu em Hamburg em 22 de dezembro de 1694, e lá passou sua vida como professor de línguas orientais. Ele morreu em 1768. Vários de seus escritos apareceram durante sua vida, todos defendendo as afirmações da religião racional como contrária à fé da Igreja; um deles, por exemplo, foi um ensaio sobre "As Verdades Principais da Religião Natural." Sua *opus magna*, no entanto, que firmou a base histórica de seus ataques, só circulou durante sua vida entre seus conhecidos, como um manuscrito anônimo. Em 1774 Lessing começou a publicar suas partes mais importantes, e até 1778 tinha publicado sete fragmentos,

---

[12] *Historia Christi, persice conscripta simulque multis modis contaminata a Hieronymo Xavier, lat. Reddita et animadd, notata a Ludovico de Dieu.* Lugd. 1639.

[13] Johann Jacob Hess, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu.* (História dos Três Últimos anos da vida de Jesus.) 3 vols. 1768 ss.

[14] D. F. Strauss, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.* (Reimarus e Sua Apologia para os Adoradores Racionais de Deus.) 1862.

com isto envolvendo a si mesmo numa querela com Goetze, Pastor-Chefe de Hamburgo. O manuscrito completo, que alcança 4000 páginas, está conservado na biblioteca municipal de Hamburgo.

São os seguintes os títulos dos fragmentos que ele publicou:

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.

A monografia sobre a passagem dos israelitas pelo Mar Vermelho é uma das mais hábeis, espirituosas e agudas que já foi escrita. Ela expõe todas as impossibilidades da narrativa do Codex Sacerdotal, e todas as inconsistências que surgem da combinação das várias fontes; ainda que Reimarus não tivesse a menor noção de que a separação destas fontes permitiria a real solução do problema.

Dizer que o fragmento sobre "Os Objetivos de Jesus e Seus Discípulos" é uma peça magnífica é pouco para lhe fazer justiça. Este ensaio é não apenas um dos maiores eventos na história da crítica, é também um peça magistral da literatura geral. Sua linguagem é em geral aguda e concisa, precisa e epigramática — a linguagem de um homem que não está "envolvido em composição literária", mas que está inteiramente comprometido com os fatos. Em alguns momentos, no entanto, ela sobe a alturas de sentimento passional, e então é como se as chamas de um vulcão pintassem panoramas sombrios sobre nuvens escuras. Raramente terá havido ódio tão eloqüente, despeito tão imponente; mas também é muito raro que uma obra tenha sido escrita com a justa consciência de tão absoluta superioridade em relação à opinião contemporânea. E mais, há dignidade e um propósito sério; a obra de Reimarus não é panfletária.

Lessing não podia, é claro, aceitar esta visão. Sua idéia de revelação e sua concepção da Pessoa de Jesus eram muito mais profundas do que as do Fragmentista. Ele era um pensador; Reimarus apenas um historia-

dor. Mas esta foi a primeira vez que uma mente realmente histórica, profundamente conhecedora das fontes, empreendeu a crítica da tradição. Foi a grandeza de Lessing ter reconhecido o significado desta crítica, e ter sentido que ela teria que conduzir ou à destruição ou à remodelação da idéia de revelação. Ele reconhece que a introdução do elemento histórico transformaria e aprofundaria o racionalismo. E convencido de que o momento predestinado havia chegado, ele deixou de lado os escrúpulos da família de Reimarus e as objeções de Nicolai e Mendelssohn, e, ainda que tremendo internamente pelo que ele mesmo tinha como sagrado, ele lançou a tocha com suas próprias mãos.

Semler, no final de sua refutação do fragmento, ridiculariza o editor no seguinte apólogo: "Um prisioneiro foi certa vez trazido perante o Prefeito de Londres sob a acusação de incêndio. Ele tinha sido visto descendo do andar superior da casa em chamas. 'Ontem', assim dizia sua defesa, 'perto das quatro horas eu entrei na loja de meu vizinho e vi ali uma vela acesa que os empregados negligentemente haviam esquecido. Durante a noite ela queimaria até o fim e atearia fogo à escada. Para estar certo de que o fogo irromperia durante o dia, eu joguei um pouco de palha sobre ele. As chamas explodiram à luz do céu, os bombeiros vieram rapidamente e o fogo, que à noite poderia ter sido muito perigoso, foi prontamente extinto'. 'Por que você mesmo não tomou a vela e a apagou?' perguntou o prefeito. 'Se eu a tivesse apagado os empregados não teriam aprendido a ser mais cuidadosos; agora que ocorreu toda esta confusão por causa disso, eles não serão tão descuidados no futuro.' 'Estranho, muito estranho', disse o Prefeito, 'ele não é um criminoso, apenas um pouco fraco da cabeça.' Assim, mandou trancafiá-lo no manicômio, e ali está até os dias de hoje."

A história é muito adequada — só que Lessing não estava louco; ele sabia muito bem o que estava fazendo. Seu objetivo era mostrar como um inimigo invisível havia levado seus paralelos até as muralhas, e convocar para a defesa "alguém que fosse, se possível, tão bom defensor da religião quanto o Fragmentista era o atacante ideal." Uma vez, com visão profética para o futuro, ele diz: "As tradições cristãs devem ser explicadas pela verdade interna do cristianismo, e nenhuma tradição escrita pode dar-lhe esta verdade interna, se ele não a possui."

O Reimarus toma como seu ponto de partida a questão acerca do conteúdo da pregação de Jesus. "Estamos certos", diz ele, "ao traçar

uma distinção absoluta 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 pode ser claramente reconhecido. Está contido em duas frases de significado idêntico, "Arrependei-vos e acreditai no Evangelho", ou, como está em outra parte, "Arrependei-vos, pois o Reino dos Céus está próximo".

O Reino dos Céus deve, no entanto, ser compreendido "segundo os modos de pensamento judaico". Nem Jesus nem o Batista chegam a explicar esta expressão; portanto eles devem ter se contentado em vê-la compreendida em seu sentido conhecido e costumeiro. Isto significa que Jesus tomou Sua posição dentro da religião judaica, e aceitou Suas expectativas Messiânicas sem de qualquer maneira corrigi-las. Se Ele dá um novo desenvolvimento a esta religião é apenas no sentido de proclamar como próxima a realização de ideais e esperanças que estavam vivas em milhares de corações.

Não havia portanto necessidade de uma instrução detalhada a respeito da natureza do Reino dos Céus; o catecismo e a confissão da Igreja em seu início consistia de uma única frase. Crer não era difícil: "eles precisavam apenas crer no Evangelho, ou seja, que Jesus estava para trazer o Reino dos Céus."[15] Como havia muitos dentre os judeus que já estavam esperando pelo Reino de Deus, não é de admirar que em poucos dias, até em poucas horas, alguns milhares cressem, ainda que tivessem sido apenas avisados de que Jesus era o profeta prometido.

Isto era a soma total do que os discípulos sabiam sobre o Reino de Deus quando foram enviados pelo seu Mestre para proclamar sua vinda. Seus ouvintes naturalmente pensariam no sentido costumeiro do termo e das esperanças que os ligavam a este. "O propósito de enviar tais propagandistas somente poderia ser que os judeus que resmungavam sob o jugo romano e há muito acalentavam a esperança de libertação fossem agitados por toda a Judéia e se unissem aos milhares."

Jesus devia saber, também, que se as pessoas viessem a acreditar em Seus mensageiros eles procurariam por um libertador terreno e se

[15] As citações inseridas sem introdução específica são, é claro, de Reimarus. É típico do Dr. Schweitzer passar de um parágrafo de exposição para uma destas frases características.

voltariam para Ele para este propósito. O Evangelho, portanto, não significava, nada mais nada menos, para todos os que o ouviam senão que, sob a liderança de Jesus, o Reino do Messias estava próximo. Para eles não havia dificuldade em aceitar que Ele era o Messias, o Filho de Deus, pois esta crença nada tinha de metafísica. A nação era o Filho de Deus; os reis do povo da aliança eram Filhos de Deus; o Messias era o Filho de Deus num sentido preeminente. Assim, mesmo em reivindicações messiânicas, Jesus manteve-se "dentro dos limites da humanidade".

O fato de que ele não precisava explicar a seus contemporâneos o que Ele queria dizer com o Reino de Deus constitui uma dificuldade para nós. As parábolas não nos esclarecem, pois pressupõe um conhecimento do conceito. "Se não pudéssemos coletar dos escritos dos judeus alguma informação adicional, sobre o que era entendido na época por Messias e Reino de Deus, estes pontos de importância primordial seriam muito obscuros e incompreensíveis."

Se, portanto, queremos chegar a uma compreensão histórica dos ensinamentos de Jesus, devemos deixar para trás o que aprendemos no catequismo acerca da metafísica Filiação Divina, a Trindade, e conceitos dogmáticos semelhantes, e mergulhar num mundo mental totalmente judaico. Apenas aqueles que transportam os ensinamentos do catequismo para dentro da pregação do Messias Judaico chegarão à idéia de que Ele foi o fundador de uma nova religião. Para toda pessoa sem preconceitos é manifesto "que Jesus não tinha a menor intenção de lançar fora a religião judaica e colocar outra no lugar".

Em Mt 5.18 fica evidente que Jesus não rompeu com a Lei, mas tomou seu partido sem reservas. Se havia algo novo em Sua pregação, era a retidão que era requisito para o Reino de Deus. A retidão da Lei já não seria suficiente no tempo do Reino vindouro; uma moral nova e mais profunda teria que surgir. Esta necessidade é o único ponto em que a pregação de Jesus ia além das idéias de Seus contemporâneos. Mas esta nova moralidade não descarta a Lei, pois Ele a explica como a concretização dos velhos mandamentos. Seus seguidores, sem dúvida, romperam com a Lei mais tarde. Eles o fizeram, no entanto, não para seguir um comando de Jesus, mas sob a pressão de circunstâncias, num tempo em que foram forçados para fora do judaísmo e obrigados a fundar uma nova religião.

Jesus compartilhava plenamente da exclusividade racial Judaica. Segundo Mt 10.5, Ele proibiu seus discípulos de declarar aos genti-

os a vinda do Reino de Deus. É evidente, portanto, que seu propósito não os abrangia. Se fosse de outra forma, a hesitação de Pedro em At 10 e 11 e a necessidade de justificar a conversão de Cornélio seriam incompreensíveis.

O Batismo e a Ceia do Senhor não são evidência de que Jesus pretendia fundar uma nova religião. Em primeiro lugar, a autenticidade da ordem de batizar em Mt 28.19 é questionável, não apenas como um dito atribuído ao Jesus ressurreto, mas também porque é universalista em sua forma, e porque implica a doutrina da Trindade e, conseqüentemente, a Filiação Divina metafísica de Jesus. Nisto ela é inconsistente com as primeiras tradições acerca da prática do batismo na comunidade cristã, pois nos primeiros tempos, como aprendemos dos Atos e de Paulo, era costume batizar não em nome da Trindade, mas em nome de Jesus, o Messias.

Mas, além disso, é questionável se o Batismo realmente remonta ao próprio Jesus. Ele mesmo não batizou ninguém em seu tempo, e nunca ordenou que nenhum de Seus convertidos fosse batizado. Assim, não podemos estar certos sobre a origem do Batismo, ainda que possamos estar certos de seu significado. Batismo em nome de Jesus significava apenas que Jesus era o Messias. "Pois a única mudança que os ensinamentos de Jesus fizeram em sua religião foi que, se antes eles acreditavam num Libertador de Israel que viria no futuro, agora acreditavam num Libertador que já estava presente."

A "Ceia do Senhor", novamente, não era uma instituição nova, mas meramente um episódio na última Refeição Pascal do Reino que estava acabando, e devia ser "uma celebração antecipatória da Páscoa do Novo Reino". Uma Ceia do Senhor em nosso sentido, "desligada da Páscoa", seria inconcebível para Jesus, e não menos para Seus discípulos.

É inútil apelar para os milagres, tanto quanto aos "Sacramentos", como evidência da fundação de uma religião. Em primeiro lugar, temos que recordar o que acontece no caso de milagres transmitidos por tradição. Que Jesus tenha efetuado curas, que aos olhos de Seus contemporâneos eram miraculosas, não se pode negar. Seu propósito era provar que Ele era o Messias. Ele proibiu que estes milagres fossem divulgados, mesmo em casos em que não poderiam possivelmente ser escondidos, "com o único propósito de fazer as pessoas quererem falar mais deles". Outros milagres, no entanto, não têm base em fatos, mas têm seu lugar na narrativa para a sensação de que as histórias miraculo-

sas do Antigo Testamento teriam que se repetir no caso de Jesus, mas numa escala maior. Ele não fez obras realmente miraculosas; de outra forma, os pedidos por um sinal seriam incompreensíveis. Em Jerusalém, quando todas as pessoas estavam olhando ansiosas por uma manifestação estrondosa de Sua natureza de Messias, que tremendo efeito um milagre teria produzido! Se um único milagre tivesse sido pública, convincente e inegavelmente realizado por Jesus perante todo o povo, em um dos grandes dias da Festividade, tal como é a natureza humana, todo o povo se arrebanharia a um só tempo em sua direção.

Por este levante popular, no entanto, Ele esperou em vão. Duas vezes ele acreditou que estivesse próximo. A primeira vez foi quando estava enviando seus discípulos e lhes disse: "não acabareis de percorrer as cidades de Israel, até que venha o Filho do homem" (Mt 10.23). Ele pensou que, ante a pregação dos discípulos, as pessoas viriam para Ele de todas as partes e imediatamente O proclamariam Messias; mas Suas expectativas foram frustradas.

Na segunda vez, Ele pensou em trazer à tona o assunto decisivo em Jerusalém. Ele fez Sua entrada sobre um jumentinho, para que a profecia messiânica de Zacarias fosse cumprida. E o povo efetivamente gritou "Hosana ao Filho de Davi!" Acreditando no apoio de seus seguidores Ele poderia agora, assim pensou, desafiar as autoridades. No templo Ele arroga para Si mesmo o poder supremo, e em palavras ardentes chama por uma revolta aberta contra o Sinédrio e os Fariseus, por terem eles fechado as portas do Reino dos Céus e proibido outros de entrarem. Não há dúvida, agora, de que Ele levará o povo consigo! Confiante no sucesso de Sua causa, ele encerra a arenga incendiária em Mt 23 com as palavras "Em verdade, já não me vereis mais até que venhais a dizer: Bendito o que vem em nome do Senhor"; ou seja, até que viessem a louvá-lo como Messias.

o Mas, o povo de Jerusalém recusou-se a levantar-se, como os galileus tinham se recusado quando os discípulos foram enviados para levantá-los. O Conselho preparou-se para uma ação vigorosa. A reclusão voluntária com a qual Jesus pensava aguçar o entusiasmo do povo tornou-se involuntária. Antes de Sua prisão Ele foi oprimido pelo medo, e na cruz Ele encerrou Sua vida com as palavras "Meu Deus! Meu Deus! Por que me abandonaste?" "Esta declaração não pode, sem violência, ser interpretada de outra forma senão significando que Deus não o ajudou em seu alvo e propósito como havia

esperado. Isto mostra que não era sua intenção sofrer e morrer, mas estabelecer um Reino terreno e libertar os judeus da opressão política — e nisto a ajuda de Deus O abandonou.

Para os discípulos esta virada nos acontecimentos significou a destruição de todos os sonhos pelos quais eles tinham seguido Jesus. Pois se eles tinham deixado tudo por Sua causa, foi apenas para receber tudo de volta centuplicado quando pudessem abertamente tomar seus lugares aos olhos de todo o mundo como os amigos e ministros do Messias, como os regentes das doze tribos de Israel. Jesus nunca os dissuadiu desta esperança sensual[16], mas, pelo contrário, confirmou-os nela. Quando pôs fim à discussão sobre a proeminência, e quando Ele responde à pergunta dos filhos de Zebedeu, ele não atacou a presunção de que haveria tronos e poder, mas apenas lidou com a questão de como os homens no presente poderiam estabelecer suas pretensões a esta posição de autoridade.

Tudo isso implica que Jesus e seus discípulos não viam o tempo da consumação destas esperanças como algo muito remoto. Em Mt 16.28, por exemplo, Ele diz: "Em verdade eu digo que entre vós há alguns que não passarão pela morte até que vejam o Filho do homem vindo em seu Reino." Não há justificativa para distorcer isto ou ignorá-lo. Significa simplesmente que Jesus promete o cumprimento das esperanças messiânicas antes do fim da presente geração.

Assim, os discípulos estavam preparados para qualquer coisa exceto o que realmente ocorreu. Jesus nunca disse uma palavra a eles sobre morrer e ressuscitar, senão eles não se comportariam de forma tão covarde quando de sua morte, nem ficariam tão assombrados quando de sua "ressurreição". As três ou quatro falas referentes a estes eventos devem, portanto, ter sido colocadas em sua boca mais tarde, de forma a fazer parecer que Ele tinha previsto estes eventos em seu plano original.

Como, então, eles superaram este golpe aparentemente aniquilante? Passando para a segunda forma de esperança messiânica judaica. Até então seus pensamentos, como os de seu mestre, tinham sido dominados pelo ideal político dos profetas — o rebento da linhagem de

[16] Ao longo deste livro a palavra "sensual" é usada no sentido de "que apela aos sentidos".

Davi que deveria surgir como libertador político da nação. Mas, além desta, havia outra Expectativa Messiânica que transferia tudo para a esfera sobrenatural. Surgindo primeiramente em Daniel, esta expectativa pode ser detectada nos apocalipses, no "Diálogo com Trypho" de Justino, e em alguns ditos rabínicos. Segundo estes — Reimarus faz uso especialmente das afirmações de Trypho — o Messias deveria aparecer duas vezes; uma em humildade humana, a segunda vez sobre as nuvens do céu. Quando o primeiro *systema*, como Reimarus o chama, foi aniquilado pela morte de Jesus, os discípulos implantaram o segundo, e arregimentaram seguidores que compartilhavam suas expectativas de uma Segunda Vinda de Jesus o Messias. Para se verem livres da dificuldade da morte de Jesus, eles deram-Lhe a importância de uma redenção espiritual — que não havia anteriormente entrado em seu campo de visão ou no do próprio Jesus.

Mas, esta interpretação espiritual de Sua morte não os teria ajudado se eles não tivessem inventado, também, a ressurreição. Imediatamente após a morte de Jesus, de fato, tal idéia estava longe de seus pensamentos. Eles estavam em pavor mortal e se mantinham fechados em casa. "Cedo, no entanto, um ou outro se aventura a sair. Eles descobrem que nenhuma busca judicial está sendo efetuada contra eles." Então eles consideram o que precisa ser feito. Eles não aceitaram bem a idéia de voltar a suas velhas lides; em suas jornadas os companheiros do Messias se esqueceram de como trabalhar. Eles tinham visto que a pregação do Reino de Deus pode sustentar um homem. Pois, mesmo quando foram enviados sem bolsa ou dinheiro, nada lhes faltou. As mulheres que são mencionadas em Lc 8.2-3 tinham por missão cuidar da provisão para o Messias e Seus futuros ministros.

Por que não, então, continuar este modo de vida? Eles com certeza encontrariam um número suficiente de almas fiéis que se juntariam a eles direcionando suas esperanças para uma Segunda Vinda do Messias, e enquanto esperavam a glória futura, compartilhariam suas posses com eles.[2] Assim, eles roubaram o corpo de Jesus e o esconderam, e proclamaram para todo o mundo que Ele em breve voltaria. Eles, no entanto, esperaram prudentemente por cinqüenta dias antes de fazer o anúncio, para que o corpo, caso fosse encontrado, não pudesse ser reconhecido.

O que estava a seu favor era a completa desorganização do estado judeu. Se existisse uma administração policial eficiente, os discípu-

los não poderiam planejar esta fraude e organizar sua irmandade comunista. Mas, como iam as coisas, a nova sociedade sequer sofreu qualquer incômodo em conseqüência da estranha morte de um casal que foi enterrado junto à casa dos apóstolos, e a irmandade foi até mesmo autorizada a confiscar sua propriedade para seus próprios usos.

Parece, então, que a esperança da Parusia era o ponto fundamental no cristianismo primitivo, que era um produto muito mais desta esperança do que dos ensinamentos de Jesus. Em conseqüência, o problema central da dogmática primitiva era a demora da Parusia. Já no tempo de Paulo este problema era premente, e ele teve grande trabalho em 2 Tessalonicenses para descobrir todas as possíveis e impossíveis razões pelas quais a Segunda Vinda estaria sendo retardada. Reimarus expõe sem piedade a posição do apóstolo, que se via obrigado a iludir as pessoas de uma forma ou de outra. O autor de 2 Pedro tinha uma noção muito mais clara daquilo com que estava lidando, e trata de restaurar a confiança da cristandade, de uma vez por todas, com o sofisma dos mil anos que são como um dia para Deus, ignorando o fato de que, na promessa, a contagem era em anos do homem, não de Deus. "No entanto, isto serviu tão bem aos fins dos Apóstolos para com aqueles simples cristãos primitivos que, depois que os primeiros crentes foram assim confundidos e o período originalmente fixado havia terminado, os cristãos das gerações seguintes, incluindo os Pais da Igreja, podiam continuar para sempre a se alimentar com esperanças vazias." O dito de Cristo sobre a geração que não pereceria antes de seu retorno fixa este evento numa data não muito distante. Mas, como Jesus não havia ainda aparecido sobre as nuvens do céu "estas palavras devem ser ajustadas para fazer sentido, não àquela geração, mas ao povo judeu. Assim, por uma arte de exegese, eles estavam salvos para sempre, pois a raça Judaica nunca acabará".

Em geral, porém, "os teólogos do presente passam por cima do material escatológico dos Evangelhos porque este não se coaduna com seus pontos de vista, e dão à vinda de Cristo sobre as nuvens uma intenção diferente do que tinha nos ensinamentos de Cristo e Seus apóstolos". Enquanto o não cumprimento de sua escatologia não é admitido, nosso cristianismo se baseia numa fraude. Em vista deste fato, qual é o valor de evidência de qualquer milagre, mesmo que pudesse ser tomado como autêntico? "Nenhum milagre provaria que dois mais dois são cinco ou que um círculo tem quatro ângulos; e milagres,

por mais numerosos que fossem, não poderiam remover uma contradição que está sobre a superfície dos ensinamentos e registros do cristianismo." Também não há nenhum peso na alegação de cumprimento de profecias, pois os casos em que Mateus os assinala com as palavras "para que se cumprissem as Escrituras" são todos artificiais e irreais; e para muitos incidentes o cenário foi armado por Jesus, ou por Seus discípulos, ou pelo Evangelista com o propósito deliberado de apresentar às pessoas uma cena de cumprimento das profecias.

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; e obviamente tal prova não pode ser apresentada.

Esta é a reconstrução que Reimarus faz da história. Podemos bem entender que sua obra causou grande ofensa quando surgiu, pois é um estudo histórico polêmico, e não objetivo. Mas, não temos o direito de simplesmente rejeitá-lo com uma palavra, como uma produção deística como faz, por exemplo, Otto Schmiedel[17]. É tempo para que Reimarus surja por si mesmo, e que nós reconheçamos um desempenho histórico de qualidade extraordinária nesta peça de polêmica deísta. Sua obra é talvez a mais esplêndida realização em todo o curso da investigação histórica acerca da vida de Jesus, pois ele foi o primeiro a perceber o fato de que o mundo mental no qual Jesus se movia era essencialmente escatológico. Há uma certa justificativa para a animosidade que arde em sua escrita. Esta verdade histórica tomou posse de sua mente com uma força tão opressiva que ele já não podia entender seus contemporâneos, e não podia admitir sua afirmação de que suas crenças eram, como professavam ser, diretamente derivadas das pregações de Jesus.

O que aumentou a ofensa foi que ele via a escatologia numa perspectiva errada. Ele afirmava que o ideal messiânico que dominava a pregação de Jesus era a do líder político, o filho de Davi. Todos os seus outros enganos são a conseqüência deste erro fundamental. Era, é claro, uma mera hipótese paliativa para derivar o início do cristianismo de uma impostura. A ciência histórica naquele tempo não estava suficientemente avançada para guiar nem mesmo o homem que havia adivinhado o caráter fundamentalmente escatológico da pregação de Je-

[17] Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1902.

sus adiante para a solução histórica do problema; foram necessários mais de cento e vinte anos para preencher o abismo que Reimarus foi obrigado a cobrir com esta sua hipótese paliativa.

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 encarado não como o fundador de uma nova religião, mas como o produto final do pensamento escatológico e apocalíptico do judaísmo tardio. Cada sentença de *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) de Johannes Weiss é uma vingança, uma reabilitação de Reimarus como pensador histórico.

Assim, o viajante na planície vê de longe a distante cordilheira de montanhas. Depois ele a perde de vista novamente. Seu caminho segue lentamente para cima através dos vales, chegando cada vez mais perto dos picos, até que por fim, numa curva do caminho, eles estão a sua frente, não com a aparência que pareciam ter vistos da distante planície, mas em suas verdadeiras formas. Reimarus foi o primeiro, depois de dezoito séculos de equívoco, a ter uma noção do que a escatologia realmente era. Então a teologia a perdeu de vista novamente, e foi apenas depois de um lapso de mais de cem anos que ela pôde enxergar a escatologia novamente, agora em sua verdadeira forma, tanto quanto isto possa ser determinado historicamente, e isso só depois de ter sido levada pelo caminho errado, quase até o fim, em todas suas pesquisas históricas pelo simples engano de Reimarus — a suposição de que a escatologia era de caráter terreno e político. Assim, a teologia compartilhou pelo menos o erro do homem que ela Reconhecia apenas como um deísta, não como um historiador, e cuja verdadeira grandeza não foi reconhecida nem mesmo por Strauss, apesar de este ter erguido um monumento literário a ele.

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 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?

Reimarus sentiu que a ausência na pregação de Jesus de qualquer definição do principal termo (o Reino de Deus), em conjunto com o grande e rápido sucesso de Sua pregação constituía um problema, e ele formulou o conceito de que Jesus não foi um fundador religioso e um mestre, mas simplesmente um pregador.

Ele harmonizou as narrativas Sinópticas e Joanina ao praticamente deixar esta última fora da análise. A atitude de Jesus perante a lei, e o processo pelo qual os discípulos chegaram a tomar uma atitude mais livre, foi percebida e explicada por ele tão acuradamente que a moderna ciência histórica não precisa adicionar uma palavra sequer, mas ficaria satisfeita se pelo menos metade dos teólogos do presente chegassem a este ponto.

Além disso, ele 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; e que o Batismo e a Ceia do Senhor, no sentido histórico destes termos, não foram instituídos por Jesus, mas criados pela Igreja primitiva com base em certas premissas históricas.

Novamente, Reimarus sentiu que o fato do "evento da Páscoa" ter sido proclamado primeiro no Pentecostes constituía um problema, e ele procurou uma solução para ele. Ele reconheceu, também, que a solução do problema da vida de Jesus pede uma combinação dos métodos da crítica histórica e da literária. Ele sentiu 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 de profecias messiânicas, os traços universalistas e as predições da paixão e da ressurreição. Assim como Wrede, também, ele sentiu que a recomendação de silêncio, no caso dos milagres de cura e de certas comunicações aos discípulos, constitue um problema que pede por uma solução.

Ainda mais notável é seu olho para o detalhe exegético. Ele tem um instinto infalível para passagens ricas como Mt 10.23; 16.28, que são

cruciais para a interpretação de grandes volumes da história. O fato é que há algumas pessoas que são historiadores pela graça de Deus, que desde o ventre materno têm uma sensibilidade instintiva para o real. Eles seguem, através de todas as dificuldades e confusões do fato registrado, a trilha da realidade, como um riacho que, apesar de todas as pedras que barram seu curso e as curvas de seu vale, encontra inevitavelmente seu caminho para o mar. Nenhuma erudição pode ocupar o espaço do instinto histórico, mas a erudição, às vezes, serve a um propósito útil, enquanto produz em seus possuidores a agradável sensação de que são historiadores, e assim garante seus serviços à causa da história. Na verdade eles fazem, na melhor das hipóteses, o trabalho preliminar da história, coletando para um futuro historiador os ossos secos dos fatos, dos quais, com a ajuda de seu dom natural, ele pode chamar o passado à vida. Mais freqüentemente, no entanto, o modo pelo qual a erudição procura servir à história é suprimindo as descobertas históricas tanto quanto possível, e levando para o campo de batalha, contra a visão correta, um exército de possibilidades. Arranjando estas, uma em apoio a outra, ela finalmente imagina ter criado das possibilidades uma realidade viva.

Esta erudição obstrusiva é a prerrogativa especial da teologia, na qual, mesmo nos dias de hoje, uma sabedoria verdadeiramente maravilhosa freqüentemente serve apenas para cegar os olhos a verdades elementares, e para fazer o artificial ser preferido ao natural. E isto acontece não apenas com aqueles que deliberadamente fecham suas mentes contra novas impressões, mas também com aqueles cujo propósito é seguir para a frente, e que seus contemporâneos vêem como líderes. Foi uma ilustração típica deste fato quando Semler levantou-se e destruiu Reimarus em nome da teologia científica.[18]

Reimarus desacreditou a teologia progressiva. Os estudiosos — assim nos diz Semler em seu prefácio — ficaram inseguros e procuraram por outros chamados. O grande teólogo de Halle — nascido em 1725 — o pioneiro da visão histórica do Cânon, o precursor de Baur na reconstrução do cristianismo primitivo, foi instado a eliminar a ofensa. Como Orígenes antigamente fez com Celsus, assim Semler toma Reimarus sentença por sentença, de tal forma que se sua obra tivesse

[18] Döderlein também escreveu uma defesa de Jesus contra o Fragmentista: *Fragmente und Antifragmente*. Nürenberg, 1778.

sido perdida ela poderia ser recuperada a partir da refutação. O fato é que Semler não tinha nada como a natureza de um argumento bem articulado para opor-lhe; por isso ele inaugurou em sua réplica a teologia do "Sim, mas" que, depois disso, por mais de três gerações, enquanto ela mesma sofria as mais variadas modificações, imaginava que tinha finalmente se livrado de Reimarus e sua descoberta.

Reimarus — assim dizia a palavra de ordem da guerra de guerrilhas que Semler moveu contra ele — não pode estar certo, pois ele é parcial. Jesus e seus discípulos empregaram dois métodos de ensino: um para os sentidos, pietista, tomado da esfera das idéias judaicas, pelo qual eles adaptavam seu sentido à compreensão da multidão, e tentavam elevá-los a um modo mais elevado de pensamento; e ao lado deste um ensino puramente espiritual que era independente deste tipo de imagem. Ambos os modos de ensino continuaram sendo usados lado a lado, pois sempre havia representantes contemporâneos dos dois graus de capacidade e dos dois tipos de temperamento. "Isto é historicamente tão certo que o ataque do Fragmentista deve inevitavelmente ser anulado neste ponto, pois ele leva em conta apenas a representação para os sentidos." Mas, o ataque não foi anulado. O que aconteceu foi que, devido ao respeito que era rendido a Semler, e à absoluta incapacidade da teologia contemporânea de levar adiante o grande passo adiante dado por Reimarus, sua obra foi negligenciada, e o estímulo que ele era capaz de transmitir perdeu seu efeito. Ele não teve predecessores; nem teve nenhum discípulo. Sua obra é uma daquelas obras supremamente grandiosas que passam e não deixam traço, pois estão à frente de seu tempo; à qual as gerações posteriores prestam um justo tributo de admiração, mas não devem gratidão. Na verdade seria mais correto dizer que Reimarus prendeu uma pedra de mó sobre o pescoço da nascente ciência teológica de seu tempo. Ele vingou a si mesmo contra Semler ao sacudir sua fé na teologia histórica e mesmo na liberdade da ciência em geral. Por fins da oitava década do século o professor de Halle estava começando a refazer seus passos, tornava-se cada vez mais desleal à causa que anteriormente servira; e finalmente chegou ao ponto de dar sua aprovação ao edito de Wöllner para a regulação da religião (1788). Seus amigos atribuíram esta mudança simplesmente à senilidade — ele morreu em 1791.

Assim, a magnífica abertura na qual ele anunciou todos os temas do futuro tratamento histórico da vida de Jesus rompe-se com uma súbita dissonância, permanece isolada e incompleta, e não leva a nada mais.

III

AS VIDAS DE JESUS DO RACIONALISMO PRIMITIVO

Johann Jakob Hess, Geschichte der drei letzen Lebensjahre Jesu. (Historia dos Três Últimos Anos de Vida de Jesus.) 3 vols., 1400 pp. Leipzig-Zürich, 1768-1772; 3ª ed., 1774 ff; 7ª ed., 1823 ff.

Franz Volkmar Reinhard. Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. (Ensaio sobre o plano que o fundador da religião cristã adotou para o benefício da humanidade.) 500 pp. 1781; 4ª ed., 1798; 5ª ed., 1830. Nossas observações são baseadas na 4ª ed. A 5ª contém material suplementar de autoria de Heubner.

Ernst August Opitz. Pregador em Zscheppelin. Geschichte und Characterzüge Jesu. (História de Jesus, com Esboço de Seu Caráter.) Jena e Leipzig, 1812. 488 pp.

Johann Adolph Jakobi. Superintendente em Waltershausen. Die Geschichte Jesu für denkende und gemütvolle Leser, 1816. (A História de Jesus para leitores pensantes e de boa vontade.) Um segundo volume, contendo a história da era apostólica, surgiu em 1818.

Johann Gottfried Herder. Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangelien. (O Redentor dos homens, segundo nossos três primeiros Evangelhos.) 1796. Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. (O filho de Deus, o Salvador do mundo, segundo o Evangelho de João.) Acompanhado de uma regra para a harmonizaçãode de nossos Evangelhos com base em sua origem e ordem. Riga, publicado por Hartknoch, 1797. Vide as obras completas de Herder, ed. Suphan, vol. XIX.

Aquele racionalismo pleno que aceita apenas o tanto de religião que consegue justificar-se por si mesma nos tribunais da razão, e que concebe e representa a origem da religião em acordo com este princípio, foi precedido por um racionalismo menos completo e ainda não completamente dissociado de um sobrenaturalismo ingênuo. Seu ponto de vista é de um tipo em que é quase impossível para o homem moderno tentar posicionar-se. Aqui, numa consciência simples, a ortodoxia e o racionalismo encontram-se estratificados em camadas sucessivas. Aqui, para mudar a metáfora, o racionalismo cerca a religião sem tocá-la, e como um lago cercando algum antigo castelo, reflete sua imagem com curiosas refrações.

Este racionalismo semi-desenvolvido estava consciente de um impulso — é a primeira vez na história da teologia que este impulso se manifesta — 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 pôr 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 esta tarefa pensavam em si mesmos meramente como escrevendo um suplemento histórico à vida do Homem-Deus Jesus. Estas "Vidas" são, portanto, compostas segundo a prescrição do "bom e velho cavalheiro" que em 1829 recomendou ao jovem Hase tratar primeiro da parte divina e depois da humana da vida de Jesus.

A batalha sobre o milagre ainda não havia começado. Mas o milagre já não tinha um papel muito importante; é um princípio firmemente estabelecido que o ensinamento de Jesus, e a religião em geral, mantém sua posição simplesmente por sua razoabilidade intrínseca, não pelo apoio de evidência externa.

A única coisa que é verdadeiramente racionalista nestas primeiras obras é o tratamento dos ensinamentos de Jesus. Mesmo aqueles que retém a maior carga de sobrenaturalismo são tão completamente não dogmáticos quanto os mais avançados em sua reprodução dos discursos do Grande Mestre. 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 o sobrenatural que se intromete na vida de Jesus, ainda não apareceu. Este princípio foi primeiramente desenvolvido consistentemente por Paulus. Com estes primeiros autores aquele princípio depende do grau de esclarecimento do indivíduo quanto ao grau mínimo irredutível de sobrenatural.

E mais, o período deste racionalismo primitivo, como todo período em que o pensamento humano era forte e vigoroso, é inteiramente não histórico. O que ele procura não é o passado, mas a si mesmo no passado. Para ele, o problema da vida de Jesus está solucionado no momento em que consegue trazer Jesus para perto de seu próprio tempo, ao retratá-lo como o grande mestre da virtude, e mostrar que seu ensinamento é idêntico à verdade intelectual que o racionalismo deifica.

Os limites temporais deste racionalismo parcial são difíceis de definir. Para o estudo histórico da vida de Jesus, o primeiro marco que ele oferece é a obra de Hess, que surgiu em 1768. Mas ele se manteve firme por um longo tempo lado a lado com o racionalismo propriamente dito, que não conseguiu tirá-lo da arena. Uma sétima edição da Vida de Jesus de Hess surgiu ainda em 1823, e uma quinta edição da obra de Reinhard veio à luz em 1830. 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; e ele ainda continua uma existência obscura numa certa parte da literatura conservadora, ainda que tenha perdido suas melhores características, sua ingenuidade e honestidade.

As primeiras Vidas de Jesus racionalistas estão, de um ponto de vista estético, entre as menos agradáveis de todas as produções teológicas. 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. Nenhuma frase foi deixada como foi falada; todas elas são feitas em pedaços, parafraseadas, expandidas, e, algumas vezes, com o fim de torná-las realmente vívidas; elas são re-fundidas no molde do diálogo livremente inventado. Em todas estas Vidas de Jesus, nem uma só de suas falas mantém sua forma autêntica.

E, no entanto, não podemos ser injustos com os seus autores. O que eles pretendiam era trazer Jesus para perto do próprio tempo deles, e assim fazendo tornaram-se os pioneiros do estudo histórico de Sua vida. 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.

Johann Jakob Hess nasceu em 1741 e morreu em 1828. Depois de trabalhar como vigário por dezessete anos, tornou-se um dos clérigos assistentes no Frauminster de Zurique, e mais tarde "Antistes", presidente, do sínodo cantonal. Nesta função ele guiou os destinos da Igreja em Zurique, de maneira segura, através dos tempos tumultuados da Revolução. Ele não era um pensador profundo, mas era bastante ilustrado e não era sem habilidades. Como homem, ele fez um trabalho esplêndido.

Sua Vida de Jesus ainda mantém-se basicamente nas linhas da paráfrase dos Evangelhos; de fato ele a chama de uma história parafraseante. Ela se baseia numa combinação harmonizante dos quatro Evangelhos. O assunto das narrativas sinópticas é, como em todas as Vidas de Jesus antes de Strauss — com a exceção única de Herder — lançado de forma mais ou menos arbitrária nos intervalos entre as Páscoas no quarto Evangelho.

Quanto aos milagres, ele admite que estes são uma pedra no sapato. Mas eles são essenciais para a narrativa dos Evangelhos e para a revelação; se Jesus tivesse sido apenas um mestre moral e não o Filho de Deus eles não seriam necessários. Devemos, no entanto, tomar cuidado para não valorizar os milagres por si mesmos, mas olhar primeiro para seu valor como lição ética. Ele ressalta que o erro dos judeus foi olhar todos os atos de Jesus apenas do ponto de vista de seu caráter estranho e miraculoso, esquecendo seu ensinamento moral; enquanto que nós, por não gostarmos de milagres em si, corremos o risco de excluir da história dos Evangelhos eventos que estão interligados com a revelação dos Evangelhos.

Acima de tudo, devemos conservar o nascimento sobrenatural e a ressurreição corpórea, pois do primeiro depende a ausência de pecado de Jesus, e da segunda a certeza da ressurreição generalizada dos mortos. A tentação de Jesus no deserto foi um estratagema de Satã pelo qual ele esperava descobrir "se Jesus de Nazaré era realmente uma pessoa tão extraordinária para que ele tivesse que ter motivos para temê-lo". A ressurreição de Lázaro é autêntica.

Mas a narrativa do Evangelho é racionalizada sempre que possível. Não foram os demônios, mas os próprios endemoninhados gadarenos que correm para o meio dos porcos. Assustados por sua fúria, toda a vara saltou do precipício para o lago e se afogou; enquanto que por esta acomodação da idéia fixa dos endemoninhados, Jesus efetuou a sua cura. Talvez também, Hess conjetura, o Senhor desejasse testar os gadarenos, e ver se eles dariam maior importância à boa ação feita a dois dos seus do que à perda dos porcos. Esta explicação, reforçada por sua moral, manteve-se firme na teologia por cerca de sessenta anos, e foi repassada para cerca de uma dúzia de Vidas de Jesus.

O plano de "apresentar cada ocorrência de tal forma que o que há de valioso e instrutivo nele imediatamente salta à vista" é seguido tão fielmente por Hess que toda a clareza de impressão é destruída. As

parábolas são parcamente reconhecíveis, envoltas como estão, nas bandagens de sua paráfrase; e na maioria dos casos seu significado é completamente travestido pelas alusões éticas e históricas que ele encontra nelas. A parábola dos talentos é explicada como referindo-se a um homem que foi, como Arquelau, à Roma para obter a coroa, enquanto seus subordinados intrigavam as suas costas.

Da peculiar beleza das falas de Jesus não resta um traço sequer. A parábola do semeador, por exemplo, começa: "Um camponês saiu para semear seu campo, que ficava junto a uma estrada rural, e em alguns lugares era bastante pedregoso, e em outros coberto de ervas, mas em geral era bem cultivado, e tinha uma boa qualidade de solo." A bem-aventurança dos que choram aparece sob o seguinte disfarce: "Felizes são aqueles que entre as adversidades do presente fazem o melhor que podem e submetem-se com paciência, pois tais pessoas, se não vêem melhores tempos aqui, com certeza receberão conforto e consolação em outro lugar." A pergunta dirigida pelos Fariseus a João Batista, e sua resposta, são apresentadas em forma de diálogo, sob esta forma: — *Os Fariseus*: "Fomos enviados para inquirir-te, em nome de nosso presidente, quem tu professas ser? Como as pessoas estão à espera do Messias, e não parecem indispostas em aceitar-te neste papel, nós somos os mais ansiosos para que tu te declares a respeito de tua vocação e pessoa." *João*: "De meus discursos poderiam ter chegado à conclusão de que eu não era o Messias. Por que as pessoas deveriam atribuir-me tão alta pretensão?" etc. Para dar aos Evangelhos o verdadeiro sabor literário, uma caracterização é ligada a cada uma das pessoas da narrativa. No caso dos discípulos, por exemplo, ela diz: "Eles tinham bom senso comum, mas uma limitada introspecção; tinham a capacidade de receber o ensinamento, mas uma incapacidade para o pensamento reflexivo; um conhecimento de sua própria fraqueza, mas uma dificuldade de libertar-se de velhos preconceitos; sensibilidade para o sentimento correto, mas fraqueza em cumprir um plano moral pré-determinado."

As ocorrências mais simples dão ocasião para um retrato sentimental. O dito "A menos que vos torneis como criancinhas" é apresentado da seguinte forma: "Jesus chamou um menino que estava por perto. O menino veio. Jesus tomou sua mão e disse-lhe para ficar ao Seu lado, mais próximo do que qualquer de Seus discípulos, de forma que tivesse o primeiro lugar entre eles. Então Jesus pôs seu braço em

volta do menino e apertou-o gentilmente sobre Seu peito. Os discípulos olharam assombrados, imaginando o que isto significava. Então Ele explicou a eles" etc. Nestas expansões Hess nem sempre escapa do ridículo. A fala de Jesus em João 10.9, "Eu sou a porta," toma a seguinte forma: "Ninguém, seja cordeiro ou pastor, pode entrar no aprisco (se, devemos dizer, ele seguir o caminho certo) a não ser que me conheça e seja aceito por mim, e incluído no rebanho."

A obra de Reinhard está num nível distintamente superior. O autor nasceu em 1753. Em 1792, após ter trabalhado por quatorze anos como Docente em Wittenberg, foi nomeado Capelão Senior da Corte em Dresden. Faleceu em 1812.

"Eu sou, como você sabe, uma pessoa muito prosaica", Reinhard escreve para um amigo, e com estas palavras ele deu uma admirável caracterização de si mesmo. Os escritores que mais o impressionam são os antigos moralistas; ele reconhece que aprendeu mais deles do que de um "collegium homilieticum". Em seu célebre "Sistema de Ética Cristã" (5 vols., 1788-1815) ele se utiliza muito deles. Seus sermões — que preenchem trinta e cinco volumes, e em seu tempo eram vistos como modelos — mostram alguma força e profundidade de pensamento, mas são todos feitos no mesmo molde. Ele parecia perseguido por um temor de que alguma vez tivesse que admitir em sua mente algum pensamento que fosse místico ou visionário, não justificável pelas leis da lógica e pelos cânones da razão crítica. Com toda sua filosofia e racionalização, no entanto, certos pilares da visão sobrenaturalista da história permanecem inamovíveis para ele.

À primeira vista, podemos ficar inclinados a supor que ele francamente compartilhava a crença no milagre. Ele menciona o retorno do filho da viúva, e de Lázaro, e aceita como uma fala autêntica a ordem do Jesus ressurreto para batizar em todas as nações. Mas, se observarmos mais atentamente, perceberemos que ele deliberadamente coloca poucos milagres em sua narrativa, e a definição pela qual ele desintegra por dentro o conceito de milagre não deixa dúvida sobre sua posição. O que ele diz é o seguinte: "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 ex-

traordinário que Deus não pudesse produzi-lo pelo uso de causas secundárias, mas que tivesse que intervir diretamente."

Caso semelhante se dá com respeito à divindade de Cristo. Reinhard a assume, mas sua "Vida" não se propõe a prová-la; ela leva apenas à conclusão de que o Fundador do Cristianismo deve ser visto como um maravilhoso mestre "divino". Para provar Sua singularidade, Reinhard deve mostrar que Seu plano para o bem-estar da humanidade era algo incomparavelmente mais elevado do que qualquer coisa pela qual algum herói ou sábio tivesse alguma vez lutado. Reinhard faz a primeira tentativa de dar um relato do ensinamento de Jesus que deveria ser histórico no sentido de que todas as considerações dogmáticas deveriam ser excluídas. "Acima de todas as coisas, vamos coletar e examinar as indicações que encontramos nos escritos de Seus companheiros a respeito dos desígnios que Ele tinha em mente."

O plano de Jesus mostra Sua grandeza sobretudo em Sua universalidade. Reinhard percebe corretamente a dificuldade levantada a este respeito por aqueles ditos que afirmam a prerrogativa de Israel, e ele a discute longamente. Ele encontra a solução na suposição de que Jesus em Seu próprio tempo de vida naturalmente limitou-se a trabalhar entre Seu próprio povo, e contentava-se em indicar o futuro desenvolvimento universal de Seu plano.

Ø Com a intenção de "introduzir uma mudança universal, voltada ao benefício de toda a raça humana", Jesus conecta seu ensinamento à escatologia judaica. É apenas a forma de Seu ensinamento, no entanto, que é afetada por isto, pois ele dá um significado inteiramente diferente para os termos Reino dos Céus e Reino de Deus, referindo-os a uma reorganização ética universal da humanidade. Mas, Seu plano era inteiramente independente da política. Ele nunca baseou suas afirmações em Sua ascendência davidiana. Esta era, na verdade, a razão pela qual Ele se mantinha distante de Sua família. Mesmo a entrada em Jerusalém não tinha significado messiânico. Seu plano era tão inteiramente não político que Ele teria, pelo contrário, aceito de muito bom grado a ruptura de toda conexão entre o Estado e a religião, apenas para evitar o risco de um conflito entre estes dois poderes. Reinhard explica a morte voluntária de Jesus como conseqüência deste esforço. "Ele deixou o palco do mundo por uma morte tão precoce e tão vergonhosa porque queria destruir, de uma vez por todas, a impressão errônea de que Ele estivesse planejando a funda-

ção de um Reino terreno, e para direcionar os pensamentos, desejos e esforços de Seus discípulos e companheiros para outro canal."

Para tornar o Reino de Deus uma realidade prática, era-lhe necessário dissociá-Lo de todas as forças deste mundo, e trazer a moralidade e a religião à mais profunda conexão. "A lei do amor foi o laço indissolúvel pelo qual Jesus uniu para sempre a moralidade com a religião." "Instrução moral foi o conteúdo principal e a verdadeira essência de todos os Seus discursos." Seus esforços "foram direcionados para o estabelecimento de uma organização puramente ética".

Era importante, portanto, derrubar a superstição e trazer a religião para o domínio da razão. Para começar, os sacerdotes teriam que ser privados para sempre de sua influência. Depois, uma melhora da condição social da humanidade teria quer ser introduzida, já que o nível de moralidade depende de condições sociais. Jesus foi um reformador social. Através da busca da "mais alta perfeição de que a sociedade é capaz, a paz universal" seria "gradualmente alcançada".

Mas o ponto de maior importância para Ele era a aliança entre religião e razão. A razão devia manter sua liberdade com a ajuda da religião, e a religião não deveria ser subtraída ao julgamento crítico da razão: todas as coisas deveriam ser testadas, e apenas as melhores mantidas.

"Destes dados é fácil determinar as características de uma religião que deveria ser a religião de toda a humanidade: ela deveria ser ética, compreensível, e espiritual."

Após o plano de Jesus ter sido explicado desta forma, Reinhard mostra, na segunda parte de sua obra, que, antes de Jesus, nenhum grande homem da antiguidade havia divisado um plano de benefício numa escala comparável à toda a raça humana. Na terceira parte chega-se à conclusão de que Jesus é um Mestre singularmente divino.

Mas, antes que o autor se aventure a tirar esta conclusão, ele sente a necessidade de primeiro mostrar que o plano de Jesus não era uma quimera. Se fôssemos obrigados a admitir sua impraticabilidade, Jesus teria que ser posto lado a lado com os visionários e entusiastas; e estes, por mais nobres e virtuosos que sejam, podem apenas prejudicar a causa da religião racional. "Entusiasmo visionário e razão esclarecida — quem, conhecendo algo sobre a mente humana, pode conceber estes dois unidos numa única alma?" Porém, Jesus não era um entusiasta visionário. "Com que calma, domínio próprio e fria determinação ele planeja e segue Seu propósito divino?" Pelas verdades que Ele revelou

e declarou serem comunicações divinas; Ele não desejava pressionar a mente humana, mas apenas guiá-la. "Seria impossível mostrar um respeito mais consciencioso e uma consideração mais delicada pelos direitos da razão humana do que é mostrado por Jesus. Ele conquistará apenas pelo convencimento." "Ele está disposto a lidar com a contradição, e concordar em enfrentar as objeções mais irracionais e as mais malevolentes deturpações com a mais incrível paciência."

Foi bom para Reinhard que ele não suspeitasse o quanto Jesus era cheio de entusiasmo, e como Ele pisava a razão sob seus pés!

Mas, que relação havia entre a religião racional ensinada por Jesus e a teologia cristã que Reinhard aceitava? Como ele harmoniza a visão simbólica do Batismo e da Ceia que ele aqui explica com a doutrina eclesiástica? Como ele passa da concepção do mestre divino para a do Filho de Deus?

Esta é uma questão que ele não se sente obrigado a responder. Para ele os dois círculos de pensamento giram livremente um dentro do outro, mas nunca entram em contato entre si.

No que concerne à apresentação do ensinamento, a Vida de Jesus de Opitz segue as mesmas linhas da de Reinhard. Ela é desfigurada, no entanto, por uma quantidade de lapsos de gosto, e por um grosseiro sobrenaturalismo na descrição dos milagres e experiências do Grande Mestre.

Jakobi escreve "para leitores pensantes e de boa vontade". Ele reconhece que muito do miraculoso é adição posterior aos fatos, mas ele tem uma arraigada desconfiança no racionalismo pleno, "cujas explicações potencialmente úteis são freqüentemente mais estranhas do que os próprios milagres". Uma certa medida de milagre deve ser mantida, mas não com o propósito de fundamentar a fé sobre isto: "os milagres não têm a intenção de autenticar os ensinamentos de Jesus, mas de cercar Sua vida como uma guarda de honra."[19]

Se Herder, em suas duas Vidas de Jesus, deve ser classificado com os primeiros racionalistas é uma questão que deve ser respondida com "Sim e Não", como é o caso de toda tentativa de classificar aqueles homens de solitária grandeza que se destacam de seus contemporâneos, mas que ainda assim não estão a sua frente em todos os pontos.

---

[19] Este é talvez o lugar para mencionar a narrativa da vida de Jesus que é dada na primeira parte da *Geschichte des Christentums* de Plank. Göttingen, 1818.

Falando propriamente, ele realmente não tem nada em comum com os racionalistas, já que se distingue deles pela profundidade de sua percepção e seu poder de apreensão artística, e ele está longe de compartilhar sua falta de gosto. Além disso, seu horizonte abarca problemas com os quais o racionalismo, mesmo em sua forma desenvolvida, nunca entrou em contato. Ele reconhece que todas as tentativas de harmonizar os Sinópticos com João são vãs; uma conclusão que ele professou antes em suas "Cartas sobre o Estudo da Teologia".[20] Ele percebe esta incompatibilidade, é verdade, mais com a ajuda da poética do que da análise crítica. "Já que não podem ser unidos", escreve em sua "Vida de Jesus segundo João", "eles devem ser mantidos independentemente, cada evangelista com seu próprio mérito especial. Homem, Touro, Leão e Águia avançam juntos, suportando o trono da glória, mas recusam-se a fundir-se numa única forma, a unir-se num *Diatesaron*." Mas cabe a ele a honra de ser o primeiro e o único estudioso, antes de Strauss, a reconhecer que a vida de Jesus pode ser construída segundo os Sinópticos ou segundo João, mas que uma Vida de Jesus baseada nos quatro Evangelhos é uma monstruosidade. À vista desta percepção histórica intuitiva, não é surpreendente que os comentários dos teólogos fossem uma abominação para ele.

O Quarto Evangelho não é, em sua visão, uma fonte histórica primária, mas um protesto contra a estreiteza dos "Evangelhos Palestinos". Ele dá campo livre, como as circunstâncias da época pediam, às idéias gregas. "Havia a necessidade, além destes Evangelhos anteriores, puramente históricos, de um Evangelho ao mesmo tempo teológico e histórico, como o de João", no qual Jesus seria apresentado não como o Messias Judaico, "mas como Salvador do Mundo".

As adições e omissões deste Evangelho são igualmente bem planejadas. Ele mantém apenas aqueles milagres que são símbolos de um milagre contínuo e permanente, pelo qual o Salvador do Mundo age constantemente, ininterruptamente, entre os homens. Os milagres em João não estão lá por si mesmos. As curas de endemoninhados sequer estão representados entre eles. Estes não tinham interesse no mundo greco-romano, e o evangelista não queria "que esta superstição Palesti-

[20] *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 1ª ed., 1780-1781; 2ª ed., 1785-1786; *Werke*, ed. Suphan, vol.X.

na se tornasse uma característica permanente do cristianismo, para ser o alvo dos escarnecedores e a crença dos tolos". Seu registro da ressurreição de Lázaro é, apesar do silêncio dos Sinópticos, facilmente explicável. Aqueles não podiam ainda contar a história "sem expor uma família que ainda vivia perto de Jerusalém à fúria daquele ódio que havia jurado matar Lázaro". João, no entanto, podia relatá-la sem escrúpulos, "pois neste tempo Jerusalém provavelmente estava em ruínas, e a hospitaleira família de Betânia talvez já estivesse com seu Amigo no outro mundo". Esta que é a mais ingênua das explicações é reproduzida em uma série de Vidas de Jesus.

Ao lidar com os Sinópticos, Herder capta o problema com a mesma percepção intuitiva. Marcos não é um epitomista, mas o criador do arquétipo da representação sinóptica. "O Evangelho de Marcos não é um epítome; é um Evangelho original. O que os outros têm, e ele não tem, foi adicionado a eles, não omitido por ele. Conseqüentemente, Marcos é uma testemunha de um esquema de Evangelho original, mais curto, para o qual os assuntos adicionais dos outros podem ser encarados como um suplemento."

Marcos é a "coluna central não ornamentada, ou a singela pedra fundamental, sobre a qual apóiam-se as outras". As histórias da origem de Mateus e Lucas são "um novo desenvolvimento para atender novas necessidades". As diferentes tendências também apontam para um período posterior. Marcos ainda é relativamente amigável para com os judeus, porque o cristianismo ainda não havia se separado do judaísmo. Mateus é mais hostil para com eles porque seu Evangelho foi escrito num tempo em que os cristãos haviam perdido a esperança de manter relações amigáveis com os judeus e estavam resmungando sob a pressão da perseguição. É por esta razão que o Jesus dos discursos de Mateus põe tanta ênfase em sua Segunda Vinda, e pressupõe a rejeição da nação judaica como algo já em andamento, um sinal do fim próximo.

Uma história pura, no entanto, não deve ser procurada nem nos três primeiros Evangelhos nem no quarto. Eles são o épico sagrado de Jesus o Messias, e modelam a história de seu herói sobre as palavras proféticas do Antigo Testamento. Neste aspecto, também Herder é um precursor de Strauss.

Em essência, no entanto, Herder representa um protesto da arte contra a teologia. Os Evangelhos, se queremos encontrar a vida de Jesus neles, devem ser lidos não com pedante erudição, mas com gosto.

Deste ponto de vista, os milagres deixam de ofender. Nem as profecias do Antigo Testamento, nem as predições de Jesus, nem os milagres podem ser seqüestrados como evidência para o Evangelho; o Evangelho é sua própria evidência. Os milagres estão além da possibilidade da prova, e pertencem à mera "crença da Igreja," que deveria perder-se mais e mais dentro do puro Evangelho. Mas os milagres, num sentido limitado, devem ser aceitos com base em evidência histórica. Recusar-se a admiti-los é ser parecido com o rei Indiano que negava a existência do gelo porque nunca tinha visto algo semelhante. Jesus, para agradar sua época, amante de milagres, reconciliou-se com a necessidade de operar milagres. Mas, de qualquer forma, a realidade de um milagre é de pequena importância em comparação com seu valor simbólico.

Nisto, portanto, Herder, ainda que na percepção de muitos problemas estivesse mais do que uma geração adiante de seu tempo, pertence aos racionalistas primitivos. 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. Ele contribuiu muito para o clareamento das idéias, mas, ao evadir-se da questão do milagre, ele hesitou perante uma dificuldade que precisava ser encarada e resolvida, antes que se pudesse ter a esperança de construir uma concepção realmente histórica da vida de Jesus. Lendo Herder pode-se imaginar que seria possível passar diretamente para Strauss. Na realidade, foi necessário que um espírito muito prosaico, Paulus, interviesse e atacasse a questão do milagre de um ponto de vista puramente histórico, antes que Strauss pudesse expressar as idéias de Herder numa forma efetiva, isto é, de forma a produzir ofensa. O fato é que em teologia as idéias mais revolucionárias são absorvidas facilmente, contanto que preparem sua passagem por meio de umas poucas pequenas concessões. Apenas quando uma espícula de osso se destaca obstinadamente e causa engasgamento é que os teólogos começam a perceber idéias perigosas. Strauss é Herder com um pequeno ossinho aparecendo — a negação absoluta do milagre por motivos históricos. É o mesmo que dizer que Strauss é um Herder que tem atrás de si o racionalismo sem compromissos de Paulus.

IV

AS PRIMEIRAS VIDAS FICTÍCIAS DE JESUS

Karl Friedrich Bahrdt. Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande. (Cartas populares sobre a Bíblia. Uma revista semanal de um clérigo no país.) J. Fr. Dost, Halle, 1782. 816 pp.
Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser. (Uma explicação dos planos e objetivos de Jesus. Em cartas aos leitores que buscam a verdade.) 11 vols., com 3000 pp. August Mylius, Berlin, 1784-1792. Esta obra é uma seqüência às Cartas populares sobre a Bíblia.
Die sämtliche Reden Jesu aus den Evangelisten ausgezogen. (A íntegra dos discursos de Jesus, extraídos dos Evangelhos.) Berlin, 1786.
Karl Heinrich Venturini. Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth. (Uma história natural do grande profeta de Nazaré.)[21] Bethlehem (Copenhagen), 1ª ed., 1800-1802; 2ª ed., 1806. 4 vols. Com 2700 pp. A obra apareceu anonimamente. A descrição dada abaixo baseia-se na 2ª ed, que mostra influência, em alguns detalhes exegéticos, dos então recém-publicados comentários de Paulus.

É estranho notar quão freqüentemente na história de nosso assunto alguns "free-lancers" imperfeitamente equipados atacaram e tentaram ocupar as posições decisivas antes que as organizadas fileiras da teologia profissional avançassem para estes pontos decisivos.

Assim, foram as "Vidas" fictícias de Bahrdt e Venturini que, no fim do século XVIII e início do XIX, primeiro tentaram aplicar, com consistência lógica, uma interpretação não sobrenatural às histórias dos milagres do Evangelho. E mais, estes escritores foram os primeiros que, em vez de contentarem-se com a simples reprodução das sucessivas seções da narrativa do Evangelho, ousaram alcançar as conexões íntimas de causa e efeito nos eventos e experiências da vida de Jesus. Como eles não encontraram tal conexão indicada nos Evangelhos, tiveram que provê-la por si mesmos. A forma particular que suas explicações tomam — a hipótese de uma sociedade secreta da qual Jesus é a ferramenta — é, é verdade, um triste improviso. Mas, em certo sentido, estas Vidas de Jesus, por toda sua tintura de ficção, são as primeiras a merecer o nome.

[21] História natural aqui no sentido de não-sobrenatural.

Os racionalistas, e mesmo Paulus, limitam-se a descrever o ensinamento de Jesus; Bahrdt e Venturini fazem a audaz tentativa de criar um retrato do próprio Jesus. Não é uma surpresa que seu retrato seja ao mesmo tempo rude e fantástico, como as primeiras tentativas da arte de representar a figura humana em movimento vivo.

Karl Friedrich Bahrdt nasceu em 1741 em Bischofswerda. Dotado de brilhantes habilidades, mas, devido a uma má criação e a uma natureza sensual e indisciplinada, cometeu um grande erro. Após ser primeiro catequista e depois professor extraordinário de filologia sacra em Leipzig, em 1766 ele foi obrigado a renunciar em virtude de uma vida escandalosa. Depois de várias aventuras, e de ter por algum tempo um cargo de professor em Giessen, ele recebeu de Zedlitz, ministro de Frederico, uma autorização para lecionar em Halle. Ali ele lecionou para quase novecentos alunos que foram atraídos por sua inspiradora eloqüência. O governo o manteve, apesar de sua grave falta, pelo duplo motivo de incomodar a faculdade e manter a liberdade de ensino. Após a morte de Frederico o Grande, Bahrdt teve que renunciar a seu cargo e foi cuidar de uma pousada junto ao um vinhedo perto de Halle. Por ridicularizar o edito de Wöllner (1788), ele foi confinado por um ano numa fortaleza. Ele morreu em desgraça, em 1792.

Bahrdt começou como um clérigo ortodoxo. Em Halle ele rejeitou sua crença na revelação, e empenhou-se em explicar a religião com base na razão. A este período pertencem as "Cartas populares sobre a Bíblia", que foram mais tarde continuadas na série seguinte, "Uma explicação dos planos e objetivos de Jesus".

Seu tratamento da vida de Jesus foi censurado com excessivo rigor. Sua obra tem passagens que mostram uma verdadeira profundidade de sentimento, especialmente nas sempre recorrentes explicações a respeito da relação entre crença no milagre e verdadeira fé, nas quais se insere a vida de Jesus. E os comentários sobre o ensinamento de Jesus não são sempre lugares comuns. Mas, a parafernália de diálogos de grande extensão tornam-na, como um todo, sem forma e anti-artística. A introdução de uma miríade de personagens imaginários — Haram, Schimah, Avel, Limmah, e outros — é simplesmente espantosa.

Bahrdt encontra a chave para a explicação da vida de Jesus na presença, na narrativa do Evangelho, de Nicodemus e José de Arimatéia. Eles não eram discípulos de Jesus, mas pertencem às classes mais altas; que papel, então, eles podem ter representado na vida de Jesus, e

como chegaram a interceder por Ele? Eles eram Essênios. Esta ordem tinha membros secretos em todos os segmentos da sociedade, até mesmo no Sinédrio. Ela tinha assumido a tarefa de desligar a nação de suas sensuais esperanças messiânicas e de liderá-la a um conhecimento superior das verdades espirituais. Ela tinha as mais extensas ramificações, estendendo-se até a Babilônia e ao Egito. Com o fim de libertar o povo das limitações da fé nacional, que só poderia levar a distúrbios e à insurreição, eles tinham que encontrar um Messias que destruiria estas falsas expectativas messiânicas. Eles estavam, portanto, à espreita de um candidato a Messias que pudessem tornar subserviente a seus objetivos.

Jesus chegou aos ouvidos da Ordem imediatamente após seu nascimento. Enquanto criança Ele foi vigiado em cada um de seus passos pela Irmandade. Durante as Festividades em Jerusalém, judeus alexandrinos, membros secretos da Ordem dos Essênios, entraram em contato com Ele, explicaram-lhe a falsidade dos sacerdotes, inspiraram nele um horror aos sangrentos sacrifícios do Templo, e ensinaram-no sobre Sócrates e Platão. Isto é apresentado em diálogos de uma centena de páginas. Ao conhecer a história da morte de Sócrates, o rapaz explode numa tempestade de soluços que seus amigos não conseguem acalmar. Ele deseja imitar a morte em martírio do grande ateniense.

Na praça do mercado em Nazaré um misterioso persa lhe dá dois remédios maravilhosos — um para problemas nos olhos, o outro para distúrbios nervosos.

Seu pai faz o que pode por Ele, ensinando-o, juntamente com seu primo João, depois chamado de Batista, sobre a virtude e a imortalidade. Um sacerdote pertencente à Ordem essênia, que se apresenta a eles disfarçado de pastor e toma parte em suas conversas, guia os rapazes mais adiante no conhecimento da sabedoria. Aos doze anos de idade, Jesus já está tão avançado que Ele argumenta com os escribas no Templo a respeito dos milagres, defendendo a tese de que eles são impossíveis.

Quando se sentem prontos a aparecer em público, os dois primos deliberam juntos sobre como poderiam melhor ajudar o povo. Eles concordam em abrir os olhos do povo para a tirania e a hipocrisia dos sacerdotes. Através de Haram, um membro proeminente da Ordem Essênia, Lucas o médico, é apresentado a Jesus e coloca toda sua ciência a Sua disposição.

Para que produzisse algum efeito, eles foram obrigados a aceitar alguma acomodação com as superstições do povo, e apresentar a ele sua sabedoria sob a capa do espetáculo, na esperança de que, levado pelo exterior atraente, o povo admitisse em suas mentes a revelação da verdade racional, e depois de algum tempo fosse capaz de emancipar-se da superstição. Jesus, portanto, viu-se obrigado a aparecer no papel do Messias da expectativa popular, e a acostumar-se a operar por meio de milagres e ilusões. Sobre isto Ele tinha os maiores escrúpulos. Ele foi obrigado, no entanto, a obedecer à Ordem; e Seus escrúpulos foram aquietados pela lembrança do altivo fim que seria alcançado por estes meios. Por fim, quando lhe mostram que mesmo Moisés seguiu este mesmo plano, Ele submeteu-se à necessidade. A influente Ordem cuida da tarefa de encenar os milagres, e da manutenção de Seu pai. Na recepção de Jesus entre o número dos Irmãos do Primeiro Grau da Ordem dão-lhe a saber que estes Irmãos devem dispor-se a enfrentar a morte pela causa da Ordem; mas que a Ordem, por outro lado, faz sua parte ao usar os recursos e a influência de que dispõe para que o fim extremo seja sempre evitado e o Irmão seja misteriosamente preservado da morte.

Começa então o drama astutamente encenado por meio do qual as pessoas devem ser convertidas à religião racional. Os membros da Ordem são divididos em três classes: Os Batizados, Os Discípulos e Os Escolhidos. Os Batizados recebem apenas o ensino comum ao povo; os Discípulos são admitidos a um conhecimento mais avançado, mas não chegam a conhecer os mistérios mais elevados; os Escolhidos, que nos Evangelhos são também conhecidos como "Anjos", são admitidos ao conhecimento pleno. Como os apóstolos eram apenas membros do segundo grau, eles não tinham a menor suspeita da maquinaria secreta que estava em ação. Sua parte no drama da vida de Jesus era de zelosos "supers". Os Evangelhos que eles compuseram relatam, portanto, em perfeita boa-fé, milagres que foram, na verdade, astutas ilusões produzidas pelos Essênios, e eles retratam a vida de Jesus apenas como vista de fora pelo populacho.

Nem sempre nos é possível, portanto, descobrir como os eventos que eles registram como milagres realmente aconteceram. Mas, como quer que tenham ocorrido — e quanto a isso às vezes temos algum indício no texto — é certo que em todos os casos o processo foi natural. Com referência à alimentação de cinco mil pessoas, Bahrdt nota: "É mais razoável aqui pensar em mil maneiras pelas quais Jesus

poderia ter um suprimento suficiente de pão à mão, e pela distribuição deste tenha envergonhado a falta de coragem dos discípulos, do que acreditar num milagre." A explicação que ele mesmo prefere é que a Ordem tenha recolhido uma grande quantidade de pão numa caverna e que este tenha sido gradualmente passado às mãos de Jesus, que estava junto à entrada oculta e pegava mais algum pão cada vez que os apóstolos estavam ocupados distribuindo a porção anterior para a multidão. A caminhada sobre as águas deve ser explicada supondo-se que Jesus caminhou em direção aos discípulos sobre uma grande balsa flutuante; enquanto que eles, não podendo ver a balsa, necessariamente viam um milagre. Quando Pedro tentou andar sobre a água, falhou miseravelmente. Os milagres de curas são atribuídos à arte de Lucas. Ele também chamou a atenção de Jesus para notáveis casos de morte aparente, que Ele então assumiu, e devolveu o aparentemente morto a seus chorosos amigos. Nestes casos, porém, o Senhor nunca deixou de informar expressamente aos discípulos que as pessoas não estavam realmente mortas. Eles, no entanto, não permitiam que esta afirmação os privasse de sua fé no milagre que sentiam ter testemunhado pessoalmente.

No ensino, Jesus tinha dois métodos: um, exotérico, simples, para o mundo; o outro, esotérico, místico, para os iniciados. "Nenhum leitor atento da Bíblia", diz Bahrdt, "pode deixar de perceber que Jesus fazia uso de dois diferentes estilos de fala. Algumas vezes, ele falava tão claramente e numa linguagem tão universalmente inteligível, e declarava verdades tão simplesmente, e de forma tão bem adaptada à compreensão geral da humanidade, que mesmo os mais simples poderiam compreendê-lo. Outras vezes, ele falava tão misticamente, tão obscuramente, e de forma tão velada, que as palavras e os pensamentos desconcertavam a mente das pessoas comuns, e mesmo pelas mentes mais preparadas não seriam percebidas sem uma reflexão mais profunda, assim nos é dito em João 6.60 que 'muitos de Seus discípulos, quando ouviam isto, disseram: Duro é este discurso; quem pode ouvi-lo?' E Jesus mesmo não o negava, mas apenas dizia que a razão de não entenderem Seus discursos eram seus preconceitos, que os faziam interpretar tudo literalmente e materialmente, e não ver o sentido ético que subjazia Sua linguagem figurativa." A maioria destes discursos místicos é encontrada em João, que parece ter preservado para nós a maior parte do ensinamento secreto passado para o iniciado. A chave para a

compreensão deste ensinamento esotérico deve ser encontrada, portanto, no prólogo do Evangelho de João, e nas frases sobre o novo nascimento. "Nascer de novo" é igual ao grau de perfeição que era alcançado na classe mais alta da Irmandade.

Os membros da Ordem reuniam-se em dias específicos em cavernas entre as colinas. Quando nos é dito nos Evangelhos que Jesus saiu sozinho para uma montanha para orar, isto significa que Ele compareceu a uma destas reuniões secretas, mas os discípulos, naturalmente, nada sabiam sobre isto. A Ordem tinha cavernas ocultas por toda parte; tanto na Galiléia como nas vizinhanças de Jerusalém.

"Apenas por meios sensoriais as idéias sensoriais podem ser superadas." O Messias judaico teria que morrer e surgir novamente, para que as falsas concepções sobre o Messias que a multidão acalentava pudessem ser destruídas no momento de sua consumação — isto é, que fossem espiritualizadas. Nicodemus, Haram, e Lucas encontraram-se numa caverna para deliberar como conseguiriam a morte de Jesus de uma forma favorável para seus planos. Lucas garantiu que, com a ajuda de poderosas drogas que ele lhe daria, o Senhor seria capaz de suportar a extrema dor e sofrimento e ainda resistir à morte por muito tempo. Nicodemus dispôs-se a arranjar as coisas no Sinédrio para que a execução fosse imediatamente depois da sentença, e que o crucificado permanecesse apenas um tempo curto na cruz. Neste momento, Jesus entrou correndo na caverna. Ele mal teve tempo para recolocar a pedra que escondia a entrada, tão de perto estava sendo perseguido por sobre as rochas por assassinos contratados. Ele mesmo estava firmemente resolvido a morrer, mas teria que tomar cuidado para que não fosse simplesmente assassinado, ou todo o plano falharia. Se Ele caísse pelo punhal dos assassinos, a ressurreição seria impossível.

Por fim, a peça foi encenada com perfeição. Jesus provoca as autoridades com sua triunfal entrada messiânica. Os Essênios infiltrados no conselho exigem sua prisão e asseguram sua condenação — ainda que Pilatos quase tenha frustrado todos os seus planos liberando-o. Jesus, ao soltar um alto grito e imediatamente deixar cair a cabeça, dá todos os sinais de uma morte súbita. O centurião foi subornado para não permitir que nenhum de seus ossos fosse quebrado. Chega então José de Ramath, como Bahrdt prefere chamar José de Arimatéia, e remove o corpo para a caverna dos Essênios, onde começa imediatamente com as medidas de ressuscitamento. Como Lucas havia preparado o corpo do Messias

por meio de remédios fortalecedores para resistir aos terríveis maus tratos por que passou — ser arrastado e surrado e finalmente crucificado — estes esforços foram coroados de sucesso. Na caverna os mais fortes nutrientes lhe foram dados. "Como os humores do corpo estavam em condições perfeitamente saudáveis, Suas feridas sararam muito rapidamente, e ao terceiro dia Ele já era capaz de andar, apesar do fato de as feridas feitas pelos pregos ainda estarem abertas."

Na manhã do terceiro dia eles deslocaram a pedra que fechava a boca do túmulo. Quando Jesus estava descendo a encosta pedregosa o vigia acordou e fugiu apavorado. Um dos Essênios apareceu, em trajes de anjo, para as mulheres e anunciou-lhes a ressurreição de Jesus. Pouco depois, o Senhor apareceu para Maria. Ao som de Sua voz ela o reconheceu. "Em seguida Jesus diz a ela que Ele estava indo para junto de Seu Pai (para o céu — no sentido místico da palavra — isto é, para os Escolhidos em suas pacíficas moradas de verdade e felicidade — para o círculo de Seus fiéis amigos, entre os quais Ele continuou a viver, não mais visto pelo mundo, mas ainda trabalhando para o avanço de seu propósito). Ele lhe pediu que dissesse a Seus discípulos que Ele estava vivo."

De seu esconderijo Ele apareceu diversas vezes a Seus discípulos. Finalmente Ele pediu que o encontrassem no Monte das Oliveiras, perto de Betânia, e lá despediu-se deles. Após exortá-los, e abraçar a cada um por sua vez, "Ali ficaram aqueles pobres homens, estupefatos — e ainda com pesar — e olhavam para Ele enquanto podiam. Mas conforme ele ia mais para o alto, Ele entrou cada vez mais profundamente na nuvem que cobria o topo da colina, até que finalmente não podia mais ser visto. A nuvem o recebeu para fora de suas vistas".

Da montanha Ele retornou à sede principal da Irmandade. Apenas em raras ocasiões Ele interveio novamente na vida ativa — como na ocasião em que apareceu para Paulo na estrada para Damasco. Mas, ainda que não visto, Ele continuou a dirigir os destinos da comunidade até Sua morte.

A "História natural do grande profeta de Nazaré" de Venturini assemelha-se à obra de Bahrdt como um quadro terminado ao esboço.

Karl Heinrich Venturini nasceu em Braunschweig em 1768. Ao completar seus estudos teológicos ele tentou em vão assegurar um cargo como docente na faculdade de teologia em Helmstadt, ou como bibliotecário em Wolfenbüttel.

Sua vida foi exemplar e sua piedade pessoal acima de qualquer crítica, mas ele era considerado livre demais em suas idéias. O duque de Braunschweig era pessoalmente muito favorável a ele, mas não se arriscou a dar-lhe um lugar no corpo docente devido à oposição dos consistórios. Ele foi reduzido a receber uma quantia miserável por obras literárias, e finalmente em 1806 ficou grato por receber um pequeno salário em Herdorf perto de Braunschweig. Ele abandonou então o trabalho teológico e devotou suas energias ao registro dos eventos da história contemporânea, dos quais ele publicou uma crônica anual — um procedimento que sob o regime napoleônico nem sempre era livre de riscos, como ele teve oportunidade de sentir mais de uma vez. Ele continuou este projeto até 1841. Em 1849 a morte libertou-o de suas tarefas.

O pressuposto fundamental de Venturini é que seria impossível, mesmo para o mais nobre espírito da humanidade, fazer-se entender pelo judaísmo de seu tempo exceto cobrindo seu ensinamento espiritual numa veste sensual para agradar à imaginação oriental, "e, em geral, ao trazer Seu mundo espiritual mais elevado para tais relações com o mundo sensual mais baixo daqueles a quem Ele pretendia ensinar, como era necessário para atingir Seus objetivos". "O mensageiro de Deus estava moralmente obrigado a operar milagres para os judeus. Estes milagres tinham um propósito ético, e eram especialmente preparados para contrapor-se à impressão criada pelos supostos milagres dos enganadores do povo, e assim apressar a derrubada do Reino de Satã."

Para a moderna ciência médica os milagres não são miraculosos. Ele nunca curou sem remédios e sempre levava sua "maleta portátil de medicina" consigo. No caso da filha da mulher sirio-fenícia, por exemplo, ainda podemos detectar na narrativa um indício do verdadeiro curso dos eventos. A mãe explica o caso a Jesus. Após perguntar onde era sua casa Ele fez um sinal a João, e manteve-a falando. O discípulo foi até á filha e deu-lhe um sedativo, e quando a mãe retornou encontrou sua filha curada.

As ressurreições eram casos de coma. Os milagres naturais deviam-se a uma profunda intimidade com as forças da natureza e a ordem dos processos. Eles envolvem pré-conhecimento mais do que controle.

Muitas histórias de milagres devem-se a óbvios mal-entendidos. Nada poderia ser mais simples do que a explicação do milagre em Caná. Jesus havia trazido consigo alguns jarros de bom vinho como presente de casamento, e havia deixado-os em outro cômodo. Quando o vinho

acabou e Sua mãe ficou ansiosa, Ele ainda deixou os convidados esperarem um pouco, pois os jarros para a purificação ainda não haviam sido enchidos com água. Quando isto foi feito Ele ordenou aos servos que servissem um pouco do seu vinho, mas sem dizer a ninguém de onde tinha vindo. Quando João, como homem velho, escreveu seu Evangelho, ele misturou tudo — na verdade não tinha observado de perto na hora, "talvez ele mesmo estivesse um pouco alegre", diz Venturini, e tenha acreditado no milagre como os outros.

Talvez, também, ele não tenha se aventurado a perguntar a Jesus pela explicação, pois ele tinha se tornado Seu discípulo poucos dias antes.

Os membros da Ordem Essênia tinham vigiado o pequeno Jesus mesmo no Egito. Quando Ele cresceu, eles se encarregaram de sua educação e da de seu primo, João, e treinaram-nos para sua obra como libertadores do povo. Enquanto a nação como um todo esperava por uma insurreição como meio para sua libertação, eles sabiam que a liberdade somente poderia ser atingida por meio de uma renovação espiritual. Uma vez Jesus e João encontraram um bando de insurgentes: Jesus operou tão fortemente sobre eles por sua fala fervorosa que eles reconheceram a impiedade de seu propósito. Um deles foi a Seu encontro e depôs suas armas; este era Simão, que mais tarde tornou-se Seu discípulo.

Quando Jesus tinha cerca de trinta anos e, devido à profunda experiência de Sua vida interior, realmente ultrapassava em muito os objetivos da Ordem Essênia, Ele assumiu Seu ofício pedindo o batismo por João. Exatamente enquanto isto era feito, começou uma tempestade, e uma pomba, assustada pelos raios, adejou sobre a cabeça de Jesus. Tanto Jesus quanto João tomaram isto por sinal de que a hora apontada por Deus havia chegado.

As tentações no deserto, e sobre o pináculo do Templo, foram resultado das maquinações do fariseu Zadok, que pretendia intrometer-se nos planos de Jesus e fingiu admiração por Ele para enganá-lo mais facilmente. Foi Zadok também que levantou a oposição a Ele no Sinédrio.

Mas Jesus não teve êxito em destruir a velha crença messiânica com suas pretensões terrenas. O ódio dos grupos dominantes contra Ele crescia, ainda que Ele evitasse qualquer coisa "que pudesse ofender seus preconceitos". Foi por esta razão que Ele até proibiu seus

discípulos de pregar o Evangelho além das fronteiras do território judeu. Ele também pagava a taxa do Templo, ainda que não tivesse residência fixa. Quando o coletor se dirigiu a Pedro a esse respeito, deu-se o seguinte diálogo.

Coletor (chamando Pedro à parte). Diga-me Simão, o Rabi paga o didracma ao tesouro do Templo, ou não devemos importuná-lo sobre isso?

Pedro. Por que não deveria Ele pagá-lo? Por que pergunta?

Coletor. Ele está em débito com ambos desde o último Nisan, como mostram nossos livros. Não queríamos cobrar vosso Mestre por respeito.

Pedro. Vou avisá-lo logo. Ele com certeza pagará a taxa. Não deves temer por isso.

Coletor. Isto é bom. Isto deixará tudo em ordem, e não teremos problemas com nossas contas. Adeus!

Quando Jesus fica sabendo disso, Ele ordena que Pedro pesque um peixe e que tome cuidado, ao remover o anzol, para não rasgar-lhe a boca, para que esteja bom para ser salgado (!) Pois assim poderia valer um *stater.*

Chegava o tempo para um importante movimento. Em conclave plenário da Sociedade Secreta, foi resolvido que Jesus deveria subir à Jerusalém e lá proclamar-se publicamente como sendo o Messias. Pois Ele deveria cuidar de desenganar o povo de suas expectativas messiânicas terrenas.

A entrada triunfal deu certo. Todo o povo aclamou-o. Mas quando ele tentou substituir a figura que eles tinham do Messias por uma de caráter diferente e falou de tempos de dura provação que viriam para todos, quando Ele mesmo mostrou-se poucas vezes no Templo em vez de tomar Seu lugar à frente do povo, eles começaram a duvidar d'Ele.

Jesus foi subitamente capturado e morto. Aqui, portanto, a morte não é, como em Bahrdt, uma peça bem encenada, dirigida pela Sociedade Secreta. Jesus realmente esperava morrer, e encontrar novamente seus discípulos apenas na vida eterna do outro mundo. Mas, quando Ele entregou a alma tão rapidamente, José de Arimatéia foi movido por uma súbita premonição a ter com Pôncius Pilatus e requisitar o Seu corpo. Ele oferece dinheiro ao Procurador. *Pilatus (sério e enfático):* "Tu também te enganas a meu respeito? Serei eu então um mísero insaciável? Mas, tu és judeu — como poderia este povo fazer-me justiça? Saiba então que um romano pode honrar a verdadeira nobreza

onde quer que a encontre. *(Ele senta-se e escreve algumas palavras numa tira de pergaminho.)* Entrega isto ao capitão da guarda. Tu tens permissão para remover o corpo. Nada peço por isto. É-te concedido de graça."

"Um terno abraço de sua esposa recompensou o nobre ato do romano, enquanto José deixou o Pretório e, com Nicodemus, que esperava impacientemente por ele, correu ao Gólgota." Ali ele recebeu o corpo; ele lavou-o, ungiu-o com ervas e deitou-o num leito de musgo na cova escavada na rocha. Do sangue que ainda fluía do ferimento no flanco, ele tentou ler um augúrio favorável, e mandou notícias à Irmandade Essênia. Eles tinham um depósito lá perto, e prometeram vigiar o corpo. Nas primeiras vinte e quatro horas não houve movimento de vida. Veio então o terremoto. Em meio à terrível comoção, um Irmão, com as vestes brancas da Ordem, seguia seu caminho para o túmulo por um caminho secreto. Quando ele, iluminado por um relâmpago,subitamente apareceu acima da cova, no mesmo momento em que a terra sacudiu violentamente, o pânico tomou conta dos vigias, e estes fugiram. Ao amanhecer, o Irmão ouve um som vindo da cova: Jesus está se movendo. Toda a Ordem corre para o local, e Jesus é removido para seu abrigo. Dois Irmãos permanecem junto à cova — estes eram os "anjos" que as mulheres viram mais tarde. Jesus, em vestes de jardineiro, é depois reconhecido por Maria Madalena. Mais tarde, Ele sai a intervalos do esconderijo, onde é mantido pela Irmandade, e aparece aos discípulos. Após quarenta dias Ele se despede deles: Suas forças estavam exaustas. A cena da despedida dá a falsa impressão de Sua ascensão.

Do ponto de vista histórico, 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. E se, tornando Jesus subserviente aos planos de uma sociedade secreta, eles O representaram como não agindo com perfeita liberdade, mas mostrando uma certa passividade, esta visão deles seria brilhantemente justificada, cem anos mais tarde, pela escola escatológica, que afirma a mesma marcante passividade por parte de Jesus, na medida em que ele permite que Suas ações sejam determinadas não mais por uma sociedade secreta, mas pelo plano escatológico de Deus. 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.

Pode-se dizer que a "História natural do grande profeta de Nazaré" de Venturini é praticamente re-publicada anualmente até o dia de hoje, pois todas as "Vidas" fictícias voltam, direta ou indiretamente, ao tipo que ele criou. Ela é plagiada mais livremente do que qualquer outra Vida de Jesus, ainda que praticamente desconhecida pelo nome.

V

O RACIONALISMO PLENAMENTE DESENVOLVIDO — PAULUS

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus. Das Leben Jesu als Grundlage einer reiner Geschichte des Urchristentums. Heidelberg, C.F.Winter. (A Vida de Jesus como Base de uma Narrativa Puramente Histórica do Cristianismo Primitivo.) 1828. 2 vols, 1192 pp.

Freut euch mit Gottesandacht, wenn es gewährt euch ist,
Dem, so kurz es war, weltumschaffenden Lebensgang
Nach Jahrhunderten fern zu folgen,
Denket, glaubet, folget des Vorbildes Spur!

(Regozijai com grata devoção, se vos for permitido,
aquele, que tão curta vida teve, e mudou o mundo,
Depois de séculos de longe seguir.
Pensai, crede, segui as pegadas do Modelo.)
(Palavras finais do vol. II.)

Paulus não foi o mero racionalista seco como usualmente nos é representado, mas um homem de habilidades muito versáteis. Sua limitação era que, assim com Reinhard, ele tinha uma desconfiança insuperável para com tudo que saísse dos limites do pensamento lógico. Isto em parte se devia às experiências de sua juventude. Seu pai, um diácono em Leonberg, meio místico, meio racionalista, tinha dificuldades secretas sobre a doutrina da imortalidade, e fez sua esposa prometer em seu leito de morte que, se fosse possível, ela apareceria para ele após a morte, em forma corpórea. Depois que ela morreu ele pensou tê-la visto erguer-se em posição sentada e depois deitar novamente. Desde este momento ele acreditava firmemente estar em comunicação com os espíritos dos mortos, e tornou-se tão obcecado por esta idéia que, em 1771 teve que ser afastado de seu cargo. Seus filhos sofreram duramente sob um regime de espiritualismo compulsório, que agiu mais duramente sobre Heinrich Eberhard Gottlob, nascido em 1761, que, para garantir a paz, era obrigado a fingir para seu pai que estava em comunicação com o espírito de sua mãe.

Ele mesmo herdou apenas o lado racionalista do temperamento de seu pai. Como estudante no Tübingen Stift (instituto teológico) ele formou suas primeiras idéias sobre os escritos de Semler e Michaelis. Em 1789, ele foi chamado a Jena como Professor de línguas orientais, e sucedeu, em 1793, à terceira cátedra ordinária de teologia. A interpretação naturalista dos milagres que ele defendeu em seu comentário sobre os Evangelhos Sinópticos, publicada em 1800-1802, provocou a indignação dos consistórios de Meiningen e Eisenach. Mas, a petição destes pela sua remoção da cátedra não teve sucesso, pois Herder, que era presidente do consistório, usou sua influência para protegê-lo. Em 1799 Paulus, como Pró-reitor, usou sua influência em auxílio de seu amigo Fichte, que foi acusado de ateísmo; mas foi em vão, devido à conduta passional do acusado.

Paulus e sua esposa, uma vivaz senhora de algum talento literário, mantinham as mais amigáveis relações com Goethe, Schiller e Wieland.

Quando o círculo de Jena começou a romper-se, ele aceitou, em 1803, um convite do Príncipe Eleitor da Baviera, Maximilian Joseph II., para ir para Würzburg como conselheiro do consistório e professor. Alí, o ministro liberal, Montgelas, estava desejoso de estabelecer uma universidade fundada sobre os princípios do iluminismo — Schelling, Hufeland e Schleiermacher estavam entre aqueles que ele pretendia nomear como docentes. Aqui, os estudantes católicos de teologia eram obrigados a assistir às aulas do professor protestante de teologia, já que não havia protestantes para formar uma audiência. Seu primeiro curso foi sobre "Enciclopédia" (isto é, introdução à literatura da teologia).

O plano falhou. Paulus renunciou ao cargo e tornou-se, em 1807, um membro do conselho educacional Bávaro (*Schulrat*). Nesta posição, ele trabalhou na reorganização do sistema escolar da Baviera na época em que Hegel fazia o mesmo. Ele dedicou quatro anos a esta tarefa, que sentiu depositada sobre si como um dever. Então, em 1811, ele foi para Heidelberg como professor de teologia; e ali permaneceu até sua morte, em 1851, com a idade de noventa anos. Uma de suas últimas frases, poucas horas antes de morrer, foi: "Eu estou justificado perante Deus, pelo meu desejo de fazer o certo." Suas últimas palavras foram, "Há um outro mundo".

Os quarenta anos de sua estadia em Heidelberg foram notavelmente produtivos; não havia segmento do conhecimento sobre o qual

ele não tivesse escrito. Ele expressou suas opiniões sobre homeopatia, sobre a liberdade de imprensa, sobre a liberdade acadêmica e sobre o problema dos duelos. Em 1831, escreveu sobre a questão judaica; e nisto o veterano racionalista mostrou-se um amargo anti-semita, e trouxe sobre si o desprezo de Heine. Sobre a política e questões constitucionais ele lutou por suas opiniões tão aberta e virilmente que teve que ser advertido ser mais discreto. Na filosofia, alimentou um interesse especial. Quando estava em Jena, juntamente com Schiller, havia se ocupado do estudo de Kant. Ele fez um trabalho particularmente meritório na preparação de uma edição das obras de Spinoza, com uma biografia desse pensador, em 1803, quando o neo-Spinozismo fazia sentir sua influência na filosofia alemã. Ele constituiu-se em guardião especial da filosofia e, no momento em que detectava o menor indício de misticismo, soava o alarme. Sua aversão preferida era Schelling, que nasceu quatorze anos depois dele, na mesma casa em Leonberg, e que ele encontrou como colega em Jena e Würzburg. As obras, assinadas e anônimas, que ele lançou contra este "charlatão, ilusionista, farsante e obscurantista", como ele o designava, preenchem toda uma biblioteca.

Em 1841, Schelling foi chamado para a cátedra de filosofia em Berlim, e no inverno de 1841-42 ele deu suas palestras sobre "A filosofia da Revelação" que fizeram os reacionários de Berlim saudá-lo como seu grande aliado. O racionalista veterano — ele tinha então oitenta anos — ficou transtornado de raiva. Então, fez com que se copiassem essas palestras e publicou-as com comentários críticos sob o título "A filosofia da Revelação revelada a fundo, e exposta ao exame geral pelo Dr. H. E. G. Paulus" (Darmstadt, 1842). Schelling ficou furioso, e chamou o "impudente patife" à corte de justiça com a acusação de publicação ilícita. Na Prússia este livro foi censurado. Mas a corte decidiu em favor de Paulus, que friamente explicou que "a filosofia de Schelling pareceu-lhe um ataque insidioso à sã razão, cujo desmascaramento, por qualquer meio, era um serviço de utilidade pública e, até mesmo, um dever". Assim, também conseguiu o objetivo que pretendia, pois Schelling renunciou o seu posto.

Em seus últimos dias, o racionalista veterano era um sobrevivente isolado de um tempo passado num período que não o entendia mais. Os novos homens repreendiam-no por manter os velhos modos; ele os acusava de falta de honestidade. Era exatamente em sua imobilidade

e parcialidade que estava sua significância. Por sua consistente execução da explicação racionalista, ele prestou à teologia um serviço mais valioso do que aqueles que se imaginam tão superiores a ele estão dispostos a reconhecer.

Sua Vida de Jesus é horrivelmente arranjada. A primeira parte dá uma exposição histórica dos Evangelhos, seção por seção. A segunda parte é uma sinopse entremeada com material suplementar. Não há uma tentativa intencional de captar a vida de Jesus como um todo conexo. Neste aspecto, ele é muito inferior a Venturini. Estritamente falando, sua obra é apenas uma harmonia dos Evangelhos com comentários explicativos, cujo plano básico é tomado do Quarto Evangelho.[22]

Seu o interesse principal está centrado nas explicações dos milagres, ainda que este autor, deve-se admitir, esforçou-se em alertar contra isso. "É meu principal desejo", ele escreve em seu prefácio, "que minhas opiniões a respeito das histórias dos milagres não sejam, de forma alguma, tomadas como a coisa principal. Como seria vazia a devoção ou a religião se nosso bem-estar espiritual dependesse de acreditar ou não em milagres!" "A coisa verdadeiramente miraculosa sobre Jesus é Ele mesmo, a pura e serena santidade de Seu caráter que é, não obstante, genuinamente humano, e apropriado para a imitação e emulação por parte da humanidade."

A questão do milagre é, portanto, uma questão subsidiária. Dois pontos de importância primária são certos desde o início: (1) que alterações inexplicadas do curso da natureza não podem nem derrubar nem atestar uma verdade espiritual, (2) que tudo o que acontece na natureza emana da onipotência de Deus.

Os evangelistas pretendiam relatar milagres; disto não pode haver dúvida. Nem se pode negar que, 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. Este efeito, no entanto, é passado. Em períodos para os quais o miraculoso tem menos apelo, em vista dos avanços na cultura intelectual

[22] Uma Vida de Jesus que é completamente dependente dos Comentários de Paulus é a de Greiling, superintendente em Aschersleben, *Das Leben Jesu von Nazareth, Ein religiöses Handbuch für Geist und Herz der Freunde Jesu unter den Gebildeten.* (A Vida de Jesus de Nazaré, um Manual Religioso para as Mentes e Corações dos Amigos de Jesus entre os Ilustrados.) Halle, 1813.

das nações que foram levadas a aceitar o cristianismo, o intelecto deve ser satisfeito, para que o sucesso da causa seja mantido.

Como aquilo que é produzido pelas leis da natureza é, na realidade, *produzido por Deus, os milagres bíblicos consistem meramente* no fato de testemunhas oculares relatarem eventos dos quais elas não conheciam as causas secundárias. Seu conhecimento das leis da natureza era insuficiente para que pudessem compreender o que realmente aconteceu. Para alguém que tenha descoberto as causas secundárias, os fatos se mantém, como tais, mas não o milagre.

A questão do milagre, portanto, não existe de fato, ou existe apenas para aqueles "que estão sob a influência do equívoco cético de que é realmente possível imaginar alguma forma de força natural como existindo à parte de Deus, ou de imaginar o Ser de Deus à parte das potencialidades primais que se desenrolam no incessante processo de Vir-a-ser". A dificuldade vem do "pecado original" de dissolver a unidade íntima entre Deus e natureza, de negar a equivalência implicada por Spinoza em seu "*Deus sive Natura*".

Para a inteligência normal, o único problema é descobrir as causas secundárias dos "milagres" de Jesus. É verdade que há um milagre que Paulus retém — o milagre do nascimento, ou, pelo menos, a possibilidade dele; no sentido de que é através da santa inspiração que Maria recebe a esperança e o poder de conceber seu exaltado Filho, no qual o espírito do Messias tomou seu lugar. Aqui, ele, indiretamente, nega a geração natural, e vê a concepção como um ato de auto-consciência da mãe.

Com os milagres de cura, no entanto, o caso é muito simples. Algumas vezes, Jesus agiu pelo Seu poder espiritual sobre o sistema nervoso do sofredor; algumas vezes, Ele usou remédios que apenas Ele conhecia. Este caso se aplica, por exemplo, às curas dos cegos. Os discípulos também, como aparece em Marcos 6.7 e 13, não foram enviados sem medicamentos, pois o óleo com que deveriam ungir os enfermos era, naturalmente, de caráter medicinal; e a expulsão de espíritos maus era efetuada, em parte, por meio de sedativos.

Dieta e pós-tratamento tinham papel importante, ainda que os evangelistas digam pouco acerca disso, pois instruções sobre estes pontos não deveriam ser dadas publicamente. Por isso, a frase: "Esta casta não pode sair a não ser por meio de oração e jejum", é interpretada como uma instrução para o pai quanto ao modo pelo qual ele

poderia tornar a súbita cura do epiléptico numa cura permanente, ou seja, mantendo-o em dieta estrita e fortalecendo seu caráter com exercícios devocionais.

Os milagres naturais sugerem sua própria explicação. O caminhar sobre a água 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. Quando Jesus os chama, Pedro lança-se na água e foi puxado para a praia por Jesus exatamente quando estava afundando. Imediatamente, após trazerem Jesus para dentro do barco, eles dobraram uma ponta de terra e saíram do centro da tormenta; eles, portanto, pensaram que Ele tinha acalmado o mar com Seu comando. Deu-se o mesmo no caso em que Ele estava dormindo durante a tempestade. Quando eles O acordaram, Ele lhes falou sobre o vento e o tempo. Neste momento, eles chegaram ao abrigo de uma colina que os protegeu do vento que descia o vale e, então, se maravilharam com o fato de que mesmo os ventos e o mar obedeciam seu Messias.

A alimentação dos cinco mil é explicada da seguinte maneira. Quando Jesus viu que a multidão estava faminta, Ele disse a seus discípulos, "Colocaremos para os ricos entre si um bom exemplo, para que estes dividam seus suprimentos com os outros," e, então, começou a distribuir suas próprias provisões e as dos Seus discípulos para as pessoas que estavam perto deles. Este exemplo surtiu efeito, e logo havia o suficiente para cada um.

A explicação para a transfiguração é um tanto mais complicada. Enquanto Jesus estava passeando com alguns seguidores, naquela região montanhosa, teve uma conversa, sobre uma alta montanha à noite, com dois homens de aparência dignificada que Seus três companheiros tomaram por Moisés e Elias. Estas pessoas desconhecidas, como sabemos por Lucas 9.31, informaram-no sobre o destino que o aguardava em Jerusalém. Cedo, pela manhã, enquanto o sol se levantava, os três discípulos, apenas meio despertos, olharam para cima desde a gruta onde estiveram dormindo e viram Jesus com os dois estranhos, sobre a parte mais alta da montanha, iluminados pelos raios do sol levante, e ouviram-nos falando acerca do destino que O esperava na capital, como do dever de firmeza e das esperanças a isto ligadas, e finalmente ouviram uma exortação dirigida a eles mesmos, pedindo-lhes que sempre tivessem Jesus como o amado Filho da Divindade, a quem eles deveriam obedecer.... Sua sonolência, e as nuvens, que num alvorecer outonal flutuam de um

lado para o outro sobre aquelas montanhas[23], não lhes permitiram relembrar claramente o que aconteceu. Isto apenas aumentou o espanto da vaga e indefinida impressão de terem estado em contato com aparições de uma esfera mais elevada. Os três que estiveram com Ele sobre o monte nunca chegaram a um conhecimento mais definido dos fatos, pois Jesus proibiu-os de falar sobre o que viram até que chegasse o fim.

Ao lidar com a ressurreição de mortos, este autor toca no que ele concebe como sendo o em seu principal elemento. Aqui ele se sente à vontade com a infalível explicação tomada de Bahrdt de que trava-se apenas de casos de coma. Estas narrativas não devem ser intituladas "ressurreição dos mortos", mas "resgates de enterros prematuros". Na *Judéia, os enterros eram feitos três horas após à morte. Quantas pessoas* aparentemente mortas podem ter retornado à consciência em suas covas, e então perecido miseravelmente! Assim, Jesus, devido a um pressentimento sugerido a Ele pela história do pai, salva a filha de Jairo de ser enterrada durante um transe cataléptico. Um pressentimento semelhante levou-O a remover a coberta da maca que Ele encontrou junto à porta de Nain, e a descobrir traços de vida no filho da viúva. Um instinto semelhante moveu-O a pedir para ser levado à tumba de Lázaro. Quando a pedra é rolada para o lado Ele vê Seu amigo em pé e chama-o alegremente, "Vem para fora!"

O amor dos judeus pelo milagre "fez com que tudo fosse imediatamente creditado à Divindade, e as causas secundárias fossem ignoradas; conseqüentemente, nenhuma preocupação infelizmente foi sentido quanto à questão de como prevenir a ocorrência destes horríveis casos de inumação prematura!" Mas, como não pôde parecer estranho a Paulus que Jesus não tenha esclarecido seus conterrâneos sobre o caráter criminoso do enterro apressado, em vez de permitir que, mesmo seus seguidores mais próximos, acreditassem em milagres? Aqui a hipótese condena-se a si mesma, se bem que tenha fundamento em fatos, já que os casos de enterro prematuro são anormalmente freqüentes no Oriente.

A ressurreição de Jesus deve ser posta na mesma categoria se queremos nos ater aos fatos de que os discípulos viram-no em Seu corpo

[23] Paulus orgulhava-se por ter um conhecimento preciso das condições físicas e geográficas da Palestina. Ele tinha um amplo conhecimento da literatura de viagens pelo Oriente.

natural com as marcas dos cravos em Suas mãos, e que Ele tomou alimento na presença deles. A morte por crucifixão deve-se de fato a uma condição de rigor, que se estende gradualmente para dentro. Era a mais lenta de todas as mortes. Josephus menciona em *Contra Apionem* que lhe foi concedido como favor por Tito, em Tekoa, que ele poderia receber os corpos de três homens crucificados que ele conhecia. Dois deles morreram, mas um se recuperou. Jesus, no entanto, "morreu" surpreendentemente rápido. O alto grito que ele lançou imediatamente antes de Sua cabeça cair mostra que Sua força estava longe de esgotada, e que o que se seguiu foi apenas um transe semelhante à morte. Em tais transes, o processo de morrer continua até que a decomposição se instale. "Apenas esta é a prova de que o processo se completou e que a morte realmente ocorreu."

No caso de Jesus, como nos de outros, a fagulha vital teria se extinguido gradualmente, não tivesse a Providência agido misteriosamente em favor de seu favorito de uma forma que, em outros casos, foi conseguida por meios mais óbvios pelo cuidado e habilidade humana. O golpe com a lança, que costumamos considerar como uma ferida superficial, funcionou como uma flebotomia. O túmulo frio e os ungüentos aromáticos continuaram o processo de ressuscitação até que, finalmente, a tempestade e o terremoto despertaram Jesus à plena consciência. Por sorte, o terremoto teve também o efeito de rolar a pedra da boca da tumba. O Senhor tirou as roupas mortuárias e vestiu as roupas de um jardineiro que conseguiu encontrar. Foi isto que fez com que Maria, como lemos em João 20:15, tomasse-O por jardineiro. Pelas mulheres, Ele manda uma mensagem para Seus discípulos pedindo que O encontrassem na Galiléia, e Ele mesmo encaminha-se para lá. Em Emaús, quando caía o entardecer, Ele encontrou dois de seus seguidores, que a princípio não o reconheceram porque Sua aparência estava tão desfigurada por Seus sofrimentos. Mas, Sua maneira de dar graças ao partir o pão, e as marcas dos cravos em suas mãos erguidas, revelaram-lhes quem Ele era. Por eles Ele fica sabendo onde estão Seus discípulos, retorna para Jerusalém, e aparece inesperadamente entre eles. Esta é a explicação para a aparente contradição entre a mensagem apontando para a Galiléia e os aparecimentos em Jerusalém. Tomé não estava presente nesta primeira aparição, e num encontro posterior teve que colocar sua mão nas marcas das feridas. É um equívoco ver uma reprovação nas palavras que Jesus dirige a ele. Qual é então o

sentido de "Bem aventurados aqueles que não viram e creram"? É uma benção sobre Tomé pelo que ele fez no interesse das gerações posteriores. "Agora", diz Jesus, "tu, Tomé, estás convencido porque sem dúvida me viste. Isto é bom para aqueles que agora, ou no futuro, não me verão; pois depois disto eles podem sentir uma firme convicção, porque tu te convenceste tão completamente que para ti, cujas mãos me tocaram, não pode restar dúvida sobre minha reanimação corpórea." Se não fosse pela peculiar constituição mental de Tomé, nós não saberíamos se o que foi visto foi um fantasma ou a aparição real de Jesus reanimado.

Desta forma, Jesus viveu com eles por quarenta dias, passando parte deste tempo com eles na Galiléia. Em conseqüência dos maus tratos que sofreu, Ele não era capaz de esforço continuado. Ele vivia quietamente e juntava forças para os breves momentos em que aparecia entre Seus seguidores e os ensinava. Quando Ele sentiu Seu fim se aproximando, retornou para Jerusalém. No Monte das Oliveiras, à luz do amanhecer, Ele juntou Seus seguidores pela última vez. Levantou Suas mãos para abençoá-los, e com as mãos ainda erguidas em benção afastou-se deles. Uma nuvem se interpôs entre eles e Ele, de forma que seus olhos não puderam segui-lo. Quando ele desapareceu, estavam ante eles, vestidos de branco, as duas figuras dignificadas que os três discípulos presentes na transfiguração tomaram por Moisés e Elias, mas que eram, na verdade, parte dos seguidores secretos de Jesus em Jerusalém. Estes homens exortaram-nos a não esperar ali, mas seguirem seus caminhos.

Onde Jesus realmente morreu, eles nunca ficaram sabendo e, assim, eles acabaram descrevendo Sua partida como uma ascensão.

Esta Vida de Jesus não foi escrita sem sentimento. Algumas vezes, em momentos de exaltação, o autor até apela para os versos. Se a falta de qualquer sentimento estético natural não tivesse arruinado tudo! Paulus constantemente cai num estilo que arrepia os cabelos. O episódio da morte do Batista tem o título "Intrigas de corte-e-Sacerdote crescem para um assassinato judicial". Muita coisa é estragada por um tipo de banalidade. Em vez de "discípulos", ele sempre diz "alunos", em vez de "fé", "sinceridade de convicção". O apelo que o pai do menino lunático lança a Jesus, "Senhor, eu creio, ajuda-me na minha falta de fé", torna-se "eu estou sinceramente convicto; ajuda-me, mesmo que falte algo na sinceridade de minha convicção.

A maravilhosa frase na história de Marta e Maria, "Uma só coisa é necessária", é interpretada como significando que um único prato seria suficiente para a refeição. A cena na casa em Betânia rejubila no título, "Genialidade de Jesus entre amigos simpáticos em hospitaleiro círculo familiar em Betânia. Um Messias sem solenidade rígida no que diz respeito a Ele." O que se segue é a explicação que Paulus descobre para a frase sobre o dinheiro do tributo: "Enquanto vocês necessitarem dos romanos para manter algum tipo de ordem entre vocês", diz Jesus, "vocês devem prover os meios para isso. Se vocês estivessem prontos para serem independentes, não precisariam servir a nenhum outro além de Deus."

Entre os problemas históricos, Paulus está especialmente interessado na idéia da messianidade, e nos motivos da traição. Suas sessenta e cinco páginas sobre a história da concepção do Messias são uma real contribuição para o assunto. A idéia messiânica, explica, data do Reino davídico; os profetas a elevaram a um plano religioso superior; no tempo dos macabeus, o ideal do messias reinante desapareceu e seu lugar foi tomado pelo do redentor supra-terreno. O único equívoco que Paulus comete é supor que o período pós-macabeano voltou ao ideal político do rei davídico. 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.

Com referência à questão do Sumo-Sacerdote no julgamento, ele ressalta que ela não se refere à filiação divina metafísica, mas à messianidade no antigo sentido judaico, e neste contexto Jesus responde indicando a vinda do Filho do Homem.

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 isto viesse a ocorrer, e se fosse cedo ou tarde, sua tarefa era cuidar para que tivessem feito a sua parte".

Como Judas chegou ao papel de traidor? Ele acreditava na messianidade de Jesus e queria forçá-lo a declarar-se e provocar sua prisão parecia a Judas o melhor meio de levantar o povo para que abertamente tomasse partido a Seu lado. Mas, o curso dos eventos foi muito rápido para ele. Devido à Festividade, a notícia da prisão espalhou-se muito devagar. Na noite "em que as pessoas estavam dormindo sob o efeito da ceia de Páscoa", Jesus foi condenado; na manhã, antes que

estivessem bem despertos, Ele foi arrastado para ser crucificado. Judas, então, foi tomado pelo desespero, saiu e enforcou-se. "Judas nos é apresentado, na história da Paixão, como um exemplo de alerta para aqueles que permitem que sua inteligência degenere em astúcia, e convencem-se de que é permissível fazer o mal para alcançar algum bem — procurar bom objetivos, que eles realmente prezam, pela intriga e chicanas. E que a causa subjacente a estes erros é que eles não conseguem superar seu apaixonado desejo de auto-progresso."

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. O método é condenado a falhar porque o autor apenas salva sua sinceridade às custas da 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. Sua exegese também é, algumas vezes, violenta. Mas nisto, quem tem o direito de julgá-lo? Se os teólogos o arrastassem para diante do Senhor, Ele ordenaria, como antes, "aquele que não tem pecado atire a primeira pedra", e Paulus sairia incólume.

Além disso, boa parte de suas explicações está certa em princípio. A alimentação das multidões e a caminhada sobre o mar devem ser explicadas de uma forma ou de outra como percepções erradas de algo que realmente aconteceu. E quantas das idéias de Paulus ainda circulam sob toda forma de disfarces, e rebrotam, de vez em quando, em comentários e Vidas de Jesus, especialmente naqueles dos "anti-racionalistas"! Atualmente faz parte do dever de todo teólogo bem treinado renunciar aos racionalistas e a todas as suas obras; e, no entanto, como é pobre nosso tempo em comparação ao deles — quão pobre em homens fortes capazes de lealdade a um ideal, quão pobre, no que tange à teologia, em simples sinceridade de senso comum!

VI

A ÚLTIMA FASE DO RACIONALISMO, HASE E SCHLEIERMACHER

Karl August Hase. Das Leben Jesu zunächst für akademische Studien. (A Vida de Jesus, primariamente para o uso de estudantes.) 1829. 205 pp. Esta obra contém a bibliografia da literatura anterior sobre o assunto. 5ª ed., 1865.
Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher. Das Leben Jesu, 1864. Editado por Rütenik. A edição é baseada no caderno de anotações de um aluno de um curso em palestras oferecido em 1832.
David Friedrich Strauss. Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu. (O Cristo da fé e o Jesus da história. Uma crítica à Vida de Jesus de Schleiermacher.) 1865.

Em seu tratamento acerca da vida de Jesus, Hase e Schleiermacher estão, em um aspecto, inteiramente dominados pelo racionalismo. Eles ainda se agarram à explicação racionalista do milagre; ainda que não tenham mais a mesma ingênua confiança nela como tinham seus predecessores, e ainda que, nos casos decisivos, eles se contentem em deixar um ponto de interrogação, em vez de oferecer uma solução. Eles podem, de fato, ser descritos como os céticos do racionalismo. Em outro aspecto, no entanto, eles apontam para algo além do alcance do racionalismo, no sentido de que eles ousam tocar na conexão íntima dos eventos do ministério de Jesus, que em Paulus foi deixada totalmente fora de vista. Suas Vidas de Jesus são transicionais, no bom sentido da palavra assim como no mau. Quanto ao progresso, Hase mostra-se o maior dos dois.

Mal se passaram trinta anos desde a morte do grande mestre de Jena, sua Excelência von Hase, e já pensamos nele como um homem do passado.[24] A teologia votou por inscrever seu nome em seus registros em letras de ouro — e logo passou para a ordem do dia. Ele não foi um pioneiro como Baur, e ele não encontra a presente época nos passos de um contemporâneo, oferecendo-lhe problemas levantados por

[24] Este livro do Dr. Schweitzer foi escrito em 1906.

ele e ainda não resolvidos. Mesmo sua "História da Igreja", com suas doze edições, já teve os seus dias, mesmo sendo ainda a mais brilhantemente obra escrita no departamento, e abriga sob sua forma elegante uma sólida erudição. Ele foi mais do que um teólogo; ele foi um dos mais perfeitos monumentos da cultura alemã, a viva corporificação de um período que para nós está sob o brilho crepuscular do passado, na terra do "era uma vez".

Sua trajetória na vida foi desembaraçada; ele conheceu dificuldades, mas não desapontamentos. Nascido em 1800, ele terminou seus estudos em Tübingen, onde qualificou-se como Livre-Docente em 1823. Em 1824-1825 passou onze meses na fortaleza de Hohenasperg, onde foi confinado por tomar o partido das Burschenschaften[25], e teve tempo para a meditação e os planos literários. Em 1830 foi para Jena, onde, com uma visita anual à Itália para tomar algum sol e recuperar as energias, ele trabalhou até 1890.

Não é sem alguma reverência que se toma este pequeno livro de 205 páginas entre as mãos. Esta é a primeira tentativa de um estudioso, plenamente equipado, de reconstruir a vida de Jesus numa base puramente histórica. Há mais força criadora nele do que em quase qualquer de suas obras posteriores. Ele já manifesta as brilhantes qualidades de estilo pelas quais ele foi distinguido — clareza, concisão, elegância. Que contraste com o de Bahrdt, Venturini ou Paulus!

E, no entanto, a nota central da obra é racionalista, já que Hase recorre à explicação racionalista dos milagres, sempre que parece possível. Ele tenta tornar as circunstâncias do batismo inteligíveis supondo a aparição de um meteoro. Na história da transfiguração, o fato que deve ser retido é que Jesus, em companhia de duas pessoas desconhecidas, apareceu a seus discípulos em esplendor inusitado. Sua identificação como Moisés e Elias é uma conclusão que não é confirmada por Jesus, e considerando a posição das testemunhas oculares, não é suficientemente garantida pelo seu testemunho. A brusca interrupção da conversa pelo mestre, e a ordem de se manter silêncio, apontam para alguma circunstância secreta em Sua história. Por este indício, Hase parece dar espaço para a "sociedade secreta" de Bahrdt e Venturini.

[25] Associações de estudantes, naquele tempo com caráter político.

Ele não cria dificuldades quanto à explicação da história do *stater*. Ela pretende apenas mostrar "que o Messias evitou a ofensa ao submeter-se ao trituto financeiro da comunidade". Quanto ao acalmar a tempestade, parece incerto se Jesus através de Seu conhecimento da natureza estava apto a prever o fim da tormenta ou se Ele causou seu fim por ter algum poder sobre a natureza. O "cético do racionalismo" deixa assim aberta a possibilidade do milagre. Ele procede da mesma forma ao explicar as ressurreições dos mortos. Elas podem se tornar inteligíveis por supor-se que fossem casos de coma, mas é também possível vê-los como sobrenaturais. Para os dois grandes milagres joaninos, a transformação da água em vinho e a multiplicação dos pães, nenhuma explicação naturalista pode ser admitida. Mas, como é fracassada sua tentativa de tornar o aumento do pão inteligível! "Por que não poderia o pão ter se multiplicado?" pergunta ele. "Se a natureza a cada ano entre a semeadura e a colheita realiza milagre semelhante, a natureza pode, também, por leis desconhecidas, fazê-lo num momento." Aqui aflora o perigoso anti-racionalista sobrenaturalista intelectual que, algumas vezes, traz Hase e Schleiermacher para muito perto das fronteiras do território ocupado pelos reacionários grosseiros.

O ponto crucial na explicação da ressurreição de Jesus, uma prova cabal de que a morte tenha realmente ocorrido, não pode, segundo Hase, ser dada, já que não há evidência de que a decomposição tivesse se instalado, e este é o único sinal infalível de morte. É possível, portanto, que a ressurreição tivesse sido apenas um retorno à consciência depois de um transe. Mas, a impressão direta dada pelas fontes aponta mais para um evento sobrenatural. Ambas as versões são compatíveis com a fé cristã. "Ambas as possíveis visões históricas — ou que o Criador tenha dado nova vida a um corpo que de fato estava morto, ou que a vida latente despertou novamente num corpo que apenas parecia morto — reconhecem, na ressurreição, uma prova manifesta do cuidado da Providência pela causa de Jesus, e, portanto, devem ambas ser reconhecidas como cristãs, enquanto que a terceira possibilidade — a de que Jesus tenha se entregado a Seus inimigos para derrotá-los pelo audaz golpe da morte aparente e uma ressurreição habilmente preparada — é contrária à crítica histórica e à fé cristã."

Hase, no entanto, serenamente sublinha a dificuldade da questão do milagre de uma forma que não pode passar despercebida. Para os racionalistas todos os milagres estavam no mesmo plano, e todos deve-

riam ser igualmente abolidos por meio de uma explicação naturalista. Se estudamos 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. Assim, a discriminação das duas linhas da tradição do Evangelho vem em auxílio dos anti-racionalistas, e permite-lhes livrarem-se de algumas das maiores dificuldades. Meio de brincadeira, pode-se quase dizer: eles delinearam as idéias de Strauss, sem sequer suspeitar quão desesperadamente sério o jogo viria a se tornar, se a autenticidade do Quarto Evangelho tivesse que ser dispensada.

Hase entrega a história da natividade e as "lendas da infância" — a expressão é dele mesmo — quase sem dar um golpe. O mesmo destino recai sobre todos os incidentes em que aparecem anjos, e os milagres no tempo da morte de Jesus. Ele os descreve como "toques míticos". A ascensão é apenas "uma versão mítica de Sua partida para o Pai".

A concepção de Hase, mesmo da porção não miraculosa da história de Jesus, não está livre de traços racionalistas. Ele se permite as seguintes especulações sobre o celibato do Senhor. "Se os verdadeiros motivos do celibato de Jesus não estão ocultos nas circunstâncias especiais de Sua juventude, pode-se conjeturar que Ele, de cuja religião se originaria a visão ideal do matrimônio, tão estranha às idéias da antigüidade, não encontrou em Seu tempo um coração digno de entrar nesta aliança com Ele." É também em linhas racionalistas que Hase explica a traição de Judas. "Um caráter puramente intelectual, mundano e inescrupuloso; ele desejava compelir o hesitante Messias a fundar seu Reino sobre a violência popular.... É possível que Judas, em sua terrível cegueira, tenha tomado as últimas palavras dirigidas a ele por Jesus, 'O que tiveres que fazer, faça rápido', como dando consentimento a seu plano."

Mas Hase novamente surge acima desta 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. Segundo Hase há dois períodos na atividade messiânica de Jesus. No primeiro Ele aceitou, quase sem reservas, as idéias populares sobre a era messiânica. Em conseqüência, no entanto, de sua experiência com os resultados práticos destas idéias,

Ele foi levado a abandonar este erro, e, no segundo período, Ele desenvolveu sua própria visão distinta. 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. 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.

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 distinguiam entre os ditos do primeiro e do segundo período. Eles permaneceram ligados à visão escatológica. Após a morte de Jesus, esta visão prevaleceu tão fortemente na comunidade primitiva dos discípulos que eles interpolaram suas expectativas nos últimos discursos de Jesus. Segundo Hase, o discurso apocalíptico em Mt 24 era originalmente apenas uma predição do julgamento sobre Jerusalém e sua destruição, mas isto foi mais tarde obscurecido pelo influxo da perspectiva escatológica da comunidade apostólica. 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.

Hase observa corretamente que a messianidade de Jesus não representa praticamente nenhum papel em sua pregação, a princípio nenhum mesmo, e que, antes do incidente em Cesaréia de Filipe, foi apenas em momentos de admiração entusiástica, mais do que com convicção estabelecida, que mesmo os discípulos O viam como o Messias. Esta indicação da importância central da declaração da messianidade em Cesaréia de Filipe é outro sinal apontando a direção que o futuro estudo da vida de Jesus viria a tomar.

A Vida de Jesus de Schleiermacher nos apresenta a uma ordem diferente de idéias transicionais. Seu valor está na esfera da dogmática, não da história. Em nenhuma parte, na verdade, fica muito claro que o grande dialético não tinha realmente uma mente histórica, como precisamente em seu tratamento da história de Jesus.

Desde o princípio, não foi uma boa estrela que brilhou sobre esta empreitada. É verdade que, em 1819, Schleiermacher foi o primeiro teólogo a lecionar sobre este assunto. Mas, sua Vida de Jesus não surgiu

antes de 1864. Sua publicação foi tão longamente procrastinada, em parte porque teve que ser reconstruída de anotações de estudantes, em parte porque, imediatamente depois de Schleiermacher ter dado o curso pela última vez, em 1832, ela se tornou obsoleta pela obra de Strauss. Para as questões levantadas na Vida de Jesus de Strauss, publicada em 1835, Schleiermacher não tinha resposta, e para as feridas que ela abriu, não tinha remédio. Quando, em 1864, a obra de Schleiermacher foi trazida à vista como um corpo embalsamado, Strauss concedeu à obra morta do grande teólogo uma digna e pungente apologia fúnebre.

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. Para ele, o empírico simplesmente não tem existência. Mal se tenta uma psicologia natural. Ele chega aos fatos com um aparato dialético pronto e coloca seus marionetes em viva ação. A dialética de Schleiermacher não é uma dialética que gera realidade, como a de Hegel, da qual Strauss mesmo se aproveitou, mas meramente uma dialética expositiva. Nesta dialética literária, ele é o maior mestre que já houve.

As limitações do Jesus histórico, tanto para cima quanto para baixo, são apenas aquelas que se aplicam igualmente ao Jesus do dogma. A singularidade de Sua Divina auto-consciência não é assunto para descuidos. É igualmente necessário evitar o ebionismo que suprime o divino n'Ele, e o docetismo que destrói Sua humanidade. Schleiermacher adora fazer seus ouvintes tremerem ao ressaltar que o menor passo em falso leva à queda em um ou outro destes abismos; ou pelo menos levaria a qualquer um que não estivesse sob a orientação de sua infalível dialética.

No curso de seu tratamento dialético, todas as questões históricas envolvidas na vida de Jesus vêm à tona uma após a outra, mas nenhuma delas é proposta ou resolvida do ponto de vista do historiador; elas são "momentos" em seu argumento.

Ele é como uma aranha trabalhando. A aranha deixa-se pender do alto, e depois de fixar alguns fios de suporte a pontos abaixo, corre de volta ao centro e lá continua a tecer. Você observa fascinado, e antes que perceba, está envolto na rede. É difícil, mesmo para um leitor que esteja firmemente consciente de possuir um conhecimento mais sólido da história do que Schleiermacher, evitar ser pego nas malhas daquela mágica dialética.

E quão imensamente superior é o dialético! Paulus mostrou que, em vista do uso do título de Filho do Homem, a auto-consciência messiânica de Jesus deve ser interpretada segundo a passagem em Daniel. Sobre isto Schleiermacher observa: "Eu já disse que é inerentemente improvável que tal predileção (pelo livro de Daniel) teria sido manifestada por Cristo, já que o Livro de Daniel não pertence aos escritos proféticos propriamente ditos, mas à terceira divisão da literatura do Antigo Testamento."

Em sua avaliação da importância dada à história do batismo, também, ele fica atrás do conhecimento histórico de seu tempo. "Colocar tanta ênfase no batismo", diz ele, "leva ou à visão gnóstica de que foi apenas então que o λογος uniu-se com Jesus, ou à visão racionalista de que foi somente no batismo que Ele tomou consciência de Sua vocação". Mas o que importa para a história se uma visão é gnóstica ou racionalista, contanto que seja histórica!

Esta dialética, freqüentemente tão fatal para visões históricas sóbrias, pode ter sido expressamente criada para lidar com a questão do milagre. Comparado com as discussões de Schleiermacher, tudo o que foi escrito desde então é apenas improviso, honesto ou desonesto. Nada novo foi acrescentado ao que ele disse, e ninguém mais conseguiu dizer o mesmo com a mesma surpreendente sutileza. É verdade, também ninguém mais mostrou a mesma habilidade em esconder quanto do milagre ele aceita e o quanto rejeita. Sua solução para o problema é, de fato, não histórica, mas dialética, uma tentativa de transcender a necessidade de uma explicação racionalista do milagre que não consegue realmente livrar-se dele.

Schleiermacher arranja os milagres 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 explicados são os milagres de curas "porque não nos faltam analogias para mostrar que condições patológicas de natureza puramente funcional podem ser removidas por influência mental". Porém, onde, por outro lado, o efeito produzido por Cristo está fora da esfera da vida humana, as dificuldades envolvidas tornam-se insolúveis. Para livrar-se, em certa medida, destas dificuldades ele faz uso 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, assim como Hase, reconhece uma diferença entre as pró-

prias histórias dos milagres, mantendo os milagres joaninos, mas relegando, quase completamente, os milagres dos Sinópticos por não se apoiarem em evidência com alguma certeza e exatidão.

Que ele esteja ainda sob a influência do racionalismo, isto pode ser visto pelo fato de que ele admite num mesmo nível, como concepções da ressurreição de Jesus, um retorno de um estado de transe à consciência, ou uma restauração sobrenatural da vida, vista como uma ressurreição. Ele chega a dizer que a decisão sobre esta questão tem muito pouco interesse para ele. Ele aceita plenamente o princípio de Paulus de que, exceto pela corrupção do corpo, não há indicação certa de morte.

"Tudo que podemos dizer sobre este ponto", conclui, "é que mesmo para aqueles que estavam incumbidos de assegurar a morte imediata dos crucificados, para que os corpos pudessem logo ser descidos, Cristo parecia estar realmente morto, e isto, ainda mais, embora sendo o contrário do que esperavam, já que foi motivo de espanto. Não há motivo algum para ir adiante neste assunto, já que nada pode ser conhecido com certeza a este respeito".

O que é certo é que Jesus, em Seu corpo real, viveu por algum tempo entre Seus seguidores; isto o Quarto Evangelho requer que acreditemos. Os relatos da ressurreição não são baseados em "aparições". A opinião do próprio Schleiermacher é a de que o que realmente ocorreu foi uma reanimação depois de uma morte aparente. "Se Cristo comeu apenas para mostrar que podia comer, enquanto realmente não tinha necessidade de alimento, teria sido um fingimento — algo docético. Isto nos dá uma pista para todo o resto, ensinando-nos a mantermos firmes no caminho em que Cristo pretende, Ele mesmo, ser representado, e relegando tudo que seja miraculoso nos relatos dos aparecimentos às preferências dos discípulos."

Quando Ele se revelou à Maria Madalena, Ele não tinha certeza de que a veria novamente. "Ele estava consciente de que Sua presente condição era a de genuína vida humana, mas Ele não tinha certeza de sua continuidade." Ele pediu a Seus discípulos que O encontrassem na Galiléia porque ali ele poderia desfrutar de maior privacidade e liberdade para não ser visto em Seu encontro com eles. A diferença entre o presente e o passado era apenas a de que Ele não se mostrava mais para o mundo. "Era possível que um movimento em favor de um Reino messiânico terreno se desencadeasse, e só precisamos levar esta possibilidade

em conta para explicar completamente por que Jesus permaneceu em tão fechado retiro." "Foi a premonição da aproximação do fim desta segunda vida que o levou a retornar da Galiléia para Jerusalém."

Sobre a ascensão ele diz: "Aqui, portanto, algo aconteceu, mas o que se viu era incompleto, e foi suplementado com conjecturas." A explicação racionalista subjacente transparece!

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 uma "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? Neste ponto, parece-nos, os racionalistas eram mais diretos.

No momento em que tentamos agarrar esta dialética, ela se quebra entre 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. Neste ponto ele simplificou o assunto para si mesmo, se comparado com os racionalistas, mais até do que Hase. O milagre no batismo somente é inteligível na narrativa do Quanto Evangelho, onde não é uma questão de ocorrência externa, mas de uma experiência puramente subjetiva de João, com a qual nada temos que ver. A história sinóptica da tentação não tem significado inteligível. "Transformar pedras em pão, se houvesse necessidade disso, não teria sido um pecado." "Um salto do Templo poderia não ter atração para ninguém."

Os milagres da natividade e da infância são desprezados sem hesitação; eles não pertencem à história da vida de Jesus; e se dá o mesmo com os milagres de Sua morte. Poderíamos fantasiar que era Strauss falando quando Schleiermacher diz: "Se dermos a devida consideração ao fato de que encontramos nestas narrativas, em geral simples dos últimos momentos de Cristo com certeza, dois incidentes, como o rompimento do véu do Templo e a abertura das tumbas, a respeito dos quais não podemos supor que sejam descrições literais dos verdadeiros fatos, então somos obrigados a perguntar se o mesmo não se aplica a muitos outros pontos. Certamente a menção à luz do sol falhando e a conseqüente grande escuridão parecem muito ter sido importadas pela imaginação poética para dentro da simples narrativa."

Uma reprimenda não poderia possivelmente ter algum efeito sobre o vento e o mar. Aqui devemos supor uma alteração dos fatos ou uma conexão causal diferente.

Desta forma, Schleiermacher — e é por esta razão que estas aulas sobre a vida de Jesus ficaram tão famosas — permitiu que a dogmática, mas não exatamente a história, desse um salto gigantesco por sobre a questão do milagre.

O que é mais fatal para uma visão histórica equilibrada é sua preferência unilateral pelo Quarto Evangelho. Segundo ele, é apenas neste Evangelho que a consciência de Jesus é realmente refletida. Neste contexto, ele destaca expressamente que não pode haver questão sobre algum progresso no ensinamento de Jesus, e de qualquer "desenvolvimento" nele. Seu desenvolvimento é o desdobramento orgânico e desimpedido da idéia de filiação divina.

Para o esboço da vida de Jesus, também, o Quarto Evangelho é o único que possui autoridade. "A representação joanina acerca do modo pelo qual a crise de Seu destino foi causada é a única clara." O mesmo se aplica à narrativa da ressurreição neste Evangelho. "De acordo com este ponto também", assim ele conclui sua discussão, "aceito como estabelecido que o Evangelho de João é a narrativa de uma testemunha ocular e forma um todo orgânico. 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." Os "dias de multidão", como o do sermão no monte e o dia das parábolas, existem apenas na imaginação dos evangelistas. Na verdade, não houve tais dias. Lucas é o único deles que tem alguma aparência de ordem histórica. Seu Evangelho é compilado com muito mais percepção e tato crítico a partir de vários documentos independentes, como Schleiermacher mesmo acreditava ter demonstrado convincentemente em seu estudo crítico do Evangelho de Lucas, publicado em 1817.

É somente com base em tal avaliação das fontes que podemos chegar a uma estimativa justa das diferentes representações da localização da vida de Jesus. "As contradições", continua Schleiermacher, "não poderiam ser explicadas se todos os nossos Evangelhos estivessem em igual proximidade a Jesus. Mas, se João está mais próximo do que os outros, podemos talvez achar a chave no fato de que João, também, menciona

que era opinião prevalente em Jerusalém de que Jesus era galileu, e que Lucas, quando chega ao fim das seções que mostram um hábil arranjo e são unidas por similaridade de assunto, junta todo o resto no contexto de uma jornada à Jerusalém. Seguindo esta analogia, e não lembrando de que Jesus tinha ocasião de ir várias vezes ao ano para Jerusalém, os outros dois juntaram em uma massa tudo o que ocorreu lá em várias ocasiões. Isto só pode ter sido feito por helenistas."[26]

Schleiermacher é bem insensível ao realismo gráfico da descrição dos últimos dias em Jerusalém no Evangelho de Marcos e de Mateus, e não tem dúvida de que, se um só dos ditos de Jerusalém nos Sinópticos for verdadeiro, Jesus nunca antes tinha falado em Jerusalém.

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. Quando serve a seus propósitos, ele não foge à mais arbitrária violência. Ele abole a cena em Getsêmane porque infere do silêncio de João que ela não pode ter ocorrido. "Os outros evangelistas", explica ele, "dão-nos uma narrativa de uma súbita depressão e profunda angústia de espírito que abateu-se sobre Jesus, e que Ele a admitiu a Seus discípulos, e estes nos contam como Ele procurou alívio dela através da oração, e depois recuperou Sua serenidade e resolução. João passa sobre isso em silêncio, e sua narrativa do que se passou imediatamente antes não é consistente com isto." Esta é, evidentemente, uma história simbólica, como a petição repetida três vezes mostra. "Se eles falam de uma tal depressão de espírito, eles deram à história esta forma para que o exemplo de Cristo possa ser mais facilmente aplicável a outros em circunstâncias semelhantes."

Com estas premissas, é possível escrever uma Vida de Cristo; mas não é possível escrever uma Vida de Jesus. Não é, portanto, por acaso que Schleiermacher regularmente fala, não de Jesus, mas de Cristo.

---

[26] A base para esta inferência é que, segundo esta teoria, eles não davam muita importância à observância das Festas em Jerusalém. Dr. Schweitzer nos lembra que alguma falta de clareza é devida ao fato de que esta obra foi compilada de notas de aula.

VII

DAVID FRIEDRICH STRAUSS
O HOMEM E SEU DESTINO

Para que se possa compreender Strauss é preciso amá-lo. Ele não foi o maior nem o mais profundo dos teólogos, mas foi o mais absolutamente sincero. Sua percepção e seus erros foram igualmente a percepção e os erros de um profeta. E ele teve o destino de um profeta. Desapontamento e sofrimento deram a consagração a sua vida. Ela se desenrola perante nós como uma tragédia, no fim da qual o tom soturno é iluminado pelo suave brilho que emite a nobreza do sofredor.

Strauss nasceu em 1808 em Ludwigsburg. Seu pai era um comerciante, cujos negócios, no entanto, não iam bem, de forma que seus meios minguavam continuamente. O garoto recebeu sua habilidade de sua mãe, uma mulher boa, controlada, sensível e piedosa, para a qual ele ergueu um monumento em seu "Memorial para uma boa mãe" escrito em 1858, para ser dado a sua filha no dia de sua confirmação.

De 1821 a 1825 ele foi aluno no "seminário menor" em Blaubeuren, junto com Friedrich Vischer, Pfizer, Zimmermann, Märklin e Binder. Entre seus mestres estava Ferdinand Christian Baur, a quem ele voltaria a encontrar na universidade.

Seu primeiro ano na universidade foi sem interesse, já que foi apenas no ano seguinte que ocorreu a reorganização da faculdade de teologia, em conseqüência da contratação de Baur. A instrução na faculdade de filosofia era quase igualmente insatisfatória, de modo que os amigos pouco aproveitariam dos dois anos de propedêutica filosófica que fazia parte do curso prescrito para os estudantes de teologia, se eles não tivessem combinado progredir em seus estudos filosóficos por conta própria. Os escritos de Hegel começaram a exercer uma poderosa influência sobre eles. Para a faculdade de filosofia, a filosofia de Hegel ainda não existia.

Estes amigos estudantes eram muito dados à poesia. Duas viagens que Strauss fez junto com seu colega de estudos Binder até Weinsberg para ver Justinus Kerner causaram forte impressão sobre ele. Ele teve que fazer um esforço deliberado para escapar do mundo de so-

nhos da "profetisa de Prevorst". Alguns anos mais tarde, em uma nota em latim para Binder, ele fala de Weinsberg como "Mecca nostra".[27]

Segundo o retrato dele por Vischer, o rapaz alto e magro causava uma impressão de grande charme, ainda que ele fosse bastante tímido exceto com os mais próximos. Ele assistia às aulas com pedante regularidade.

Baur ainda estava naquela época imerso nos prolegômenos de seu sistema; mas Strauss já suspeitava da direção que os pensamentos de seu jovem mestre tomariam.

Quando Strauss e seus colegas ingressaram em suas atividades como clérigos, os outros encontraram grande dificuldade em conciliar seus conceitos teológicos com as crenças populares que se esperava que ensinassem. Apenas Strauss permaneceu livre de conflitos internos. Em uma carta a Binder[28] do ano de 1831, ele explica que em seus sermões — ele era então assistente em Klein-Ingersheim perto de Ludwigsburg — ele não usava "noções representativas" (*Vorstellungen*, usado como uma tecnicalidade filosófica) como a do Diabo, que o povo já estava preparado para dispensar; mas outras que ainda pareciam ser indispensáveis, como as de caráter escatológico, ele empenhava-se meramente em apresentar de tal forma que o "conceito intelectual" (*Begriff*) subjacente, pudesse, na medida do possível, transparecer. "Quando eu considerei", continua ele, "o quanto, mesmo numa pregação intelectual, a expressão é inadequada para a verdadeira essência do conceito, não me parece importar muito se avançamos mais um passo. Eu, pelo menos, vou ao assunto sem o menor escrúpulo, e não posso atribuir isto a uma mera falta de sinceridade de minha parte."

Isto é lógica hegeliana.

Depois de ser por pouco tempo professor-visitante em Maulbronn, ele recebeu seu título de doutor com a dissertação sobre a

---

[27] Vide Theobald Ziegler, "Para a biografia de David Friedrich Strauss." (Materiais para a biografia de D.F.S.), na *Deutsche Revue*, maio/junho/julho, 1905. As ainda inéditas cartas a Binder lançam alguma luz sobre a evolução de Strauss durante os anos de formação antes da publicaçào da Vida de Jesus.
Binder, mais tarde Diretor do Comitê de Estudos em Stuttgart, foi o amigo que fez o discurso fúnebre junto ao túmulo de Strauss. Este último gesto de amizade o expôs à inimizade e à calúnia de todo tipo. Para o texto de seu curto discurso, vide a *Deutscher Revue*, 1905. P. 107.

[28] Deutsche Revue, Maio/1905, p.199.

ἀποκατάστασις πάντων (restauração de todas as coisas, At 3:21). Esta obra foi perdida. Por suas cartas parece que ele tratou o assunto basicamente de um ponto de vista histórico-religioso.[29]

Quando Binder recebeu seu doutorado com uma tese filosófica sobre a imortalidade da alma, Strauss, em 1832, escreveu para ele expressando a opinião de que a crença na imortalidade pessoal não poderia ser considerada propriamente como uma conseqüência do sistema hegeliano, já que, segundo Hegel, não era ao espírito subjetivo da pessoa individual, mas apenas ao Espírito objetivo, a Idéia auto-realizada, que constantemente se corporifica em novas criações, que pertence a imortalidade.[30]

Em outubro de 1831 ele foi a Berlim para ouvir Hegel e Schleiermacher. Em 14 de novembro Hegel, que ele havia visitado pouco antes, sucumbiu à cólera. Strauss ouviu a notícia na casa de Schleiermacher, do próprio Schleiermacher, e diz-se que exclamou, com certa falta de tato, considerando quem era seu informante: "E foi para ouvi-lo que eu vim a Berlim!"

Não havia base satisfatória para uma relação entre Schleiermacher e Strauss. Eles nada tinham em comum. Isto não impediu que a Vida de Jesus de Strauss fosse algumas vezes descrita, por oponentes de Schleiermacher, como produto da filosofia da religião deste. De fato, ainda nos anos 60, Tholuck achou necessário defender a memória do grande teólogo contra esta acusação.

Na verdade, o plano da Vida de Jesus surgiu durante o contato de Strauss com Vatke, por quem ele se sentiu muito atraído. Além disso, o que primeiro se pretendia não era primariamente o plano para uma Vida de Jesus, mas de uma história das idéias do cristianismo primitivo, pensado para servir como um padrão pelo qual julgar o dogma eclesiástico. A Vida de Jesus foi originalmente planejada, pode-se quase dizer, como um mero prólogo para esta obra, cujo plano foi posteriormente desenvolvido sob o título, "Teologia cristã em seu desenvolvimento histórico e em seu antagonismo com o moderno conhecimento científico" (publicado em 1840-1841).

Quando na primavera de 1832 ele retornou a Tübingen para assumir o cargo de "Repetent"[31] no colégio teológico (*Stift*), estes planos

[29] *Ibid.*, p.201.
[30] *Deutsche Revue*, p.203.
[31] Mestre assistente.

foram deixados de lado em conseqüência de suas preocupações com a filosofia, e se as coisas tivessem caminhado de acordo com os desejos de Strauss, eles talvez nunca viessem a ser concretizados. Os "Repetents" tinham o direito de lecionar sobre filosofia. Strauss sentiu-se chamado a tomar a dianteira como um apóstolo de Hegel, e lecionou sobre a lógica de Hegel com tremendo sucesso. Zeller, que assistiu a estas aulas, relembra a inesquecível impressão que elas causaram nele. Além de defender Hegel, Strauss também lecionou sobre Platão, e sobre a história da moderna filosofia. Estes foram três felizes semestres.

"Em minha teologia", escreve ele numa carta de 1833[32], "a filosofia ocupa uma posição tão predominante que minhas opiniões teológicas somente podem ser desenvolvidas completamente por meio de um estudo mais profundo da filosofia, e este caminho de estudo é o que vou agora seguir ininterruptamente e sem me preocupar se isto me leva de volta para a teologia ou não." Mais adiante ele diz: "Se eu me conheço bem, minha posição em relação à teologia é que aquilo que me interessa na teologia causa ofensa, e o que não causa ofensa me é indiferente. Por esta razão, tenho me abstido de dar aulas sobre teologia."

A faculdade de filosofia não estava de modo algum satisfeita com o sucesso do apóstolo de Hegel, e desejava restringir o direito dos "Repetents" de lecionar filosofia. Estes, no entanto, firmaram pé com base na tradição. Pediu-se que Strauss suspendesse suas aulas até que o assunto fosse resolvido. Ele teria preferido encerrar o caso ingressando para a faculdade de filosofia. Os outros "Repetents", no entanto, pediram-lhe que não fizesse isso, mas que continuasse defendendo seus direitos. É possível também que obstáculos tenham sido postos em seu caminho para este plano pela faculdade de filosofia. Como quer que tenha sido, isso não se realizou. Strauss foi forçado de volta para a teologia.

Segundo Hase[33], Strauss começou seus estudos para a Vida de Jesus ao escrever uma detalhada revisão crítica de seu (de Hase) livro texto. Ele a enviou a Berlim para os *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, que, no entanto, a recusou. Sua decisão de publicar primeiro, em vez

[32] *Ibid.*, junho/1905, p.343 ff.

[33] Vide Hase, *Leben Jesu*, 1876, p.124. O "livro texto" mencionado é a primeira Vida de Jesus de Hase.

da obra geral sobre a gênese da doutrina cristã, um estudo crítico sobre a vida de Jesus foi, sem dúvida, determinada pelas aulas de Schleiermacher sobre este assunto. Quando estava em Berlim, ele procurou uma cópia de um caderno de notas de aula, e a leitura deste incitou-o à oposição.

Considerando seu caráter, a obra foi produzida rapidamente. Ele a escreveu sentado à janela da sala dos Repetents, que tem vista para o portão. Quando seus dois volumes apareceram em 1835 o nome do autor era completamente desconhecido, exceto por alguns estudos críticos sobre os Evangelhos. Este livro, no qual ele derramou seu entusiasmo juvenil, tornou-o famoso em um instante — e destruiu completamente suas perspectivas. Entre seus oponentes o mais proeminente era Steudel, um membro da faculdade de teologia, que, como presidente do *Stift*, moveu uma representação contra ele junto ao Ministério, e conseguiu assegurar sua remoção do cargo de "Repetent". As esperanças que Strauss depositara em seus amigos foi vã. Apenas dois ou três no máximo se atreveram a publicar algo em sua defesa.

Inicialmente ele aceitou uma transferência para o cargo de professor visitante em Ludwigsburg, mas em menos de um ano estava feliz em abandoná-lo, e retornou então para Stuttgart. Ali ele viveu por alguns anos, ocupando-se da preparação de novas edições da Vida de Jesus, e escrevendo respostas aos ataques que lhe eram feitos.

Perto do final dos anos 30 ele percebeu um crescente impulso no sentido de posições mais positivas. A crítica de seus oponentes causou alguma impressão sobre ele. O segundo volume de polêmicas foi deixado de lado. Em seu lugar surgiu a terceira edição da Vida de Jesus, 1838-1839, contendo uma série de impressionantes concessões. Strauss explica que em conseqüência da leitura do comentário de De Wette e da Vida de Jesus de Neander ele começou a sentir certa hesitação sobre suas antigas dúvidas a respeito da legitimidade e credibilidade do Quarto Evangelho. A personalidade histórica de Jesus começava a retomar contornos inteligíveis para ele. Estas inconsistências ele removeu na edição seguinte, reconhecendo que não sabia como podia ter vacilado temporariamente em seu ponto de vista. O assunto admite, no entanto, uma explicação psicológica. Ele procurava por paz, pois ele tinha sofrido mais do que seus inimigos suspeitavam ou seus amigos sabiam. A pecha de fora da lei pesava sobre sua alma. Neste espírito ele compôs em 1839 os monólogos intitulados

Vergängliches und Bleibendes im Christentum ("Elementos transientes e permanentes no cristianismo"), que apareceram novamente no ano seguinte sob o título de Friedliche Blätter ("Folhas da paz").

Por um momento, parecia que sua reabilitação seria alcançada. Em janeiro de 1839, o benevolente Hitzig conseguiu indicá-lo para a cátedra vacante de dogmática em Zurique. Mas, os partidos ortodoxos e pietistas protestaram tão veementemente que o governo foi obrigado a revogar a nomeação. Strauss foi aposentado sem nunca ter entrado para o serviço.

Mais ou menos nesse tempo faleceu sua mãe. Em 1841 ele perdeu o pai. Quando o espólio foi encerrado, descobriu-se que sua situação não era tão grave quanto ele temia. Strauss estava seguro contra necessidades. O sucesso de sua segunda grande obra, sua "Teologia Cristã" (publicada em 1840-41), compensou-o por seu desapontamento em Zurique. Em conceito ela é talvez ainda maior do que a Vida de Jesus; e em profundidade de pensamento ela deve ser classificada junto com as mais importantes contribuições para a teologia. Apesar disso ela nunca atraiu tanta atenção quanto a obra anterior. Strauss continuou sendo conhecido como o autor da Vida de Jesus. Qualquer motivo adicional de ofensa que ele pudesse dar era visto como meramente secundário.

E o livro contém material para ofensa em grau incomum. 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. Ou, para usar sua própria expressão, ambos são tão finamente pulverizados no processo — como no caso da combinação que Scheiermacher faz entre Spinozismo e Cristianismo — que é preciso um olho aguçado para redescobrir os elementos da mistura; ou ambos são batidos junto como água e óleo, e neste caso a aparência de combinação só se mantém enquanto dura a agitação. Ele pretende substituir este procedimento rudimentar por um método melhor, baseado numa crítica histórica preliminar do dogma, para que o pensamento não mais tenha que lidar com a forma presente de teologia da Igreja, mas com as idéias que trabalharam como forças vivas em sua formação.

Isto é brilhantemente desenvolvido em detalhes. O resultado é uma teologia hegeliana, não positiva, mas negativa. A religião não se preocupa com seres supra-mundanos e um futuro divinamente glorio-

so, mas com realidades espirituais presentes que surgem como "momentos" no eterno ser e vir a ser do Espírito Absoluto. No final do segundo volume, onde se adere à batalha sobre o assunto da imortalidade pessoal, todas estas idéias têm seu lugar na luta. A imortalidade pessoal é finalmente rejeitada sob qualquer forma, pelas razões críticas que Strauss já havia exposto nas cartas de 1832. A imortalidade não é algo que se estenda para o futuro, mas simplesmente e apenas a qualidade presente do espírito, sua universalidade interior, seu poder de elevar-se acima de qualquer coisa finita para a Idéia. Aqui, o pensamento de Hegel coincide com o de Schleiermacher. "O dito de Schleiermacher, 'Em meio à finitude ser um com o Infinito, e ser eterno em um momento', é tudo o que o pensamento moderno pode dizer sobre imortalidade." Mas nem Schleiermacher nem Hegel estavam dispostos a traçar as inferências naturais de sua posição última, ou pelo menos eles não lhe deram qualquer importância.

Não é a aplicação da explicação mitológica à história do Evangelho que divide irrevogavelmente Strauss dos teólogos, mas a questão da imortalidade pessoal. Seria bom para eles se tivessem que lidar apenas com o Strauss da Vida de Jesus, e não com o pensador que apresentou esta questão com inexorável agudeza. Eles poderiam então encarar o futuro mais calmamente, aliviados da ansiedade, a menos que, mais uma vez, Hegel e Schleiermacher se erguessem em algum espírito piedoso mas crítico, não para falar coisas suaves, mas para fazer as perguntas derradeiras, e viessem a forçar a teologia a travar toda sua luta com Strauss novamente.

Exatamente quando Strauss começava a respirar livremente de novo, virou as costas a qualquer tentativa de compromisso, e reconciliou-se com a idéia de deixar de lecionar; e quando, depois de resolver os assuntos de seu pai, ele tinha a certeza de estar seguro contra a penúria; exatamente neste momento, ele semeou para si mesmo as sementes de um novo e insuperável sofrimento através de seu casamento com Agnese Schebest, a famosa cantora.

Eles não foram feitos um para o outro. Ele não podia esperar dela nenhuma simpatia por seus planos, e ela, por outro lado, sentia-se repelida pelo pedantismo de sua disposição. Dificuldades na administração da casa e as provações de um rendimento limitado adicionaram outro elemento à discórdia. Eles mudaram-se para Sontheim, perto de Heilbronn, com a intenção de aprender a adaptar-se um ao outro lon-

ge das distrações da cidade; mas isto não melhorou as coisas. Eles viveram afastados por algum tempo, e depois de alguns anos procuraram o divórcio, ficando a custódia dos filhos com o pai. A senhora ocupou sua residência em Stuttgart, e Strauss pagou-lhe uma pensão até sua morte em 1870.

O que ele sofreu pode ser lido nas entrelinhas na passagem em "A velha fé e a nova" onde ele fala da sacralidade do casamento e a admissibilidade do divórcio. A ferida sangrava internamente. Suas faculdades mentais estavam abaladas. Nesta época ele escreveu pouco. Apenas no apólogo "Juliano o apóstata, ou o romanticista no trono dos césares" — a brilhante sátira a Friedrich Wilhelm IV., escrita em 1847 — há um brilho do velho espírito.

Mas, apesar de sua antipatia à disposição romântica do rei da Prússia, ele subscreveu as listas em 1848 em favor dos esforços dos pequenos Estados alemães de formar uma Alemanha unificada, separada da Áustria, sob a hegemonia da Prússia. Ele não permitiu que sua sagacidade política fosse obliterada por antipatias pessoais ou por particularismo. Os cidadãos de Ludwigsburg queriam tê-lo como seu representante no parlamento de Frankfurt, mas a população rural, que tinha simpatia pelo pietismo, derrubou sua candidatura. Em lugar disso, sua cidade natal enviou-o para a câmara de deputados de Würtenberg. Mas ali o filistinismo tomou a frente novamente. O verborreico partido revolucionário na câmara o desagradava. Ele via-se mais e mais forçado para junto dos "direitistas", e era obrigado a interagir politicamente com homens com os quais ele absolutamente não compartilhava das simpatias reacionárias. Seus eleitores, por seu lado, estavam profundamente descontentes com sua atitude. Por fim, a posição se tornou intolerável. Também era doloroso para ele ter que residir em Stuttgart, onde ele não podia evitar encontrar a mulher que trouxera tanta infelicidade para sua vida. Além do mais — ele mesmo menciona este ponto em suas memórias — ele não tinha prática em falar sem manuscrito, e fazia uma má figura como debatedor. Veio então o "Caso Blum". Robert Blum, um revolucionário, tinha sido executado em corte marcial em Viena. A Câmara de Würtenberg decidiu votar por uma celebração pública de seu funeral. Strauss achava que não havia motivo para tornar aquele agitador um herói, apenas porque havia sido executado, e não estava inclinado a culpar o governo austríaco muito severamente por ter feito justiça sumária com um perturbador da paz. Sua

atitude trouxe-lhe um voto de censura por parte de seus eleitores. Quando, em seguida, o presidente da Câmara repreendeu-o por afirmar que um orador anterior tinha "escondido por um golpe de mão" (wegeskamotiert, "escamoteado") um ponto importante do debate, ele recusou-se a aceitar o voto de censura, renunciou a seu cargo, e parou de freqüentar as sessões. Como ele mesmo comentou, ele "pulou fora do barco". Começou então um período de incessante migração, durante o qual ele matava seu tempo com obras literárias. Ele escreveu, entre outros, sobre Lessing, Hutten e Reimarus, redescobrindo este para seus conterrâneos.

Ao final dos anos 60, ele retornou mais uma vez para a teologia. Sua "Vida de Jesus adaptada para o povo alemão" surgiu em 1864. No prefácio ele se refere a Renan, e reconhece abertamente os grandes méritos de seu trabalho.

A guerra austro-prussiana colocou-o numa posição difícil. Sua visão histórica tornava impossível para ele compartilhar do particularismo de seus amigos; pelo contrário, ele reconhecia que agora se preparava o caminho para a realização de seu sonho de 1848 — uma aliança dos pequenos Estados alemães sob a hegemonia da Prússia. Como ele não fazia segredo de suas opiniões, ele teve a amarga experiência de receber o frio desprezo de homens que até então estavam lealmente a seu lado.

No ano de 1870, ele pôde se tornar o porta-voz do povo alemão; através de uma publicação sobre Voltaire que surgiu pouco antes de travar conhecimento com Renan. Numa carta a Strauss, escrita após as primeiras batalhas, Renan fez uma breve alusão a estes grandes eventos. Strauss aproveitou a oportunidade para explicar a ele, numa vigorosa "carta aberta" de 12 de agosto, a razão e a justificativa da Alemanha para ir à guerra. Recebendo uma resposta de Renan, ele então, numa segunda carta, de 29 de setembro, aproveitou para defender o direito alemão de exigir a cessão da Alsácia, não por ter ela sido anteriormente território alemão, mas para a defesa de suas fronteiras naturais. O ressoante eco evocado por estas palavras, inspiradas como eram pelo entusiasmo do momento, compensou-o com o grande desprezo que ele teve que suportar.

Sua última obra, "A velha fé e a nova", surgiu em 1872. Mais uma vez, como na obra sobre teologia publicada em 1840-1841, ele coloca para si mesmo a questão: O que há de permanente nesta com-

posição artificial de teologia e filosofia, fé e razão? Mas ele coloca esta questão com um certo amargor, e mostra-se demasiadamente sob a influência do darwinismo, pelo qual sua mente estava então dominada. O sistema hegeliano de pensamento, que serviu como firme base para a obra de 1840, tinha caído em ruínas. Strauss está sozinho com seus próprios pensamentos, tentando elevar-se acima da nova visão de mundo científica. Seu poder de pensamento, que com toda a capacidade crítica nunca fora muito forte pelo lado criativo e que agora estava estava afetado pela idade, não estava à altura da tarefa. Não há força nem grandeza no livro.

Para a questão, "Somos ainda cristãos?" ele responde, "Não". Mas para sua segunda pergunta, "Temos ainda uma religião?" ele está preparado para dar uma resposta afirmativa, se pudermos assumir que a sensação de dependência, de auto-entrega, de liberdade interior, que surgiu da visão de mundo panteísta, pode ser chamada de religião. Mas em vez de desenvolver a idéia desta profunda liberdade interior, e apresentar a religião na forma em que a experimentou, ele se acredita obrigado a oferecer alguma nova construção baseada no darwinismo, e designa a si próprio para responder às seguintes duas questões: "Como devemos compreender o mundo?" e "Como devemos regular nossas vidas?" — a forma desta última é um tanto indistinta — de uma forma bem impessoal. É apenas o mestre-escola e o pedante nele — que esteve sempre ao lado do pensador, mesmo em suas mais grandiosas obras — que encontra expressão aqui.

Era um livro morto, apesar das muitas edições que recebeu, e a batalha que se travou sobre ele foi, como as mais aguerridas batalhas homéricas, um combate sobre os mortos.

Os teólogos declararam Strauss falido, e sentiram-se afortunados porque se asseguraram de não serem arruinados por semelhante honestidade sem imaginação. Friedrich Nietzsche, do alto de seu pessimismo pretensamente Schopenhaueriano, zombou do herói caído.

Antes que o ano terminasse, Strauss começou a sofrer de uma úlcera interna. Por muitos meses ele suportou seu sofrimento com quieta resignação e serenidade interior, até que em 8 de fevereiro de 1874, em sua cidade natal de Ludwigsburg, a morte o libertou.

Poucas semanas antes, em 29 de dezembro de 1873, seus sofrimentos e seus pensamentos receberam uma iluminada expressão nos seguintes pungentes versos:

Wem ich dieses klage,
Weiss, ich klage nicht;
Der ich dieses sage,
Fühlt, ich zage nicht.
Heute heisst's verglimmen,
Wie ein Licht verglimt,
In die Luft verschwimen,
Wie ein Ton verschwimmt.
Möge schwach wie immer,
Aber hell und rein,
Dieser letzte Schimmer
Dieser Ton nur sein.[34]
Ele foi enterrado num tempestuoso dia de fevereiro.

[34] Aquele para quem é meu lamento
Sabe que não me queixo;
Aquela a quem isto digo,
Sente que não temo.
É tempo de apagar-se,
Como uma luz se apaga,
Desvanecer-se no ar,
Como um som desvanece.
Possa fraco como sempre,
Mas claro e puro,
Este último brilho
Ser este som.
As pessoas mencionadas no primerio verso são seu filho, que, como médico, atendeu-o em sua enfermidade, e a quem ele era profundamente ligado, e uma velha amiga a quem os versos eram dirigidos. [N.T.]

VIII

A PRIMEIRA "VIDA DE JESUS" DE STRAUSS

Primeira edição, 1835 e 1836, 2 vols. 1480 pp.
A segunda edição não tem alterações.
Terceira edição, com alterações, 1838-1839.
Quarta edição, concordante com a primeira, 1840.

Considerada como uma obra literária, a primeira Vida de Jesus de Strauss é uma das coisas mais perfeitas em toda a gama da literatura culta. Em mais de mil e quatrocentas páginas ela não tem sequer uma frase supérflua; sua análise desce aos menores detalhes, mas ele não perde seu caminho entre eles; o estilo é simples e pictórico, às vezes irônico, mas sempre digno e distinto.

Quanto à aplicação da explicação mitológica à Sagrada Escritura, Strauss salienta que De Wette, Eichhorn, Gabler e outros de seus predecessores já há muito a haviam aplicado livremente ao Antigo Testamento, e que várias tentativas tinham sido feitas para retratar a vida de Jesus de acordo com as hipóteses críticas nas quais sua empreitada era baseada. Ele menciona especialmente Usteri como aquele que ajudou a preparar-lhe o caminho. A distinção entre Strauss e aqueles que o precederam nesta trilha consiste nisto, que antes dele o conceito de mito não tinha sido verdadeiramente captado e nem consistentemente aplicado. Sua aplicação limitava-se à narração de Jesus vindo ao mundo e de sua partida dele, enquanto que o verdadeiro núcleo da tradição evangélica — as seções entre o batismo e a ressurreição — foi deixado para fora do campo de sua aplicação. O mito formava, para usar a imagem de Strauss, os grandiosos portais da entrada e da saída da história dos Evangelhos; entre estes dois grandiosos portais situavam-se as estreitas e acidentadas ruas da explicação naturalista.

O principal obstáculo, continua Strauss, que barrava o caminho para uma aplicação ampla do mito, consistia na suposição de que dois de nossos Evangelhos, Mateus e João, eram registros de testemunhas oculares; e uma outra dificuldade era a ofensa causada pela palavra mito, devido a sua associação com a mitologia pagã. Mas que qualquer de nossos evangelistas tenha sido uma testemunha ocular, ou tenha

estado em tal relação com testemunhas para tornar a intrusão de mito impensável, é uma tese para a qual não existe evidência suficiente que sirva de prova. Mesmo que a vida terrena do Senhor 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. Não é preciso que um grande homem esteja morto há muito tempo para que a lenda já se ocupe de sua vida.

Por outro lado, a ofensa da palavra mito desaparece para qualquer um que tenha compreendido o caráter essencial do mito religioso. Ele 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. Até por motivos a priori somos quase compelidos a assumir que o Jesus histórico nos encontrará com as vestes das idéias messiânicas do Antigo Testamento e expectativas do cristianismo primitivo.

A principal diferença entre Strauss e seus predecessores consiste no fato de que eles se questionavam ansiosamente sobre o quanto da vida histórica de Jesus restaria como um fundamento para a religião, se eles se atrevessem a aplicar consistentemente o conceito de mito, enquanto que para ele esta questão não apresentava nenhum terror. Ele alegava, em seu prefácio, que possuía uma vantagem sobre todos os teólogos críticos e instruídos de seu tempo sem a qual nada podia ser conseguido no domínio da história — a emancipação interna do pensamento e do sentimento em relação a certos pressupostos religiosos e dogmáticos, que ele tinha alcançado cedo como resultado de seus estudos filosóficos. A filosofia de Hegel o tinha libertado, dando-lhe uma clara percepção da relação entre idéia e realidade, guiando-o para um plano superior de especulação cristológica, e abrindo seus olhos para as interpenetrações místicas da finitude e do infinito, Deus e o homem.

Deus-humanidade, a mais elevada idéia concebida pelo pensamento humano é, na verdade, concretizada na personalidade histórica de Jesus. Mas enquanto o pensamento convencional supõe que esta concretização fenomenal deve ser perfeita, 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, e que sua verdade não depende da prova de ter recebido uma

perfeita representação externa, mas que sua perfeição surge através daquilo que a idéia leva para a história, ou pelo caminho pelo qual a história é sublimada na idéia. Por esta razão, é em última análise indiferente em que extensão a Deus-humanidade 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, e de cujo pensamento e imaginação aquela personalidade histórica tomou posse tão completa que para eles a unidade da Divindade e da humanidade assumida n'Ele entra na consciência comum, e os "momentos" que constituem a aparência externa de Sua vida reproduzem-se neles de uma forma espiritual.

Uma apresentação puramente histórica da vida de Jesus era completamente impossível neste primeiro período; o que era possível era uma reminiscência criativa agindo sob o impulso da idéia que a personalidade de Jesus tinha chamado à vida entre a humanidade. E esta idéia de Deus-humanidade, cuja concretização em cada personalidade é o objetivo último da humanidade, é a realidade eterna na Pessoa de Jesus, que nenhuma crítica pode destruir.

Não importa o quanto a crítica possa avançar ao prover a reação à idéia sobre a apresentação do curso histórico da vida de Jesus, o fato de que Jesus representou tal idéia e trouxe-a à vida para a humanidade é algo real, algo que nenhuma crítica pode anular. É algo vivo desde então — até hoje, e para sempre.

É com esta emancipação do espírito, e com a consciência de que Jesus, como criador da religião da humanidade, está além do alcance da crítica, que Strauss se lança ao trabalho e derruba o entulho, seguro de que sua picareta não causará dano à pedra. Ele vê evidência de que era chegado o tempo para esta empreitada na condição de exaustão que caracterizava a teologia contemporânea. A explicação sobrenaturalista dos eventos da vida de Jesus foi seguida pela racionalista, uma tornando tudo sobrenatural, a outra dispondo-se a tornar todos os eventos inteligíveis como ocorrências naturais. Cada uma tinha dito tudo o que tinha para dizer. De sua oposição surge agora uma nova solução — a interpretação mitológica. Este é um exemplo característico do método hegeliano — a *síntese* de uma *tese* representada pela explicação sobrenaturalista com uma *antítese* representada pela interpretação racionalista.

A Vida de Jesus de Strauss é, portanto, assim como a de Schleiermacher, o produto de concepções antitéticas. Mas, enquanto nesta úl-

tima as antíteses Docetismo e Ebionismo são simplesmente concepções limites, entre as quais sua visão está estaticamente suspensa, a síntese com a qual Strauss opera representa uma composição de forças, das quais sua visão é a resultante dinâmica. A dialética num caso é descritiva, no outro criativa. Esta dialética hegeliana determina o método do trabalho. Cada incidente da vida de Jesus é considerado separadamente; primeiro como explicado sobrenaturalmente, depois como explicado racionalisticamente, e uma explicação é refutada pela outra. "Por este meio", diz Strauss em seu prefácio, "é certa a vantagem incidental de que a obra é adequada para servir como repertório das principais visões e discussões de todas as partes da história do Evangelho."

Em cada caso, toda a gama de opiniões representativas é revisada. Finalmente, as interpretações forçadas necessárias para a explicação naturalista da narrativa sob discussão levam o leitor de volta para a sobrenaturalista. Isto tinha sido reconhecido por Hase e Schleiermacher, e eles sentiram-se obrigados a deixar lugar para elementos sobrenaturais inexplicáveis junto com os elementos históricos da vida de Jesus. Contemporaneamente tinham surgido, para todos os lados, novas tentativas de retornar, com a ajuda de uma filosofia mística, para o ponto de vista sobrenaturalista de nossos antepassados. Mas nestas Strauss reconhece apenas os últimos esforços desesperados de tornar o passado presente e de conceber o inconcebível; e em oposição direta às inépcias reacionárias pelas quais a teologia crítica estava tratando de se desligar do racionalismo, ele propõe a hipótese de que estes elementos inexplicáveis seriam míticos.

Nas histórias antes do batismo, tudo é mito. As narrativas são tecidas no padrão de protótipos do Antigo Testamento, com modificações devidas a passagens messiânicas ou messianicamente interpretadas. Como Jesus e o Batista entraram em contato mais tarde, sentiu-se a necessidade de representar seus pais como tendo uma conexão. As tentativas de construir genealogias davídicas para Jesus mostram-nos que houve um período na formação da história do Evangelho durante o qual o Senhor era visto apenas como o filho de José e Maria, de outra forma estudos genealógicos deste tipo não teriam sido feitos. Mesmo na história de Jesus aos doze anos no templo, dificilmente há mais do que um traço de material histórico.

Na narrativa do batismo podemos tomar como certamente não-histórico que o Batista recebeu uma revelação da dignidade messiânica

de Jesus, de outra forma ele não poderia mais tarde ter duvidado disto. Se sua mensagem para Jesus é histórica, permanece como uma pergunta aberta; sua possibilidade depende de se a natureza de seu isolamento permitia tal comunicação com o mundo exterior. Será que a relutância natural em admitir que o Batista tenha partido desta vida sem ao menos uma leve percepção da messianidade de Jesus não pode ter levado à inserção de um caráter lendário na tradição? Sendo assim, o resíduo histórico seria que Jesus foi, por algum tempo, um dos seguidores do Batista, e foi batizado por ele, e que Ele pouco depois apareceu na Galiléia com a mesma mensagem que João proclamava, e mesmo quando Ele superou sua influência, nunca deixou de ter João em grande estima, como demonstrado pela apologia que Ele pronunciou sobre este. Mas se o batismo de João era um batismo de arrependimento com vistas a "aquele que há de vir", Jesus não poderia considerar-se sem pecado quando se submeteu a ele. De outra forma, teríamos que supor que Ele o fez meramente pelas aparências. Se foi no momento do batismo que a consciência de sua messianidade despertou, não saberíamos dizer. Apenas isto é certo, que a concepção de Jesus como tendo recebido o Espírito em Seu batismo era independente e anterior à outra concepção que tomava-O como tendo nascido de forma sobrenatural do Espírito. Nós temos, portanto, nos Sinópticos diversas camadas de lenda e narrativa, que em alguns casos se cruzam e em alguns sobrepõe-se umas às outras.

A história da tentação é igualmente insatisfatória, seja interpretada como sobrenatural, ou como simbólica, seja de uma luta interior ou de eventos externos (como por exemplo na interpretação de Venturini, onde a parte do Tentador é interpretada por um fariseu); é simplesmente lenda cristã primitiva, construída de sugestões do Antigo Testamento.

O chamado dos primeiros discípulos não pode ter acontecido como é narrado, sem que antes eles não soubessem nada sobre Jesus; a forma do chamado é modelada sobre o chamado de Eliseu por Elias. A lenda seguinte que foi adicionada — a pesca milagrosa de Pedro — surgiu do dito sobre "pescadores de homens", e a mesma idéia é refletida, num outro ângulo de refração, em João 21. A missão dos setenta não é histórica.

Se a purificação do templo é histórica, ou se ela surgiu da aplicação messiânica do texto, "Minha casa será chamada casa de oração", não pode ser determinado. A dificuldade de formar uma idéia clara das cir-

cunstâncias não é fácil de ser removida. A liberdade com que o material histórico foi trabalhado pode ser percebida nos grupos de histórias que cresceram de um único incidente; como, por exemplo, a unção de Jesus em Betânia por uma mulher desconhecida, da qual Lucas fez a unção por uma pecadora penitente, e João a unção por Maria de Betânia.

No que tange às curas, algumas certamente são históricas, mas não na forma como a tradição as preservou. O reconhecimento de Jesus como Messias pelos demônios imediatamente levanta suspeitas. Este deve ser sem dúvida creditado à tendência que cresceu mais tarde de representá-Lo como recebendo, em Seu caráter messiânico, homenagem mesmo do mundo dos espíritos maus, mais do que a qualquer vantagem de clareza de visão que distinguia os mentalmente doentes, em comparação com seus contemporâneos. A cura do endemoninhado na sinagoga de Cafarnaum pode muito bem ser histórica, mas, em outros casos, o procedimento é tão freqüentemente levado à região do miraculoso que uma influência psíquica de Jesus sobre o sofredor não é mais suficiente para explicá-la; a atividade criativa da lenda deve ter entrado para confundir o registro do que realmente aconteceu.

Uma única cura algumas vezes deu origem a três ou quatro narrativas. Algumas vezes ainda podemos reconhecer as influências que contribuíram para moldar uma história. Quando, por exemplo, os discípulos não conseguem curar o rapaz lunático durante a ausência de Jesus no Monte da Transfiguração, somos lembrados de 2 Reis 4, quando Geazi, o servo de Eliseu, tenta em vão trazer o rapaz morto à vida usando o bordão do profeta. A cura imediata da lepra tem seu protótipo na história de Naaman o Sírio. A história dos dez leprosos mostra tão claramente uma tendência didática que seu valor histórico se torna bastante duvidoso.

As curas de cegueira remetem todas ao caso do cego em Jericó. Mas quem pode dizer o quanto este mesmo é histórico? As curas de paralíticos, também, pertencem mais ao apetrecho do Messias do que à história. As curas através do toque em roupas, e as curas à distância, têm o mito escrito em suas testas. O fato é que o Messias deve igualar, ou melhor, ultrapassar os feitos dos profetas. É por isto que a ressurreição de mortos figura entre Seus milagres.

Os milagres na natureza, sobre cuja coleção Strauss põe o título "Histórias do mar e histórias de peixes", têm um teor ainda maior de mito. Seus oponentes o atacaram severamente pelo título irreverente.

A repetição da história da alimentação da multidão levanta suspeitas sobre a credibilidade do que é narrado, e invalida de uma vez a hipótese da autoria apostólica do Evangelho de Mateus. Além disso, o incidente foi tão naturalmente sugerido por exemplos do Antigo Testamento que teria sido um milagre se tal história não tivesse entrado de alguma forma na Vida de Jesus. Uma explicação por analogia com um processo acelerado da natureza deve aqui, como no caso do milagre em Caná, também, ser absolutamente rejeitada. Strauss deixa que ela seja ridicularizada abertamente. A maldição sobre a figueira e seu cumprimento vêm de uma forma ou de outra de uma parábola de Jesus, que foi depois transformada em história.

Mais importantes do que os milagres até aqui citados são aqueles relacionados com o próprio Jesus e que marcam as crises em Sua história. A transfiguração tinha que encontrar lugar na vida de Jesus devido ao resplendor do rosto de Moisés. Ao lidar com as narrativas da ressurreição, é evidente que temos que distinguir dois diferentes estratos de lenda, o mais antigo, representado por Mateus, que sabia apenas das aparições na Galiléia, e outro posterior, no qual as aparições na Galiléia são excluídas em favor de aparições em Jerusalém. Em ambos os casos, no entanto, as narrativas são míticas. Em qualquer tentativa de explicá-las, somos forçados para uma ponta do dilema ou para a outra — se a ressurreição foi real, a morte não foi real, e vice versa. Que a ascensão é um mito é auto-evidente.

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.

Ao ler as discussões de Strauss não ficamos tão chocados com seu caráter radical, isto se deve à admirável habilidade dialética com que ele mostra a total impossibilidade de qualquer explicação que não reconheça o papel do mito. No todo, 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.

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. Se estas continuam a assombrar

a teologia de hoje, é apenas na forma de fantasmas, que podem ser postos em fuga pela simples menção do nome de David Friedrich Strauss, e que há muito teriam deixado de "andar", se os teólogos que vêem o livro de Strauss como obsoleto ao menos se dessem ao trabalho de lê-lo.

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.

Por um fato, ele 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, isto não basta para explicar sua *origem*. Sem dúvida, há material mítico na história da alimentação da multidão. Mas a existência da história não é explicada por referir-se ao maná no deserto, ou a miraculosa alimentação de uma multidão por Eliseu.[35] 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. Assim se dá, também, com o registro da transfiguração. O substrato de fato histórico na vida de Jesus é muito mais extensivo do que Strauss está preparado para admitir. Às vezes, ele não consegue ver as fundações, porque ele age como um explorador que, ao trabalhar nas ruínas de uma cidade assíria, cobre a mais importante evidência com o entulho jogado de outra parte da escavação.

E novamente, ele algumas vezes descarta afirmações ao assumir sua impossibilidade por motivos puramente dialéticos, ou por jogar as narrativas uma contra a outra. A mensagem do Batista a Jesus é um caso destes. Isto está ligado ao fato de que ele freqüentemente deixa de perceber a forte confirmação que as narrativas derivam de sua conexão com o contexto precedente e seguinte.

Isto, no entanto, já devia ser esperado. Quem foi que já descobriu um princípio verdadeiro sem forçar sua aplicação demasiadamente?

O que realmente alarmava seus contemporâneos não era tanto a ampla aplicação da teoria mítica, mas as operações generalizadas de minagem e sabotagem sobre os Evangelhos que eles eram obrigados a assistir.

---

[35] 2 Reis 4:42-44.

Em seção após seção Strauss examina e compara os relatos sobre cada ponto, até o mínimo detalhe, e então declara em que proporção uma parcela de mito entra em cada um. Em cada caso a decisão é desfavorável ao Evangelho de João. Strauss foi o primeiro a tomar esta posição. É verdade que, em fins do século XVIII, muitas dúvidas quanto à autenticidade deste Evangelho tinham sido expressas, e Bretschneider, o famoso Superintendente Geral em Gotha (1776-1848), tinha feito uma coletânea parcial delas em seu *Probabilia.*[36] O ensaio causou algum rebuliço na época. Mas Schleiermacher lançou a égide de sua autoridade sobre a autenticidade do Evangelho, e ele era o Evangelho favorito dos racionalistas porque continha menos milagres do que os outros. O próprio Bretschneider declarou que chegara a uma opinião melhor através da controvérsia.

Depois deste episódio, a questão joanina ficou de lado por quinze anos. A excitação foi, portanto, ainda maior quando Strauss reabriu a discussão. Ele estava se opondo a um dogma da teologia crítica, que, mesmo atualmente, trata de defender seus dogmas com uma tenacidade maior do que a da própria Igreja.

A luminosa névoa de aparente circunstancialidade, que até então impedia os homens de reconhecer o verdadeiro caráter deste Evangelho, é completamente dissipada. Strauss mostra que a representação joanina da vida de Jesus é dominada por uma teoria, e que sua figuração mostra um maior desenvolvimento das tendências que são perceptíveis mesmo nos Sinópticos. Ele mostra isto, por exemplo, no caso da narrativa joanina do batismo de Jesus, na qual os críticos até então viam o registro mais crível do que ocorreu, mostrando que é exatamente nesta pseudo-simplicidade que o processo de trazer Jesus e o Batista à mais estreita relação possível alcança seu limite. Assim também se dá a respeito da convocação dos primeiros discípulos, pois, segundo Strauss, é um postulado tardio que eles tenham vindo dos seguidores do Batista e foram trazidos por ele ao Senhor. Strauss não hesita mesmo em afirmar que João apresenta personagens imaginários. Se este Evangelho relata menos milagres, os milagres que ele mantém são proporcionalmente maiores; tão grandes, na verdade, que seu

[36] *Probabilia de evangelii et epistolarum Ioannis Apostolo indole et origine eruditorum iudiciis modeste subjecit C. Th. Bretschneider.* Leipzig, 1820.

caráter absolutamente miraculoso está além de qualquer dúvida; e além disso, um significado moral ou simbólico é adicionado.

Aqui, portanto, não é mais a ação inconsciente da lenda que seleciona, cria e agrupa os incidentes, mas uma apologética e um propósito dogmático claramente determinados.

A questão sobre as diferentes representações da localidade e da cronologia da vida de Jesus sempre tinha sido decidida, antes de Strauss, em favor do Quarto Evangelho. De Wette usa, como um argumento contra a autenticidade do Evangelho de Mateus, o fato de ele, equivocadamente, confinar o ministério de Jesus à Galiléia. Strauss reusa-se a decidir a questão simplesmente pesando as afirmações cronológicas e geográficas umas contra as outras, para que não viesse a ser tão parcial a sua maneira quanto era a dos defensores da autenticidade do Quarto Evangelho a seu modo. Neste ponto, ele se contenta em comentar que, se Jesus realmente ensinou em Jerusalém em diversas ocasiões, é absolutamente incompreensível que todo conhecimento disso tenha desaparecido tão completamente da tradição sinóptica; pois Sua subida, por ocasião da Páscoa na qual ele encontra sua morte, é ali representada como Sua única jornada à Jerusalém. Por outro lado, é também concebível que se Jesus tivesse estado apenas uma vez em Jerusalém haveria a tendência de a lenda gradualmente fazer várias jornadas desta única, na suposição natural de que Ele subia regularmente para as Festividades, e que Ele proclamaria Seu Evangelho não apenas na remota província, mas também na capital.

Da entrada triunfal até a ressurreição, a diferença entre as narrativas sinópticas e a joanina são tão grandes que qualquer tentativa de harmonizá-las deve ser rejeitada. Como poderemos reconciliar a afirmação dos Sinópticos de que a ovação na entrada triunfal foi oferecida por galileus que o acompanhavam com a de João que, segundo a qual, foi uma multidão de Jerusalém que saiu para receber Jesus — e que, além disso, segundo João, esta não teria vindo da Galiléia e Jericó — e escoltou-O para dentro da cidade? Supor que tenha havido duas entradas triunfais é absurdo.

Mas, a decisão entre João e os Sinópticos não é baseada apenas em suas representações dos fatos; a consideração decisiva é encontrada nas idéias pelas quais eles são respectivamente dominados. João representa um estágio mais avançado do processo mitopoético, já que ele substituiu 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. Este escritor está consciente de um perigo já existente do lado de um docetismo gnóstico, e tem uma cristologia apologética para propor, contrapondo-se assim aos gnósticos como um gnóstico de outro tipo. Que ele esteja livre de concepções escatológicas não é, do ponto de vista histórico, uma vantagem, muito pelo contrário. Ele não desconhece a escatologia, mas deliberadamente transforma-a, tratando de substituir a expectativa da Segunda Vinda de Cristo, como um evento externo do futuro, pela idéia de Sua presença interna.

A evidência mais decisiva de todas é encontrada nos discursos de despedida e na ausência de qualquer menção à luta espiritual em Getsêmani. A intenção aqui é mostrar que Jesus não somente tinha conhecimento prévio de Sua morte, mas já a tinha superado em antecipação, e foi encontrar Seu trágico destino com perfeita serenidade interna. Isto, no entanto, não é narrativa histórica, mas o estágio final de uma reverente idealização.

A questão está decidida. 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. É verdade que a determinação dos motivos dominantes é geralmente um caso de conjectura para a crítica de Strauss. Ele não pode definir em detalhe a atitude e tendência deste Evangelho porque o desenvolvimento do dogma no segundo século ainda estava em grande parte obscuro. Ele mesmo admite que foi apenas mais tarde, pelos trabalhos de Baur, que as posições que ele havia tomado em 1835 se tornaram inaceitáveis. E, no entanto, é correto dizer que o estudo joanino, em princípio, nada adicionou de novo ao que havia sido dito por Strauss. Ele reconheceu este ponto decisivo. Com agudeza crítica ele abdicou da tentativa de basear a decisão numa comparação dos dados históricos, e permitiu que o caráter teológico das duas linhas de tradição determinasse a questão. A menos que isto seja feito o debate será interminável, pois uma pessoa hábil que tenha jurado aliança com João sempre encontrará mil modos de reconciliar os dados de João com os dos Sinópticos, e por fim será capaz de apostar a vida quanto ao ponto exato em que o registro ausente da instituição da Ceia do Senhor deve ser inserido na narrativa.

Esta avaliação diferente 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. O instinto básico de Strauss livrou Mateus da humilhante vassalagem à qual a estética de Schleiermacher o consignara. A prática de diferenciar entre João e os Sinópticos, que nas mãos de Schleiermacher e Hase tinha sido um elegante entretenimento, agora recebia um inesperado apoio, e finalmente tornava-se possível avançar no estudo da vida de Jesus.

Mas, tão cedo quanto Strauss abriu o caminho ele também o fechou novamente, ao recusar-se a admitir a prioridade de Marcos. Sua atitude para com este Evangelho logo provoca oposição. Para ele Marcos é um narrador resumido, um mero satélite de Mateus sem luz própria. Seu estilo curto e gráfico causa em Strauss uma impressão de artificialidade. Ele recusa-se a acreditar neste evangelista quando ele diz que no primeiro dia em Cafarnaum "toda a cidade" (Marcos 1.33) estava à porta de Pedro, e que, em outras ocasiões (Marcos 3.20, 6.31), a pressão era tanta que Jesus e Seus discípulos não tinham tempo nem para comer. "Todos estes traços muito improváveis", comenta ele, "cuja ausência em Mateus é uma vantagem para ele, pois o que são eles senão exageros lendários?" Nesta crítica ele está de acordo com Schleiermacher, que em seu ensaio sobre Lucas[37] fala da vividez irreal de Marcos "que muitas vezes dá a seu Evangelho um aspecto quase apócrifo".

Este preconceito contra Marcos tem duas causas. Em primeiro lugar, este Evangelho com seus detalhes pictóricos prestou grande serviço à explicação racionalista do milagre. Sua descrição da cura do cego em Betsaida (Marcos 8.22-26) — cujos olhos Jesus primeiro ungiu com saliva, com o que ele passou a ver as coisas fracamente, e então, depois de sentir o toque da mão do Senhor sobre seus olhos uma segunda vez, viu mais claramente — foi uma verdadeira arca do tesouro para o racionalismo. Como Strauss está disposto a lidar muito mais peremptoriamente com os racionalistas do que com os sobrenaturalistas, ele põe Marcos à prova, como acessório deles ante o fato, e pronuncia sobre ele um julgamento que não é totalmente imparcial. Além disso, é ape-

[37] Dr. Fr.Schleiermacher, *Über die Schriften des Lukas. Ein kritischer Versuch.* (Os Escritos de Lucas, um Ensaio Crítico.) C. Reimer, Berlin, 1817.

nas 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 este modo de olhar o assunto não entra no esquema de Strauss. Pelo contrário, ele nega que haja qualquer conexão perceptível de eventos, e confina sua atenção em determinar a proporção de mito no conteúdo de cada narrativa separada.

Estritamente falando, ele não faz nenhum registro da questão sinóptica. Isto em parte se deve ao fato de que quando ele escreveu estava numa posição profundamente insatisfatória. Havia uma confusa abundância das mais variadas hipóteses. A prioridade de Marcos, que havia sido defendida por Koppe[38], Storr[39], Gratz[40], e Herder[41], era agora mantida por Credner e Lachmann, que viam em Mateus uma combinação do documento "logia" com Marcos. A hipótese do "Evangelho primitivo" de Eichhorn, segundo A qual os três primeiros Evangelhos remetem a uma fonte comum, não idêntica a nenhum deles, tornara-se um tanto desacreditada. Já tinha havido muita discussão e várias modificações da "teoria da dependência" de Griesbach, segundo a qual Marcos foi composto por pedaços de Mateus e de Lucas, e da *Diegesentheorie* de Schleiermacher[42], que via o material primário não em um Evangelho, mas em notas isoladas; destas, coleções de passagens narrativas foram posteriormente compostas, que no período pós-apostólico fundiram-se em descrições contínuas da vida de Jesus como as três que se conservaram em nossos Evangelhos Sinópticos.

Neste assunto Strauss é um eclético cético. No geral pode-se dizer que ele combina a teoria da origem secundária de Griesbach com a *Diegesentheorie* de Schleiermacher, respondendo este a seu método de tratar as seções separadamente. Mas enquanto Schleiermacher usou o plano do Evangelho de João como moldura na qual encaixou as narrativas independentes a rejeição do Quarto Evangelho, por Strauss, deixou-o sem qualquer meio de conectar as seções. Ele insis-

[38] Koppe, *Marcus non epitomator Matthäi,* 1782.

[39] Storr, *De Fontibus Evangeliorum Mt. Et Lc.,* 1794.

[40] Gratz, *Neuer Versuch, die Enstehung der drei ersten Evangelien zu erklären,* 1812.

[41] V. *sup.* P.35s. Para a história inicial da questão vide F. C. Baur, *Krit. Untersuchung, über die Kanonischen Evangelien,* Tübingen, 1847, pp. 1-76.

[42] Assim chamada porque foi largamente baseada na referência em Lucas 1.1, aos "muitos" que "tomaram a empreitada de fazer uma narrativa (διήγησις)".

te mesmo em enfatizar firmemente esta falta de conexão; e foi justamente isto que fez sua obra parecer tão extrema.

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. O sermão do monte, o discurso do envio dos doze, o grande discurso das parábolas, a polêmica contra os fariseus foram todos formados gradualmente como depósitos geológicos. 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 isto. "Da comparação que temos feito", diz Strauss em uma passagem, "já podemos dizer que o grão duro dos ditos de Jesus (*die körnigen Reden Jesu*) não foi de fato dissolvido pelo fluxo da tradição oral, mas eles foram freqüentemente arrastados de sua posição original e, como pedras rolantes (*Gerölle*), foram depositados em lugares aos quais não pertencem propriamente." E, além disso, encontramos esta distinção entre os três primeiros evangelistas, assim, Mateus é um habilidoso coletor que, se bem que esteja longe de ter sido capaz de sempre dar a conexão original, soube pelo menos como colocar juntas passagens relacionadas, enquanto que nos outros dois muitos ditos fragmentados foram deixados exatamente onde o acaso os depositou, que era geralmente nos interstícios entre as massas de discursos maiores. Lucas, de fato, fez em alguns casos um esforço para dar-lhes uma aparência artística, que de forma alguma é um substituto satisfatório para a conexão natural.

É em sua crítica às parábolas que Strauss é mais extremo. Ele parte do pressuposto de que elas se influenciaram mutuamente umas às outras, e que aquelas que podem possivelmente ser genuínas foram preservadas apenas numa forma secundária. Na parábola do banquete das bodas do filho do rei, por exemplo, ele assume confiantemente que a conduta dos convidados, que finalmente maltrataram e mataram os mensageiros, e a questão de por que o convidado não está usando uma veste de casamento são características secundárias.

Quão externas ele supõe que sejam as conexões das narrativas fica claro pelo modo como ele explica a justaposição da história da transfiguração com o "discurso ao descer da montanha". Elas não têm, segundo ele, nenhuma relação entre si. Os discípulos em uma ocasião perguntaram a Jesus sobre a vinda de Elias como precursor; Elias tam-

bém aparece na história da transfiguração: coerentemente a tradição agrupou a transfiguração e os discursos com o título "Elias", e, mais tarde, criou uma conexão entre elas.

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, estritamente impossível — determinar a concepção própria e distintiva de Strauss sobre a vida de Jesus, descobrir o que ele realmente acha que se move atrás da cortina do mito. Segundo a opção tomada para encará-lo sobre este assunto, a obra se torna uma vida de Jesus positiva ou negativa. Há, por exemplo, numerosos comentários incidentais que contém uma sugestão de uma construção positiva da vida de Jesus. Se eles forem tomados fora de seu contexto e ajuntados eles formariam um quadro que teria pontos de contato com a mais moderna visão escatológica. Strauss, no entanto, deliberadamente restringe suas sugestões positivas a estes poucos comentários isolados. Ele não segue uma linha para sua conclusão. Cada problema separado é levado em consideração, e a luz é lançada sobre ele de vários ângulos com muita habilidade crítica. Mas ele não arrisca uma solução para nenhum deles. Algumas vezes, quando ele pensa que foi longe demais no caminho da sugestão positiva, ele deliberadamente apaga-a novamente com alguma expressão de ceticismo.

Quanto à duração do ministério ele não oferece sequer uma vaga conjetura. Quanto à conexão de certos eventos, nada pode, segundo ele, ser conhecido, já que o esboço joanino não pode ser aceito e os Sinópticos arranjam tudo com um olho nas analogias e associações de idéias, ainda que eles se convencessem a si mesmos de estarem dando uma narrativa cronologicamente arranjada. Do conteúdo das narrativas, no entanto, e da monótona recorrência de certas fórmulas de conexão, é evidente que não se pode reconhecer em suas obras nenhuma visão clara de um todo organicamente conectado. Não temos pontos fixos que nos permitam reconstruir mesmo parcialmente a ordem cronológica.

É especialmente interessante sua discussão sobre o título "Filho do Homem". No dito "o Filho do Homem é Senhor do sábado" (Mt 12.8), a expressão pode, segundo Strauss, significar simplesmente "homem". Em outras passagens, temos a impressão de que Jesus falava do Filho do Homem como de uma pessoa sobrenatural, bem distinta d'Ele mesmo, mas identificado com o messias. Esta é a explicação mais natu-

ral da passagem em Mt 10.23, onde ele promete aos discípulos, ao enviá-los, que eles não teriam percorrido todas as cidades de Israel antes que viesse o Filho do Homem. Aqui Jesus fala do Messias como se Ele mesmo fosse seu predecessor. Estes ditos poderiam, portanto, estar no primeiro período, antes que Ele mesmo soubesse que era o Messias. 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. Como podemos dizer, pergunta Strauss, onde o título de Filho do Homem é genuíno nos dizeres de Jesus, e onde ele foi inserido sem significado especial, meramente por hábito?

Não menos insolúvel, em sua opinião, é a questão sobre o momento em que Jesus reclamou para si a dignidade messiânica. "Enquanto em João", ressalta Strauss, "Jesus permanece constante em Sua aprovação, seus discípulos e seguidores permanecem constantes em sua convicção, de que Ele era o messias; nos Sinópticos, por outro lado, há, por assim dizer, lapsos a serem observados; de forma que, no caso dos discípulos e do povo em geral, a convicção da messianidade de Jesus, expressa em ocasiões anteriores, algumas vezes, no curso da narrativa, desaparece novamente e dá lugar a uma visão muito inferior sobre Ele; e mesmo o próprio Jesus, em comparação com Sua declaração inambígua anterior, é mais reservado em ocasiões posteriores". A narrativa da confissão da messianidade em Cesaréia de Filipe, onde Jesus declara Pedro abençoado por causa de sua confissão, e ao mesmo tempo proíbe os doze de falar disso, é ininteligível, já que segundo este mesmo Evangelho Sua messianidade foi questionada pelos discípulos em diversas ocasiões anteriores, e foi reconhecida pelos endemoninhados. Os Sinópticos, portanto, contradizem-se. E há ainda os outros casos em que Jesus proíbe que se faça conhecer Sua messianidade, sem qualquer razão que seja. Seria historicamente possível, sem dúvida, assumir que só gradualmente veio-Lhe a percepção de que Ele era o Messias — de qualquer forma: não antes de Seu batismo por João, pois do contrário Ele haveria de ter um pretexto para a ocasião — e isto tanto mais quanto o pensamento de que Ele poderia ser o Messias foi inspirado a outros por algo que ocorreu, e foi sugerido a Ele de fora, pois Ele ficou imediatamente alarmado ao ouvir, alto e definidamente, aquilo que Ele mesmo parcamente teria ousado acalentar como uma possibilidade, ou a respeito do que Ele apenas tardiamente havia chegado a uma convicção clara.

Destas sugestões uma coisa fica evidente, qual seja, que para Strauss a consciência messiânica de Jesus foi um fato histórico, e não deve ser referida, como foi algumas vezes suposto, como mito. Afirmar que Strauss dissolveu a vida de Jesus em mito é, de fato, um absurdo que, mesmo repetido freqüentemente por pessoas que não leram seu livro, ou o leram apenas superficialmente, não se torna menos absurdo pela repetição.

Para entrar nos detalhes, Jesus pensava em sua messianidade, segundo Strauss, 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. "Como, além disso, na teologia superior judaica imediatamente após os tempos de Jesus, a idéia da pré-existência do Messias estava presente, apresenta-se naturalmente a possibilidade de que já estivesse presente no tempo em que os pensamentos de Jesus estavam sendo formados, e que conseqüentemente, se Ele começou a pensar em Si mesmo como o Messias, Ele poderia também ter referido a Si mesmo esta propriedade da concepção messiânica. Se Jesus foi iniciado, como foi Paulo, na sabedoria das escolas de tal forma que Ele poderia disso traçar sua concepção, é sem dúvida uma questão em aberto."

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; como, por exemplo, quando Strauss explica que Jesus podia prometer a Seus seguidores que eles haveriam de sentar-se em tronos sem pensar numa revolução política, porque Ele esperava uma reversão das condições presentes causada por Deus, e referia esta autoridade judicial e lei real ao tempo da παλιγγενεσια. "Jesus, portanto, certamente esperava restaurar o trono de Davi, e, com seus discípulos, reinar sobre um povo libertado do jugo político, mas nesta expectativa Ele não depositou Suas esperanças na espada de seguidores humanos (Lucas 22.38, Mateus 26.52), mas nas legiões de anjos que Seu Pai celestial poderia dar-lhe (Mateus 26.53). Quando Ele fala da vinda de Sua glória messiânica, é com anjos e poderes celestiais que Ele se cerca (Mateus 16.27, 24.30 ss., 25.31). Ante a majestade do Filho do Homem

vindo nas nuvens do céu as nações se submeterão sem desfechar sequer um golpe, e ao som do toque das trombetas dos anjos elas irão, com os mortos que então se levantarão, alinhar-se perante Ele e Seus discípulos para o julgamento. Tudo isso Jesus não pretendia provocar por qualquer ação arbitrária Sua, mas deixava-o para Seu Pai celestial, que sozinho sabia o momento certo para esta mudança catastrófica (Marcos 13.32), para dar-Lhe o sinal para sua vinda; e Ele não vacilou em Sua fé mesmo quando a morte veio sobre Ele sem sua realização. Qualquer um que evita adorar esta visão do fundo messiânico dos planos de Jesus, porque teme que assim fazendo tornaria Jesus um entusiasta visionário, deve lembrar o quão exatamente estas esperanças correspondiam à longamente acalentada esperança messiânica dos judeus, e com que facilidade, na aceitação sobrenaturalista da época e entre um povo que preservava tão estritamente um isolamento como os judeus, um ideal que era em si mesmo fantástico, se fosse o ideal nacional e tivesse algumas características verdadeiras e boas, poderia tomar conta da mente até de alguém que não fosse inclinado ao fanatismo.

Uma das principais provas de que a pregação de Jesus era escatologicamente condicionada é a última ceia. "Quando", diz Strauss, "Ele conclui a celebração dizendo, 'Eu não mais tomarei do fruto da videira até que venha tomá-lo de novo convosco no Reino de meu Pai', Ele pareceria esperar que no Reino messiânico a Páscoa seria celebrada com uma solenidade peculiar. Portanto, ao assegurar que eles tomariam parte no próximo banquete, não na era presente, mas na nova era, Ele evidentemente espera que, dentro do tempo de um ano, a dispensação pré-messiânica teria terminado e a era messiânica teria se iniciado." Mas deve-se admitir, Strauss imediatamente acrescenta, que a firme segurança que os evangelistas põem em Sua boa pode afinal ter sido apenas uma expressão de piedosa esperança. De modo semelhante ele qualifica suas outras afirmações a respeito das idéias escatológicas de Jesus ao lembrar que não podemos determinar o quanto as expectativas do cristianismo primitivo podem ter moldado estes ditos.

Assim, por exemplo, as opiniões que ele expressa sobre o grande discurso da Parusia em Mt 24 são extremamente cautelosas. As detalhadas profecias sobre a Segunda Vinda, que os Sinópticos colocam na boca de Jesus, não podem ter vindo do próprio Jesus. A questão surge por si mesma, no entanto: Ele não acalentava a esperança e fazia a promessa de que viria um dia a aparecer em glória como o Messias? "Se

em algum período de Sua vida Ele acreditava ser o Messias — e não pode haver dúvida de que houve um tempo em que Ele assim acreditava — e se Ele se descreveu como o Filho do Homem, Ele deve ter esperado a vinda nas nuvens que Daniel associou ao Filho do Homem; mas pode-se questionar se Ele pensava nisso como uma exaltação que aconteceria em Seu tempo de vida, ou como algo que só teria lugar após Sua morte. Declarações como em Mt 10.23, 16.28 sugerem a primeira, mas persiste a possibilidade de que mais tarde, quando Ele começou a sentir que Sua morte era certa, Sua concepção tomou a outra forma, e que em Mt 26.64 Ele falou com esta perspectiva." Assim, mesmo para Strauss, o problema do Filho do Homem já é o problema central no qual estão focalizadas todas as questões referentes à messianidade e à escatologia.

De tudo isto pode-se perceber o quão fortemente ele foi influenciado por Reimarus, a quem, de fato, ele menciona freqüentemente. Isto seria ainda mais evidente se ele não tivesse obscurecido sua visão histórica ao trazer constantemente à baila a explicação mitológica.

A idéia da realização sobrenatural do Reino de Deus também deve, segundo Strauss, ser o ponto de partida para qualquer tentativa de entender a atitude de Jesus perante a Lei e os gentios, tanto quanto seja possível em vista dos dados conflitantes. As passagens conservadoras devem ter o maior peso. Elas não devem necessariamente pertencer ao início de Seu ministério, pois, é questionável se é provável a hipótese de um período posterior de crescente liberalidade quanto à Lei e aos gentios. Haveria maior chance de provar que os dizeres conservadores são os únicos autênticos, pois, a menos que todas as indicações sejam enganosas, o *terminus a quo* para esta mudança de atitude é a morte de Jesus. Ele sem dúvida previa a abolição da Lei e a remoção das barreiras entre judeus e gentios, mas apenas no Reino futuro. "Se assim for", comenta Strauss, "a diferença entre os pontos de vista de Jesus e de Paulo consistiam apenas nisto, que enquanto Jesus esperava que estas limitações caíssem quando, em Sua Segunda Vinda, a terra fosse renovada, Paulo acreditava-se justificado em eliminá-las em conseqüência da primeira vinda do Messias, sobre a terra ainda não regenerada."

As passagens escatológicas são portanto 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 o Filho do Homem.

Por outro lado, nas previsões sobre a paixão e a ressurreição estamos em terreno incerto. As afirmações detalhadas sobre o modo da catástrofe deixam fora de dúvida que temos aqui *vaticinia ex eventu*. De outra forma o desespero dos discípulos, quando os eventos ocorreram, não seria explicável. Mas é possível que Jesus tivesse uma previsão de Sua morte. Talvez a decisão de morrer fosse essencial para Sua concepção da messianidade e Ele não foi forçado a ela pelas circunstâncias. Teríamos melhores condições de determinar isto com certeza se tivéssemos informação mais exata sobre a concepção do Messias sofredor na teologia judaica contemporânea; que, no entanto, não está disponível. Não sabemos sequer se essa concepção alguma vez existiu no judaísmo. "No Novo Testamento parece mesmo que ninguém entre os judeus pensou alguma vez num Messias sofredor e morrendo." Essa concepção pode, no entanto, certamente ser encontrada em passagens mais recentes na literatura rabínica.

A questão é portanto insolúvel. Devemos nos contentar em trabalhar com as possibilidades. O resultado de uma discussão completa sobre a decisão de sofrer e o significado ligado ao sofrimento é resumido por Strauss nas seguintes sentenças. "Em vista destas considerações, é possível que Jesus pudesse, por um processo natural de pensamento, chegar a perceber o quanto uma tal catástrofe contribuiria para o desenvolvimento espiritual de Seus discípulos, e de acordo com conceitos nacionais, interpretados à luz de algumas passagens do Antigo Testamento, Ele pode ter chegado à idéia de um poder expiatório em Sua morte messiânica. Ao mesmo tempo, a declaração explícita que os Sinópticos atribuem a Jesus descrevendo Sua morte como um sacrifício expiatório pode muito bem pertencer mais ao sistema de pensamento que se desenvolveu após a morte de Jesus, e o dito que o Quarto Evangelho põe em Sua boca, sobre a relação de Sua morte com a vinda do Paráclelo, pode parecer uma profecia após o evento. De forma que, mesmo nestes ditos de Jesus sobre o propósito de Sua morte, é necessário distinguir entre o particular e o geral."

A "Vida de Jesus" de Strauss tem um significado diferente para a teologia moderna do que tinha para seus contemporâneos. Para eles era a obra que pôs um fim no milagre como questão de crença histórica, e deu à explicação mitológica seu devido lugar.

Nós, no entanto, vemos nela também um aspecto histórico de caráter positivo, já que a personalidade histórica que emerge das bru-

mas do mito é um reclamante judeu à messianidade, cujo universo de pensamento é puramente escatológico. Strauss não é, portanto, simplismente um destruidor de soluções insustentáveis, mas é também o profeta de uma avanço vindouro do conhecimento.

Foi, no entanto, sua própria culpa que seu mérito neste assunto não tenha sido reconhecido no século XIX, pois em sua "Vida de Jesus para o povo alemão" (1864), onde ele se propôs traçar um retrato histórico positivo de Jesus, ele renunciou a suas melhores opiniões de 1835, eliminou a escatologia, e, em lugar do Jesus histórico, retratou o Jesus da teologia liberal.

IX

OS OPONENTES E DEFENSORES DE STRAUSS

David Friedrich Strauss. Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben-Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. (Réplicas à Crítica de Minha Obra Sobre a Vida de Jesus; com uma Avaliação da Teologia atual.) Tübingen, 1837. Das Leben-Jesu, 3. verbesserte Auflage (3ª edição revisada). Tübingen, 1838-1839.

August Tholuck. Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss. (A Credibilidade da História do Evangelho, com Crítica Incidental à "Vida de Jesus" de Strauss.) Hamburg, 1837.

Aug. Wilh. Neander. Das Leben Jesu-Christi. Hamburg, 1837. Dr. Neanders auf höhere Verlassung abgefasstes Gutachten über das Buch des Dr. Strauss' "Leben-Jesu" und das in Beziehung auf die Verbreitung desselben zu beachtende Verfahren. (Relatório do Dr. Neander, Feito a Pedido das Autoridades, Sobre a "Vida de Jesus" do Dr.Strauss e as Medidas a Serem Adotadas Quanto a Sua Circulação.) 1836.

Leonhard Hug. Gutachten über das Leben-Jesu, kritisch bearbeited von D. Fr. Strauss. (Relatório Sobre a Obra Crítica do D. Fr. Strauss Sobre a Vida de Jesus) Freiburg, 1840.

Christian Gottlob Wilke. Tradition und Mythe. Ein Beitrag zur historischen Kritik der kanonischen Evangelien überhaupt, wie insbesondere zur Würdigung der mythischen Idealismus im Leben-Jesu von Strauss. (Tradição e Mito. Uma Contribuição à Crítica Histórica Geral dos Evangelhos; com referência Especial ao Idealismo Crítico da "Vida de Jesus" de Strauss.) Leipzig, 1837.

August Ebrard. Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. (Crítica Científica da História do Evangelho). Frankfurt, 1842.

Georg Heinrich Aug. Ewald. Geschichte Christus' und seiner Zeit. (História de Cristo e seu tempo.) 1855. Quinto volume da "História do povo de Israel".

Christof Friedrich von Ammon. Die Geschichte des Lebens Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen. (História da Vida de Jesus com Constante Referência às Fontes Disponíveis.) 3 vols. 1842-1847.

Dificilmente algum livro já terá desencadeado tal tormenta de controvérsia; e dificilmente uma controvérsia terá sido tão estéril de resultados imediatos. A chuva fertilizadora trouxe uma colheita de cogumelos. Dos quarenta ou cinqüenta ensaios sobre o assunto que surgiram nos cinco anos seguintes, houve apenas quatro ou cinco de algum valor, e mesmo destes o valor é muito pequeno.

A primeira idéia de Strauss foi lidar com cada um de seus oponentes separadamente, e ele publicou em 1837 três sucessivas *Streitschriften*.[43] No prefácio da primeira destas ele afirma que durante dois anos manteve-se em silêncio por uma arraigada objeção a tudo que tivesse natureza de réplica ou contra-crítica, e porque tinha pouca esperança de qualquer bom resultado vindo de tal controvérsia. Estes ensaios são habilidosos, e são freqüentemente escritos com mordaz desprezo, especialmente o dirigido contra seu inimigo inveterado, Steudel de Tübingen, o representante do sobrenaturalismo intelectual, e aquele contra Eschenmayer, um pastor, também de Tübingen. Para uma obra deste, "O Iscariotismo de nossos dias" (1835), ele faz um comentário no prefácio do segundo volume de sua Vida de Jesus com os seguintes termos: "Esta cria do legítimo casamento entre a ignorância teológica e a intolerância religiosa, abençoada por uma filosofia sonâmbula, consegue ser tão completamente ridícula que torna desnecessária qualquer réplica séria."

Mas com todo seu sarcasmo Strauss não se mostra um debatedor à altura nesta controvérsia, não mais do que nos últimos tempos no Conselho.

É na verdade impressionante o quão inepto em polêmicas era este homem que produziu uma obra crítica de primeira importância com facilidade quase lúdica. Se seus oponentes não se esforçaram para

[43] Para o título geral veja acima. Primeira parte: "Herr Dr. Steudel, ou a autoilusão do sobrenaturalismo intelectual de nosso tempo." 182 pp. Segunda parte: "Die Herren Eschenmayer und Menzel." 247 pp. Terceira parte: "*Die evangelische Kirchenzeitung, die Jahbücher für wissenschaftliche Kritik und Die theologischen Studien und Kritiken* in ihrer Stellung zu meiner Kritik des Lebens Jesu." (As Atitudes Tomadas por... a Respeito de Minha Vida Crítica de Jesus.) 179 pp. Nos *Studien und Kritiken* surgiram duas revisões: uma revisão crítica pelo Dr. Ullmann (vol. de 1836, pp. 770-816) e a de Müller, escrita do ponto de vista da "fé comum" (vol. de 1836, pp. 816-890). Na *Evangelische Kirchenzeitung* os artigos referidos são os seguintes: *Vorwort* (Pesquisa editorial), 1836, pp. 1-6, 9-14, 17-23, 25-31, 33-38, 41-45; "O Futuro de Nossa Teologia" (1836, pp. 281 ss.); "Idéias Sugeridas pelo Ensaio do Dr. Strauss Sobre 'A Relação da Crítica Teológica e a Especulação com a Igreja'" (1836, pp. 382 ss.); o ensaio de Strauss surgira na *Allgemeine Kirchenzeitung* de 1836, num.39. "*Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von D.F. Strauss nach ihrem wissenschaftlichen Werte beleuchtet.*" (Uma Análise do Valor Científico do Estudo Crítico da Vida de Jesus por D. F. Strauss.) Pelo Prof. Dr. Harless. Erlangen, 1836.

entendê-lo corretamente — e muitos deles certamente escreveram sem ter estudado cuidadosamente as mil e quatrocentas páginas de seus dois volumes — Strauss por sua parte pareceu estar tomado por uma forma de incerteza, perdia-se num labirinto de detalhes, e não conseguiu reformular continuamente os problemas centrais que havia proposto para discussão, e assim compelir seus adversários a enfrentá-los diretamente.

Havia três desses problemas. O primeiro era composto pelas questões correlatas a respeito de milagre e mito; a segunda 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.

Foi o primeiro que atraiu mais atenção; mais de metade dos críticos devotaram-se a esta somente. Mesmo assim, eles não conseguiram percebê-lo plenamente. A única coisa que vêem claramente é que Strauss nega completamente os milagres; 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. Isto em certa medida se deve, justiça seja feita, ao arranjo da própria obra de Strauss, na qual a série desconectada de investigações isoladas tornam o assunto desnecessariamente difícil, mesmo para quem deseja fazer justiça ao autor.

A atitude para com o milagre assumida na literatura anti-Strauss mostra o quanto a reação anti-racionalista havia levado a teologia professamente científica na direção do sobrenaturalismo. Alguns sintomas significativos de uma tendência a superar o racionalismo com um tipo de ginástica intelectual que corria certo risco de cair na insinceridade começaram a aparecer mesmo em Hase e Schleiermacher. O caráter essencial deste novo tipo de teologia histórica apareceu primeiramente quando Strauss a pôs à prova, e forçou-a a usar um simples sim ou não no lugar das frases ambíguas com as quais esta escola tinha se acostumado tão rapidamente a evadir-se das dificuldade do problema do milagre. Os lemas com os quais esta nova escola de teologia adornava as obras que lançava contra o inoportuno perturbador de sua paz manifestam sua completa perplexidade, e mostram a resignação patética com que o ensino sacro da época tentava cobrir sua nudez, após ter sucumbido à tentação da serpente da insinceridade. Adolf Harless de Erlangen escolheu o melancólico dito

de Pascal: *"Tout tourne bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'ecriture, car ils les honorent à cause des clartés divines qu'ils y voient; et tout tourne en mal aux reprouvés, jusqu'aux clartés, car ils les blasphèment à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas."*[44]

O Sr. Wilhelm Hoffmann[45], diácono em Winnenden, selecionou o aforismo de Bacon: *"Animus ad amplitudinem mysteriorum pro modulo duo dilatetur, non mysteria ad angustias animi constrigantur."* (Deixai a mente, o quanto possível, expandir-se para a amplidão dos mistérios, não os mistérios serem contraídos para o tamanho da mente.)

O professor Ernst Osiander[46], do seminário em Maulbronn, apela para Cícero: *"O magna vis veritatis, quae contra hominum ingenia, calliditatem, sollertiam facillime se per ipsam defendit."* (Ó poderosa força da verdade, que contra todo recurso engenhoso, a força e sutileza, dos homens, facilmente defende-se por sua própria força!)

Franz Baader, de Munique[47], ornamenta sua obra com a reflexão: *"Il faut que les hommes soient bien loin de toi, ô Vérité! Puisque tu supporte (sic!) leur ignorance, leurs erreurs, et leurs crimes."* (Os homens devem estar bem longe de ti, Ó Verdade, já que podes suportar sua ignorância, seus erros e seus crimes!)

---

[44] "Tudo é propício para os eleitos, mesmo as obscuridades da escritura, pois eles as tratam com reverência por suas revelações; e tudo é desvantajoso para os réprobos, mesmo as revelações da Escritura, pois eles blasfemam sobre elas porque não podem entender suas obscuridades." Para o título do ensaio de Harless, vide o final da nota anterior.

[45] *Das Leben-Jesu kritisch bearbeitet von Dr. D.F. Strauss. Geprüft für Theologen und Nicht-Theologen,* de Wilhelm Hoffmann. 1836. (O Estudo Crítico da Vida de Jesus por Strauss Examinada para o Benefício de Teólogos e Não Teólogos.)

[46] *Apologie des Lebens Jesu gegenüber dem neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen.* (Defesa da Vida de Jesus Contra a Última Tentativa de Dissolvê-la em Mito.) Por Joh. Ernst Osiander, professor no Seminário Evangélico em Maulbronn.

[47] *Über das Leben-Jesu von Strauss,* von Franz Baader, 1836. Aqui podemos também mencionar as aulas que Krabbe (mais tarde professor em Rostock) ministrou contra Strauss: *Vorlesungen über das Leben-Jesu für Theologen und Nicht-Theologen* (Palestras Sobre a Vida de Jesus para Teólogos e Não Teólogos), Hamburg, 1839. Elas são mais toleráveis para não teólogos do que para teólogos. O autor distinguiu-se mais tarde pelo zelo fanático com que insistiu na demissão de seu colega, Michael Baumgarten, cuja *Geschichte Jesu,* publicada em 1859, ainda que aceitando plenamente os milagres, foi posta na balança por Krabbe e foi considerada muito leve para os padrões de Rostock.

Tholuck[48] cinge-se com a máxima católica de Vincent de Lerins: *"Teneanmus quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est."* (Mantenhamos aquilo que foi crido sempre, em toda parte, por todos.)

O temor a Strauss teve, de fato, uma tendência a inspirar teólogos protestantes com idéias catolicisantes. Um dos mais competentes revisores de seu livro, Dr. Ullmann nos *Studien und Kritiken*, expressou seu desejo de que ele tivesse sido escrito em latin para evitar que causasse dano entre o povo.[49] Um diálogo anônimo da época mostra-nos o mestre-escola vindo em desespero para o clérigo. Ele permitiu que seu conhecido, o prefeito, o convencesse a ler o livro, e está agora ansioso para livrar-se das dúvidas que despertou nele. Quando ele já está seguramente curado, o reverendo senhor despede-o com a seguinte exortação: "Agora espero que depois desta experiência que tiveste vos refreeis de no futuro ler livros deste tipo, que não são escritos para vós, e dos quais não é necessário que tomeis notícia; e para a refutação dos quais, se necessária fosse, não estais equipado. Podeis estar bem seguro de que qualquer coisa de aproveitável que tais livros possam conter vos alcançará oportunamente pelos canais adequados e da forma correta, e, sendo assim, não tendes necessidade de colocar em risco qualquer porção de vossa paz de espírito."

A obra de Tholuck visa confessamente apenas apresentar um "argumento histórico para a credibilidade das histórias de milagres dos Evangelhos". "Mesmo se admitirmos", diz ele em certo ponto, "a posição científica de que nenhum ato que transcenda as leis da natureza pode ter procedido de Cristo, há ainda espaço para a visão mediadora da atividade operadora de milagres de Cristo. Isto nos leva a pensar em forças misteriosas da natureza como operando na história de Cristo — forças coma aquelas das quais temos conheci-

[48] Para o título, vide início do capítulo. Tholuck nasceu em 1799 em Breslau, e em 1836 tornou-se professor em Halle, onde trabalhou até sua morte em 1877. Com a possível excessão de Neander, ele foi o mais distinto representante da teologia mediadora. Sua piedade era profunda e sua instrução era ampla, mas seu julgamento perdeu-se no esforço de levar sua carga de pietismo seguramente entre os rochedos do racionalismo e os escolhos da ortodoxia.

[49] *Stud. U. Krit.*, 1836, p. 777. Em sua "Carta aberta ao Dr. Ullmann", Strauss examina esta sugestão de forma séria e digna, e mostra que nada seria ganho com tais expedientes. – *Streitschriften*, 3ª parte, p. 129 ss.

mento parcial, como, por exemplo, as tais forças magnéticas que persistem até os dias de hoje, como fantasmas que vagam ainda depois do raiar do dia." Da perspectiva deste racionalismo espúrio ele prossegue questionando Strauss por rejeitar os milagres. "Tivesse este último crítico sido capaz de ocupar-se dos milagres do Evangelho sem preconceito, no espírito da declaração de Agostinho, *'dandum est deo, eum aliquid facere posse quod nos investigare non possumus'*, ele teria — como um homem que além da argúcia do acadêmico possui também um sadio senso comum — chegado a uma conclusão diferente a respeito destas dificuldades. Como o fez, no entanto, ele ocupou-se dos Evangelhos com a convicção de que milagres são impossíveis; e neste pressuposto, era certo antes que o argumento começasse que os evangelistas eram ou enganadores ou enganados."

Neander, em sua Vida de Jesus[50], trata da questão com maior delicadeza de toque, mais no estilo de Schleiermacher. "Os milagres de Cristo", ele explica, "devem ser entendidos como um influenciar da natureza, humana ou material." Ele não dá, no entanto, tanta proeminência quanto Schleiermacher deu à dificuldade envolvida na suposição de uma influência exercida sobre a natureza material. Ele repete as afirmações de Schleiermacher, mas sem a poderosa dialética que nas mãos de Schleiermacher quase obriga à aceitação. Sobre o milagre em Caná ele observa: "Não podemos de fato formar qualquer concepção clara de um efeito causado pela introdução de um princípio criativo superior na ordem natural, já que não temos experiência em que base-

[50] *Das Leben Jesu-Christi.* Hamburg, 1837. Aug. Wilhelm Neander nasceu em 1789 em Göttingen, de pais judeus, sendo seu verdadeiro nome David Mendel. Ele foi batizado em 1806, estudou teologia e, em 1813, foi indicado para uma cátedra em Berlim, onde mostrou uma atividade multi-facetada e exerceu uma influência benéfica. Ele faleceu em 1850. O mais conhecido de seus escritos é a *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel* (História da Propagação e Administração da Igreja Cristã Pelos Apóstolos), Hamburg, 1832-1833, do qual surgiu uma reimpressão até em 1890. Neander era um homem não apenas de profunda piedade, mas também de grande firmeza de caráter.

Strauss, em sua Vida de Jesus de 1864, faz o seguinte julgamento sobre a obra de Neander: "Um livro como o que nestas circunstâncias a Vida de Jesus de Neander está fadado a ser chama por nossa simpatia; o próprio autor reconhece em seu prefácio que ele traz em si muito claramente as marcas do tempo de crise, divisão, dor e desespero em que foi produzido."

ar tal concepção, porém não somos de modo algum compelidos a adotar esta visão tão extrema sobre o que aconteceu; podemos muito bem supor que Cristo por uma influência imediata sobre a água comunicou-lhe uma potência superior que fez com que produzisse os efeitos de um forte vinho." No caso de todos os milagres ele faz questão de encontrar não apenas a explicação, mas o significado simbólico maior. O milagre da figueira — que é *sui generis* — tem apenas este significado simbólico, ver que não é benéfico e criativo, mas destrutivo. "Ele só pode ser visto como uma vívida ilustração de uma predição do julgamento divino, segundo a maneira das ações simbólicas dos profetas do Antigo Testamento."

Com referência à ascensão e à ressurreição ele escreve: "Ainda que não possamos ter uma idéia clara sobre o modo exato como ocorreu a exaltação de Cristo deste mundo — e na verdade há muita coisa obscura sobre a vida terrena de Cristo após Sua ressurreição — porém, em seu lugar, na unidade orgânica da fé cristã, ela é tão certa quanto à ressurreição, que sem ela não pode ser reconhecida em seu verdadeiro significado."

Esta passagem é típica da Vida de Jesus de Neander, que em seu tempo foi saudada como um grande feito, calculado para prover uma refutação esclarecida à crítica de Strauss, e da qual uma sétima edição surgiu ainda em 1872. A real piedade de coração com a qual está imbuída não consegue esconder o fato de que é um mosaico de compromissos insatisfatórios. É o filho do desespero, e tem perplexidade por um padrinho. Não se pode lê-lo sem dor.

Neander pode, no entanto, solicitar com justiça ser julgado, não por esta obra, mas por sua atitude pessoal na controvérsia com Strauss. E aqui ele aparece como um magnânimo e digno representante da ciência teológica. Imediatamente após o surgimento do livro de Strauss, que, como logo se viu, causaria muita ofensa, o governo prussiano pediu a Neander um relatório sobre ele, com vistas a proibir sua circulação, se houvesse motivos para assim fazer. Ele apresentou seu relatório em 15 de novembro de 1835, e, tendo um registro não acurado deste surgido na *Allgemeine Zeitung*, em seguida publicou-o.[51] Neste ele censura a obra como sendo escrita de um ponto de vista puramente racionalista, mas

[51] Para o título, vide o início deste capítulo.

sugere firmemente ao governo que não o suprimisse por um edito. Ele o descreve como "um livro que, deve-se admitir, constitui um perigo para os sagrados interesses da Igreja, mas que segue o método de tentar produzir uma convicção razoável por meio do argumento. Portanto, qualquer outro método de lidar com ele que não fosse pareando argumento com argumento cairia sob a luz desfavorável de uma interferência arbitrária para com a liberdade da ciência".

Ao sustentar que a teologia científica será capaz de derrubar por sua própria força o que quer que mereça ser derrubado na Vida de Jesus de Strauss, Neander está em acordo com o escritor anônimo dos "Aforismos em defesa do Dr. Strauss e sua obra"[52], que se consola com o dito de Goethe:

> Das Tüchtige, auch wenn es falsch ist,
> Wirkt Tag für Tag, von Haus zu Haus;
> Das Tüchtige, wenn's wahrhaftig ist,
> Wirkt über alle Zeiten hinaus.[53]
>
> (O esforço, ainda que o alvo seja falso,
> obra dia a dia, de casa em casa;
> O esforço, quando é verdadeiro,
> Obra por todos os tempos afora.)

"O Dr. Strauss", diz este escritor anônimo, "não representa a visão do autor, e ele por sua parte não pode ousar defender as conclusões do Dr. Strauss. Mas está claro para ele que a obra do Dr. Strauss, considerada como uma produção científica, é mais científica do que as obras opostas a ela em que pelo lado da religião são religiosas. Se não, por que são elas tão apaixonadas, tão apreensivas, tão injustas?"

Esta confiança na pura ciência crítica não era compartilhada pelo Sr. Privat-Docent Daniel Schenkel de Basel, mais tarde professor em Heidelberg. Numa enfadonha obra dedicada a seu professor em Göttingen, Lücke, em "Ciência histórica e a Igreja"[54], ele busca por salva-

---

[52] *Aphorismen zur Apologie des Dr. Strauss und seines Werkes.* Grimma, 1838.

[53] De "*Xame Xenien*, p. 259 da obra de Goethe, ed. Hempel.

[54] *Die Wissenschaft und die Kirche. Zur Verständigung über die Straussische Angelegenheit.* (Uma Contribuição à Compreensão da Questão de Strauss.) Por Daniel Schenkel, Licenciado em teologia e Privat-Docent da Universidade de Basel, com uma carta dedicatória ao Sr. Dr. Lücke, conselheiro do Consistório. Basel, 1839.

ção futura em direção à região intermediária onde fé e ciência se interpenetram, e saúda o novo sobrenaturalismo que se aproxima de um tratamento científico destes assuntos "como um fenômeno esperançoso". Ele rejubila-se com a violenta oposição em Zurique que levou ao cancelamento da indicação de Strauss, vendo-a como exercendo provavelmente uma influência positiva. Uma posição igualmente sobranceira é tomada pelo autor anônimo de "Dr. Strauss e a Igreja de Zurique"[55], para o qual De Wette contribuiu com um prefácio. Ainda que, professando uma grande estima por Strauss, e admitindo que, de um ponto de vista puramente histórico, ele está correto, o autor sente-se obrigado a felicitar os de Zurique por terem-se recusado a admiti-lo para o cargo de professor.

Os puramente racionalistas acharam muito mais difícil ajustar sua atitude à nova solução da questão do milagre do que acharam os teólogos mediadores, seja da velha ou da nova escola. O próprio Strauss tornou-o difícil para eles ao expor sem remorsos os aspectos absurdos e ridículos de seu método, e ao recusar-se a reconhecê-los como aliados na batalha pela verdade, como de fato eram. Paulus estaria justificado em guardar algum rancor contra ele. Mas a grandeza interior daquele homem de exterior duro vem à tona no fato de que ele coloca seus sentimentos pessoais em segundo plano, e quando Strauss torna-se a figura central na batalha pela pureza e liberdade da ciência histórica, ele ignorou seus ataques ao racionalismo e veio em sua defesa. Numa carta notável ao Cantão Independente de Zurique, sobre "Liberdade no Ensino Teológico e na Escolha de Mestres Para as Faculdades"[56], ele incita o conselho e o povo a indicar Strauss devido ao princípio em causa, e para evitar dar qualquer encorajamento ao movimento retrógrado na ciência histórica. É como se ele sentisse que o fim do racionalismo tinha chegado, mas que, na pessoa do inimigo que o derrotou, o puro amor à verdade, que era a única coisa que realmente importava, triunfaria sobre todas as forças de reação.

---

[55] *Dr. Strauss und die Züricher Kirche. Eine Stimme aus Norddeutschland. Mit einer Vorrede von Dr. W.M.L. de Wette.* (Dr.Strauss e a Igreja de Zurique. Uma Voz do Norte da Alemanha. Com uma Introdução do Dr. W.M.L. de Wette.) Basel, 1839.

[56] *Über theologische Lehrfreiheit und Lehrerwahl für Hochschulen.* Zürich, 1839.

Não seria correto, no entanto, dizer que Strauss baniu o racionalismo para fora de campo. Na famosa Vida de Jesus de Ammon[57], na qual o autor toma uma atitude muito respeitosa para com Strauss, há uma vigorosa sobrevivência de um tipo peculiar de racionalismo inspirado por Kant. Para Ammon, um evento miraculoso só pode existir se suas causas naturais tiverem sido descobertas. "A história sacra está sujeita às mesmas leis que todas as outras narrativas da antigüidade." Lücke, ao tratar da ressurreição de Lázaro, lançou a questão de se milagres bíblicos podem ser pensados como históricos, e, ao assim fazer, supôs que colocava seu caráter absoluto numa base mais firme. "Nós", diz Ammon, "damos a resposta oposta da que é esperada; apenas milagres historicamente concebíveis podem ser admitidos." Ele não consegue se livrar da constante confusão de fé e conhecimento encontrada em tantos autores "que nadam num oceano de idéias no qual o real e o ilusório são tão inseparáveis quanto o sal e a água no oceano verdadeiro". Em cada processo natural, explica ele, temos que supor, segundo Kant, uma interpenetração de natural e sobrenatural. Por esta mesma razão o puramente sobrenatural não existe para nossa experiência. "É sem dúvida certo", assim ele o expõe nas linhas da *Crítica da razão pura*, "que cada ato causador que emana de Deus dever ser imediato, universal e eterno, pois é considerado como um efeito de Sua vontade, que é exaltada acima do espaço e do tempo e interpenetra-os a ambos, mas sem aboli-los, deixando-os imperturbados em sua continuidade e sucessão. Para nós homens, portanto, toda ação de Deus é mediada, pois somos completamente cercados pelo tempo e pelo espaço, como o peixe é pelo mar ou o pássaro pelo ar, e fora destas relações somos incapazes de percepção, e portanto de qualquer experiência real. Como seres livres podemos, de fato, pensar em milagre como algo imediatamente divino, mas não podemos percebê-lo como tal, pois isso seria impossí-

[57] Para o título completo vide o início do capítulo. Pode-se também fazer referência à *Forthbildung des Christentums zur Weltreligion* (Desenvolvimento do Cristianismo em uma Religião Mundial) do mesmo autor. Leipzig, 1833-1835. 4 vols. Ammon nasceu em 1766 em Bayreuth; tornou-se professor de teologia em Erlangen em 1790; foi professor em Göttingen de 1794 a 1804, e, depois de ter retornado a Erlangen neste meio tempo, tornou-se em 1813 capelão sênior da corte e "Oberkonsistorialrat" em Dresden, onde faleceu em 1850. Ele foi o mais distinto representante do racionalismo histórico-crítico.

vel sem ver Deus, o que por sábias razões nos é proibido." "De acordo com estes princípios, devemos considerar como nosso dever no que se segue chamar a atenção para o lado natural mesmo dos milagres de Jesus, já que aparte disto nenhum fato pode tornar-se objeto da fé."

É apenas neste sentido inteligível que as curas de Jesus podem ser vistas como "milagres". A força magnética, com a qual brinca a teologia mediadora, deve ser rejeitada. "A cura de males psíquicos pela força da palavra e da fé é a única forma 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".

No caso dos outros milagres, Ammon assume um tipo de ocasionalismo, no sentido de que pode ter aprouvido à Divina Providência "concretizar em fato as promessas confiantemente expressas por Jesus, e desta forma confirmar Sua autoridade pessoal, que era necessária para o estabelecimento de Sua doutrina da salvação divina".

Na maioria dos casos, no entanto, ele se contenta em repetir a explicação racionalista, e retrata um Jesus que faz uso de medicamentos, permite que o próprio endemoninhado corra para cima da vara de porcos, ajuda um leproso, que ele percebe estar sofrendo da forma mais branda da doença, a assegurar o reconhecimento público de que está legalmente limpo, e que cuida pessoalmente de evitar por palavras e atos o sepultamento prematuro de pessoas em estado de transe. A história da alimentação da multidão é baseada em alguma ocasião quando havia "uma abundante demonstração de hospitalidade, uma generosa partilha de provisões, inspirada pela oração de graças de Jesus e pelo exemplo que Ele dá quando os discípulos estavam inclinados a reter seu próprio estoque". A história do milagre de Caná baseia-se num mero mal-entendido, sendo que os que o reportam não sabiam que o vinho que Jesus mandou trazer secretamente era o presente de casamento que ele estava apresentando em nome da família. Como discípulo de Kant, no entanto, Ammon sente-se obrigado a refutar a imputação de que Jesus poderia de alguma forma promover o excesso, e calcula que o presente de vinho que Jesus pretendia dar ao casal pode ser estimado como equivalente a não mais do que 18 garrafas[58],

[58] Ele concorda com Strauss em rejeitar a explicação deste milagre com a analogia de um processo natural acelerado, para o qual apontou Hase, e que foi primeiro suge-

Ele explica o caminhar sobre o mar alegando para Jesus o conhecimento "da arte de pisar a água".

Apenas quando se trata da explicação da ressurreição é que Ammon rompe com o racionalismo. Ele decide que a realidade da morte de Jesus é historicamente provada. Mas ele não se aventura a supor um real retorno à vida, e permanece no ponto de vista de Herder.

Mas o modo como, apesar da visão mais profunda da concepção de milagre que ele deve a Kant, ele constantemente retorna às explicações naturalistas mais singelas, e sua incapacidade de livrar-se da preconcepção de que um fato real, ainda que não miraculoso, deve subjazer a todos os milagre registrados é, por si mesmo, suficiente para provar que estamos lidando com uma mera ressurgência do racionalismo: isto é, com uma teoria insustentável que a refutação de Strauss a Paulus já havia relegado ao passado.

Foi uma tarefa mais fácil para o sobrenaturalismo puro do que para o racionalismo puro acertar-se com Strauss. Para aqueles, Strauss era apenas o inimigo da teologia mediadora — então não havia nada a temer dele, e muito a ganhar. Coerentemente a *Evangelische Kirchenzeitung* de Hengstenberg saudou o livro de Strauss como "um dos mais gratificantes fenômenos no campo da recente literatura teológica", e louva o autor por ter desenvolvido com consistência lógica a aplicação da teoria mitológica que antes estava restrita ao Antigo Testamento e apenas a certas partes da tradição do Evangelho. "Tudo que Strauss fez foi trazer o espírito da época a uma consciência clara de si mesmo e das conseqüências necessárias que fluem de seu caráter essencial. Ele o ensinou a livrar-se de elementos estranhos que ainda estavam presentes, e que marcavam um estágio imperfeito de seu desenvolvimento."

---

rido por Agostinho em *Tract. viii. in Ioann.*: "Que Cristo tenha transformado água em vinho não é nada maravilhoso para aqueles que consideram as obras de Deus. O que foi então feito nas talhas de água, Deus faz anualmente no vinho." [As palavras de Agostinho são: Miraculum quidem Domini nostri Jesu Christi, quo de aqua vinum fecit, non est mirum eis qui noverunt quia Deus fecit (*i.e.* que Ele que o fez foi Deus.) Ipse enim fecit vinum illo die.... In sex hidriis, qui omni anno facit hoc in vitibus.] Mesmo assim a mais fraca explicação naturalista é ainda melhor do que a resignação de Lücke, que se contenta em esperar "até que praza a Deus através do progresso do pensamento cristão trazer a solução deste enigma em seus aspectos naturais e históricos". Lücke, *Johannes-Kommentar*, p. 474 ff.

Ele foi o fator mais influente no necessário processo de separação. Não há ninguém com quem Hengstenberg se sinta mais em acordo do que com o acadêmico de Tübingen. Não tinha ele demonstrado com a maior precisão como os resultados da filosofia hegeliana, pode-se dizer, da filosofia em geral, agiram sobre a fé cristã? "A relação entre especulação e fé tinha agora vindo à luz."

"Duas nações", escreve Hengstenberg em 1836, "lutam no ventre de nossa época, e apenas duas. Elas estarão cada vez mais definidamente opostas uma à outra. A incredulidade lançará fora mais e mais os elementos da fé aos quais ainda se agarra, e a fé lançará fora seus elementos de incredulidade. Isto será de um valor inestimável. Se o espírito da época continuasse a fazer concessões, constantes concessões seriam feitas a ele em resposta." Portanto, o homem que "calma e deliberadamente pôs as mãos sobre o ungido do Senhor, sem intimidar-se pela visão dos milhões que dobraram os joelhos, e ainda dobram os joelhos, perante Sua presença", também de certa forma prestou um serviço.

Strauss por sua parte escapou com alívio da atmosfera abafada do estudo — adorada pela teologia de gabinete — para os ares revigorantes da *Kirchenzeitung* de Hengstenberg. Em sua "Réplica" ele devota a esta umas cinqüenta e quatro páginas. "Devo admitir", diz ele, "que é para mim uma satisfação lidar com a *Evangelische Kirchenzeitung*. Ao tratar com ela sabemos onde estamos e o que devemos esperar. Se o Sr. Hengstenberg condena, ele sabe por que condena, e mesmo aquele contra quem ele lança seu anátema deve admitir que a atitude lhe cabe. Qualquer um que, como o editor da *Evangelische Kirchenzeitung*, tomou sobre si o jugo da doutrina confessional com todas suas implicações, pagou o preço que lhe dá o privilégio de condenar àqueles que diferem de suas opiniões".[59]

A única queixa de Hengstenberg contra Strauss é que ele não foi longe o suficiente. Ele gostaria de empurrar-lhe o papel do Fragmentista de Wolfenbüttel, e considera que se Strauss não chegou a acusar, como este, os apóstolos de engodo deliberado, isto não é de grande importância para o núcleo histórico do cristianismo para mascarar seu ataque.

---

[59] Ernst Wilhelm Hengstenberg nasceu em 1802 em Fröndenberg no "condado" (*Grafschaft*) de Mark, tornou-se professor de teologia em Berlim em 1826, e alí faleceu em 1869. Ele fundou a *Evangelische Kirchenzeitung* em 1827.

Mesmo na teologia católica a obra de Strauss causou grande sensação. A teologia católica em geral não tinha nesta época uma atitude de isolamento absoluto em relação à academia protestante; ela adotou diversas idéias racionalistas desta. E foi especialmente influenciada por Schleiermacher. Assim, os estudiosos católicos estavam quase prontos a ver Strauss como um inimigo comum, contra o qual seria possível aliar-se com os protestantes. Em 1837 Joseph Mack, um dos professores da faculdade católica de Tübingen, publicou seu "Relatório sobre o Estudo Crítico da Vida de Jesus do Dr. Strauss".[60] Em 1839 surgiu "A Vida de Jesus do Dr. Strauss, Considerada Pelo Ponto de Vista Católico"[61], pelo Dr. Maurus Hagel, professor de teologia no Lyceum de Dillingen; em 1840 o amante das hipóteses e árduo lutador, Johann Leonhard Hug[62], apresentou seu relatório sobre a obra.[63]

Mesmo o catolicismo francês deu alguma atenção à obra de Strauss. Isto marca uma época — a introdução do conhecimento da teologia crítica alemã no mundo intelectual das nações latinas. Na *Revue des deux mondes*, de dezembro de 1838, Edgar Quinet dá um relato claro e acurado da influência da filosofia hegeliana sobre as idéias religiosas da Alemanha culta.[64] Numa eloqüente peroração ele revela o

---

[60] *Bericht über des Herrn Dr. Strauss' historische Bearbeitung des Lebens Jesu.*

[61] *Dr.Strauss' Leben-Jesu aus dem Standpunkt des Catholicismus betrachtet.*

[62] Johann Leonhard Hug nasceu em 1765 em Constance, e desde 1791 foi professor de teologia do Novo Testamento em Freiburg, onde veio a falecer em 1846. Ele tinha um amplo conhecimento de seu próprio departamento da teologia, e sua Introdução aos Escritos do Novo Testamento renderam-lhe alguma reputação também entre os teólogos protestantes.

[63] Entre as "Vida de Jesus" católicas, para as quais os autores encontraram seu incentivo no desejo de opor-se a Strauss, o primeiro lugar pertence à de Kuhn de Tübingen. Infelizmente apenas o primeiro volume foi publicado (1838, 488 pp.). Há aqui uma tentativa séria e culta de lutar com os problemas levantados por Strauss. De menor importância é a obra de mesmo título em sete volumes, do padre e professor de história em Munique, Nepomuk Sepp (1843 - 1846; 2.ed. 1853-1862).

[64] *Über das Leben-Jesu von Doctor Strauss.* De Edgar Quinet. Traduzido do francês por Georg Kleine. Publicado por J. Erdmann e C. C. Müller, 1839. Em 1840 o livro de Strauss foi traduzido para o francês por M.Littré. Ele não conseguiu, no entanto, exercer qualquer influência sobre a teologia ou a literatura francesas. Strauss é um daqueles pensadores alemães que permanecem sempre estranhos e ininteligíveis para a mente francesa. Poderia Renan ter escrito sua Vida de Jesus como fêz se tivesse um entendimento ainda que parcial de Strauss?

perigo que ameaçava a Igreja da nação de Strauss e Hegel. Seus conterrâneos tinham que pensar que ele podia ser exorcizado por alguma fórmula engenhosa; um grande esforço do espírito católico seria necessário para opor-se a ele com sucesso. "Uma nova invasão bárbara estava sendo armada contra a sagrada Roma. Os bárbaros avançavam de todos os lados do horizonte, trazendo consigo seus deuses estranhos e preparando-se para sitiar a cidade sagrada. Assim como antigamente Leão saiu para encontrar Átila, assim também agora o papado devia vestir sua púrpura e sair, enquanto houvesse tempo, para afastar com um gesto de autoridade as hordas devastadoras para o deserto moral que era seu lugar de origem."

Quinet podia ter feito ainda melhor se tivesse aconselhado 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.[65] O quão plenamente esta refutava Strauss pode ser visto pelo fragmento publicado em 1834, "O amargo Sofrimento de Nosso Senhor Jesus Cristo", onde até mesmo a idade de Jesus no dia de sua morte é dada com exatidão. Naquela quinta-feira 13 do mês de Nisan, era de exatamente trinta e três anos e dezoito semanas menos um dia. O "peregrino" Clement Brentano certamente teria consentido, se lhe perguntassem, em permitir que seus cadernos de notas fossem usados

[65] Anna Katharina Emmerich nasceu em 1774 em Flamske perto de Coesfeld. Seus pais eram camponeses. Em 1803 ela tomou residência junto às freiras agostinianas no convento de Agnetenberg em Dülmen. Após a dissolução do convento ela viveu num quarto simples em Dülmen. Os "stigmata" apareceram em 1812. Ela faleceu em 9 de fevereiro de 1824. Brentano esteve por perto desde 1819. *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi* (O Amargo Sofrimento de Nosso Senhor Jesus Cristo) foi editado pelo próprio Brentano em 1834. A *Vida de Jesus* foi publicada com base em notas deixadas por ele - ele morreu em 1842 - em três volumes, 1858-1860, em Regensburg, sob a sanção do bispo de Limberg.

Primeiro volume. - Da morte de São José até o fim do primeiro ano após o batismo de Jesus no Jordão. Comunicado entre 1º de maio de 1821 e 1º de outubro de 1822.

Segundo volume. - Do início do segundo ano após o batismo no Jordão até o fim da segunda Páscoa em Jerusalém. Comunicado entre 1º de outubro de 1822 e 30 de abril de 1823.

Terceiro volume. - Do fim da segunda Páscoa em Jerusalém até a missão do Espírito Santo. Comunicado entre 21 de outubro de 1823 e 8 de janeiro de 1824, e de 29 de julho de 1820 a maio de 1821.

Ambas as obras foram várias vezes re-editadas, o "Amargo Sofrimento" até 1894.

na causa santa, e em dar ao mundo a Vida de Jesus conforme foi revelada a ele por esta visionária desde o fim de julho de 1820 dia a dia por três anos, em vez de permitir que este tesouro permanecesse escondido por mais de vinte anos. Ele mesmo atribuiu a estas visões o mais estrito caráter histórico, e insistiu em considerá-las não meras reflexões sobre o que aconteceu, mas um reflexo imediato dos próprios fatos, de forma que o quadro da vida de Jesus é apresentado nelas como num espelho. Hug, podemos mencionar, em suas aulas chamou a atenção para a exata concordância da topografia da história da paixão nas visões de Katharina com a descrição da localidade em Josefo. Se ele tivesse conhecido toda sua Vida de Jesus ele sem dúvida expressaria sua admiração pelo modo como ela harmoniza João e os sinópticos; e com justiça, pois a harmonia é realmente engenhosa e cuidadosamente planejada.

Além destes méritos, a Vida de Jesus, escrita, devemos observar, antes da de Strauss, contém uma riqueza de informações interessantes. João primeiramente batizava em Aenon, mas depois foi instado a mudar-se para Jericó. Os batismos eram realizados em "fontes batismais".

Pedro possuía três barcos, um dos quais adaptado especialmente para o uso de Jesus, e levava uma tripulação de dez homens. A popa e a prôa eram espaços cobertos onde todo tipo de equipamento podia ser guardado, e onde eles também podiam lavar os pés; ao longo das laterais do barco havia recipientes para os peixes.

Quando Judas Iscariotes tornou-se discípulo de Jesus ele tinha vinte e cinco anos. Tinha cabelos pretos e uma barba ruiva, mas não era exatamente feio. Ele tinha um passado tempestuoso. Sua mãe tinha sido uma dançarina, e Judas tinha nascido fora dos laços do matrimônio, sendo seu pai um tribuno militar em Damasco. Quando pequeno foi abandonado, mas foi salvo, e mais tarde foi adotado por seu tio, um curtidor em Iscariot. Na época em que se juntou à companhia dos discípulos de Jesus ele tinha dissipado todas suas posses. Os discípulos a princípio gostaram dele devido a sua prontidão em fazer-se útil; ele até limpava os sapatos.

O peixe com o *stater* na boca era tão grande que forneceu uma refeição completa para a companhia inteira.

Um trabalho ao qual Jesus devotava especial atenção — ainda que não seja mencionado nos Evangelhos — era a reconciliação de ca-

sais infelizes. Outro assunto que não é mencionado nos Evangelhos é a viagem de Jesus a Chipre, que Ele realizou após uma refeição de despedida com Seus discípulos na casa da mulher cananita. A viagem aconteceu durante a guerra entre Herodes e Aretas enquanto os discípulos faziam sua viagem missionária pela Palestina. Como eles não podiam dar um testemunho ocular dela permaneceram em silêncio; nem fizeram qualquer menção à Festividade para a qual o procônsul em Salamis convidou o Salvador. A respeito de outra viagem, também, que Jesus fez à terra dos homens sábios do oriente, o oráculo do "peregrino" tem a vantagem de saber mais do que os evangelistas.

Apesar destes caracteres adicionais, uma certa monotonia é causada pelo fato de a visionária, para preencher o enredo dos dias nos três anos, faz os personagens que conhecemos da história dos Evangelhos encontrarem o Salvador em diversas ocasiões anteriores ao encontro narrado nos Evangelhos. Aqui o caráter artificial da composição aparece muito claramente, ainda que, em geral, uma imaginação vivaz consiga esconder isto. E no entanto estes enfeites e invenções têm algo até atrativo em si; não se pode tomar este livro sem uma certa reverência, quando pensamos em meio a que dores estas revelações foram recebidas. Se Brentano tivesse publicado suas notas na época do alvoroço causado pela Vida de Jesus de Strauss, a obra poderia ter feito um tremendo sucesso. Como foi, quando os dois primeiros volumes surgiram no final dos anos cinqüenta, foram vendidos em um ano três mil e poucos centos de cópias, sem contar a edição francesa que apareceu contemporaneamente.

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 buscar um novo caminho para si mesma. 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. A separação que Hengstenberg tinha saudado com tanta alegria estava realmente consumada; mas de tal forma que 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.

Isto não significa que o problema do milagre estivesse resolvido. Do ponto de vista histórico é realmente impossível resolvê-lo, já que não somos capazes de reconstruir o processo pelo qual uma série de histórias de milagres surgiram, ou uma série de ocorrências históricas foram transformadas em histórias de milagres, e estas narrativas devem ser simplesmente deixadas com um ponto de interrogação afixado. O que se ganhou é apenas que a exclusão do milagre de nossa visão de história foi universalmente reconhecida como um princípio da crítica, de forma que o milagre já não preocupa o historiador, seja positiva ou negativamente. Teólogos científicos da atualidade que desejem mostrar sua "sensibilidade", pedem apenas que não mais do que dois ou três pequenos milagres lhes sejam deixados — nas histórias da infância, talvez, ou nas narrativas da ressurreição. E estes milagres são, além disso, tão científicos que não têm sequer alguma relação com aqueles no texto, mas são meramente brinquedos miseráveis e sem espírito da crítica, picados pelo racionalismo, insignificantes demais para causar qualquer dano à ciência histórica, especialmente porque seus proprietários pagam honestamente a taxa sobre eles pelo modo como falam, escrevem ou silenciam sobre Strauss.

Mas mesmo isso é melhor do que o modo enganoso como alguns escritores do presente procedem ao discutir as narrativas da ressurreição "como historiadores puros" sem revelar por uma simples palavra se eles pessoalmente acreditam em sua possibilidade ou não. Mas a razão pela qual a moderna teologia pode permitir-se estas liberdades é que o alicerce lançado por Strauss é inabalável.

Comparado com o problema do milagre, a questão sobre a explicação mítica da história toma um lugar muito subalterno na controvérsia. Poucos compreenderam qual era a intenção de Strauss; a impressão geral era de que ele tinha dissolvido toda a vida de Jesus em mito.

Surgiram, de fato, três sátiras ridicularizando seu método. Uma mostrava como, para a ciência histórica do futuro, a vida de Lutero se

tornaria também um mero mito[66], a segunda tratava a vida de Napoleão da mesma maneira[67]; na terceira, o próprio Strauss torna-se um mito.[68]

M. Eugène Mussard, "candidato ao santo ministério", assumiu a tarefa de acalmar as mentes da principal faculdade de Genebra com sua tese, *Du système mythique appliqué à l'histoire de la vie de Jésus,* 1838, que traz o engenhoso lema οὐ σεσοφισμένοις μύθοις (não...seguindo fábulas engenhosamente inventadas, 2 Pedro 1.16). Ele certamente não exagerou as dificuldades de sua tarefa, mas complacentemente seguiu uma "Exposição da Teoria Mítica", com uma "Refutação da Teoria Mítica Como Aplicada à Vida de Jesus."

O único autor que realmente encarou o problema da forma como ele foi levantado por Strauss foi Wilke em sua obra "Tradição e Mito".[69] Ele reconhece que Strauss deu um impulso inestimável para a superação do racionalismo e do sobrenaturalismo e para a rejeição da abortiva teologia mediadora. "Uma crítica mais aguda apenas estabelecerá a verdade do Evangelho, colocando o que é sustentável numa base mais firme, filtrando o que é insustentável, e mostrando em toda sua nudez a teologia falsificada do novo evangelicalismo que é a extrema falta de compreensão e sinceridade." Novamente, "a aprovação que Strauss recebeu, e o alvoroço que ele causou, mostram suficientemente a vantagem que a especulação racionalista tem sobre a infantilidade senil da teologia representada pelos novos evangélicos". É chegado o tempo para um misticismo racional, que deve preservar intocada a honestidade do velho racionalismo, sem fazer concessões aos sobrenaturalismo, mas, por outro lado, superando o "racionalismo truculento da crítica kantiana" por meio de uma concepção religiosa na qual há mais calor e mais sentimento de piedade.

---

[66] *Auszüge aus der Schrift "Das Leben Luthers kritisch bearbeitet".* (Trechos da obra "Um Estudo Crítico da Vida de Lutero.") Pelo Dr. Casuar (grande ave da Oceania; Strauss = Avestruz). México, 2836, Editado por Julius Ferdinand Wurm.

[67] *Das Leben Napoleons kritisch geprüft.* (Um Exame Crítico da vida de Napoleão.) Do inglês, com algumas aplicações pertinentes à Vida de Jesus de Strauss, 1836. [O original inglês citado parece ser de Whateley *Historic Doubts relative to Napoleon Bonaparte,* publicado em 1819, e dirigido primariamente contra o *Essay on Miracles,* de Hume.]

[68] *La Vie de Strauss. Écrite en l'an 2839.* Paris, 1839.

[69] Ch. G. Wilke, *Tradition und Mythe.* Uma contribuição à crítica histórica dos Evangelhos em geral, e em particular para a aprecidação do tratamento do mito e idealismo na "Vida de Jesus" de Strauss. Leipzig, 1837.

Este misticismo racional faz uma reprimenda contra o "idealismo mítico" de Strauss porque nele a filosofia comete uma violência contra a história, e o Cristo histórico mantém sua importância apenas como um mero ideal. Um novo exame das fontes é necessário para decidir sobre a extensão do elemento mítico.

O Evangelho de Mateus não pode, concorda Wilke, ter sido a obra de uma testemunha ocular. "O principal argumento contra sua autenticidade é a ausência das marcas características de uma testemunha ocular, que devem necessariamente estar presentes num Evangelho realmente composto por um discípulo do Senhor, e que não estão presentes aqui. A narrativa não tem precisão, é fragmentária e legendária, a tradição se manifesta em sua forma em toda parte." Há discrepâncias nas lendas do primeiro e do segundo capítulos, assim como em toda parte, p. ex. as histórias do batismo, a tentação e a transfiguração. Em outros casos, onde há uma base em fatos históricos, há um enxerto de material legendário, como nas narrativas da morte e da ressurreição de Jesus.

No Evangelho de Marcos, Wilke reconhece a vivacidade pictórica de muitas das descrições, e conjetura que de uma forma ou de outra ele remonta à tradição de Pedro. O autor do Quarto Evangelho não é uma testemunha ocular; o κατά (de acordo com) indica apenas a origem da tradição; o autor a recebeu, direta ou indiretamente, do apóstolo, mas deu-lhe a forma dialética gnosticizante da teologia alexandrina.

Contrário à *Diegesentheorie*[70] Wilke defende a independência e originalidade dos Evangelhos individuais. "Nenhum dos evangelistas conhecia os escritos de qualquer dos outros, cada um produziu uma obra independente traçada de uma fonte separada."

Nos comentários sobre pontos detalhados desta obra de Wilke há evidência de uma notável percepção dos dados críticos; já percebemos indícios do "matemático" do problema sinóptico, que, dois anos mais tarde, trabalharia convincentemente o argumento literário pela prioridade de Marcos. Mas, o historiador é bastante subordinado ao crítico literário, e, depois de tudo, Wilke não toma uma posição claramente definida a respeito do problema principal de Strauss, como fica evidente por ele procurar manter, por razões mais ou menos plausíveis, toda uma série de milagres, entre eles o milagre de Caná e a ressurreição.

[70] Vide nota 42.

Para a maioria dos pensadores daquele período, no entanto, a questão "mito ou história" perdia em interesse para a questão filosófica da relação entre o Jesus histórico e o Cristo ideal. Este era o segundo problema levantado por Strauss. Alguns pensaram em refutá-lo mostrando que sua exposição da relação do Jesus da história com o Cristo ideal não era justificada nem mesmo do ponto de vista da filosofia hegeliana, argumentando que o edifício que ele tinha erguido não estava em harmonia com o plano básico do sistema especulativo hegeliano. Ele portanto sentiu que era necessário, em sua resposta à resenha nos *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, esclarecer "a relação geral entre a filosofia hegeliana e a crítica teológica"[71], e expressar de forma mais precisa as idéias sobre cristologia especulativa e histórica que tinha sugerido no final do segundo volume de sua "Vida de Jesus".

Ele admite que a filosofia de Hegel é ambígua sobre este assunto, já que não está claro "se o fato evangélico como tal, não isolado, mas junto com toda a série de manifestações da idéia (Deus-humanidade) na história do mundo, é a verdade; ou se a corporificação da idéia naquele simples fato é apenas uma fórmula usada pela consciência para formar seu conceito." A "direita" hegeliana, diz ele, representada por Marheineke e Göschel, enfatiza o lado positivo da filosofia religiosa do mestre, implicando que em Jesus a idéia da Deus-humanidade foi perfeitamente realizada e, em certo sentido, percebida de forma inteligível. "Se estes homens", explica Strauss, "apelam para Hegel e declaram que ele não teria reconhecido meu livro como uma expressão de sua intenção, eles nada dizem que não esteja em acordo com minhas próprias convicções. Hegel não era pessoalmente amigo da crítica histórica. Desagradava-lhe, como desagradava a Goethe, ver as figuras históricas da antigüidade, sobre as quais seus pensamentos estavam acostumados a pensar com carinho, assaltadas por dúvidas críticas. Ainda que em alguns casos fossem bancos de névoa que eles tomavam por pináculos de rocha, eles não queriam que isso lhes fosse apontado e

---

[71] *Streitschriften*. Drittes Heft, pp. 55-126: *Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik:* i. *Allgemeines Verhältnis der Hegel'schen Philosophie zur theologischen Kritik:* ii. *Hegels Ansicht über den historischen Wert der evangelischen Geschichte* (A Visão de Hegel Sobre o Valor Histórico da História do Evangelho); iii. *Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie* (Várias tendências dentro da Escola Hegeliana a respeito da cristologia). 1837.

lhes chamasse a atenção, nem ser perturbados na ilusão de que eles estavam conscientes de receber uma influência elevada."

Mas mesmo disposto a admitir que acrescentou ao edifício da filosofia religiosa 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 este ponto pode tranqüilamente ser deixada para a crítica histórica."

Strauss lembra-nos que, mesmo segundo Hegel, a crença em Jesus como 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. O próprio mestre reconheceu a existência de elementos míticos na Vida de Jesus; a respeito do milagre ele expressou a opinião de que o verdadeiro milagre era "Espírito". Os conceitos de ressurreição e ascensão como fatos externos e sensíveis não eram reconhecidos por ele como verdadeiros.

A autoridade de Hegel pode, sem dúvida, ser justamente invocada por aqueles que crêem, não apenas na encarnação de Deus num sentido geral, "mas também que esta manifestação de Deus na carne teve lugar neste homem (Jesus) neste tempo e lugar definidos."... "Ao fazer a afirmação", conclui Strauss, "de que a verdade da narrativa do Evangelho não pode ser provada, no todo ou em parte, por considerações filosóficas, mas que a tarefa de buscar esta verdade deve ser deixada para a crítica histórica, eu gostaria de ser associado com a 'ala esquerda' da escola hegeliana, não fosse o fato de que os hegelianos preferem excluir-me completamente de seus domínios, e lançar-me nos braços de outros sistemas de pensamento — apenas, deve-se admitir, para ter-me lançado de volta para eles como uma bola."

A respeito do terceiro problema que Strauss ofereceu para discussão, a relação entre os Sinópticos e João, praticamente não houve resposta. O único de seus críticos que compreendeu o que estava em

questão foi Hengstenberg. Apenas ele percebeu o significado do fato de que a teologia crítica, tendo admitido elementos míticos primeiro no Antigo Testamento, e depois no início e final da história dos Evangelhos, e tendo, em conseqüência desta última admissão, sido obrigada a abandonar os três primeiros Evangelhos, retendo apenas o Quarto, estava agora sendo sitiada por Strauss em sua última fortaleza. "Eles recuaram", diz a *Evangelische Kirchenzeitung*, "para o Evangelho de João como para uma fortaleza, e gabavam-se de que ali estavam seguros, ainda que não pudessem suprimir uma secreta consciência de que apenas a mantinham por concessão do inimigo; agora o inimigo estava à frente; ele está usando as mesmas armas com as quais tinha sido vitorioso anteriormente; o Evangelho de João está em situação tão desesperada quanto estiveram os Sinópticos. Era chegado o tempo de tomar uma decisão audaciosa, uma escolha decisiva; deveriam entregar tudo, ou teriam que re-ocupar com sucesso as posições avançadas que antes tinham abandonado sucessivamente." Seria impossível dar um quadro mais acurado da posição desesperada em que Hase e Schleiermacher tinham deixado a teologia mediadora com seu engenhoso expediente de entregar os Sinópticos em favor do Evangelho de João. Antes que qualquer perigo os ameaçasse, eles abandonaram os postos avançados e recolheram-se à cidadela, esquecendo-se do fato de que com isto expunham-se ao perigo de ter suas próprias armas apontadas para eles das posições que tinham abandonado, e sendo obrigados a se entregarem sem lançar um ataque à posição da qual se jactavam como inexpugnável. É impossível enfatizar demasiadamente o fato de que não foi Strauss mas Hase e Schleiermacher, que deixaram a teologia mediadora nesta posição desesperada os na qual a queda do Quarto Evangelho trazia consigo a rendição da tradição histórica como um todo.

Mas não existe posição tão desesperada que a teologia não possa encontrar uma saída. Os teólogos mediadores simplesmente ignoraram o problema que Strauss havia levantado. Como estavam acostumados a fazer antes, assim continuaram a fazer depois, tomando o Evangelho de João como moldura autêntica, e ajustando nele as seções da narrativa sinóptica nos espaços que melhor se adequassem. A diferença entre a representação sinóptica e joanina do método de ensino de Jesus, diz Neander, é apenas aparentemente irreconciliável, e toma como suporte para esta afirmação toda a reserva de velhos e desgastados expedientes e artifícios, entre outros o argumento de que a cristo-

logia paulina só pode ser explicada como uma combinação das visões sinóptica e joanina. Outros autores que pertencem à mesma escola apologética, como Tholuck, Ebrard[72], Wieseler[73], Lange[74], e Ewald[75], mantém o mesmo ponto de vista, com a diferença de que sua defesa é normalmente muito menos elaborada.

O único autor que de fato, em certa medida, entra nas dificuldades é Ammon. Ele, de fato, está plenamente consciente da diferença, e acha que não podemos contentar-nos meramente reconhecendo-a, mas devemos encontrar uma solução, ainda que forçada, "subordinando os dados cronologicamente indefinidos dos Sinópticos, dos quais, na verdade, apenas um foi, ou poderia ter sido, testemunha ocular, à narrativa ordenada de João". O Quarto evangelista faz apena uma breve referência ao período galileu porque estava de acordo com seu plano dar mais importância aos discursos de Jesus no Templo e Seus diálogos com os escribas do que às parábolas e ensinamentos para o povo. A

---

[72] *Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte.* (Crítica científica da história evangélica.) August Ebrard. Frankfurt, 1842; 3ª ed., 1868.
Johannes Heinrich Aug. Ebrard nasceu em 1818 em Erlangen, foi inicialmente professor de teologia reformada em Zurique e Erlangen, depois (1853) foi para Speyer como "Konsistorialrat" (conselheiro do consistório), mas não conseguiu lidar com a oposição liberal de lá, e retornou em 1861 a Erlangen, onde faleceu em 1888.

Um exemplo característico do modo de Ebrard tratar um assunto é seu método de encontrar a objetação de que um peixe com uma moeda na boca não poderia ter engolido o anzol. "O peixe poderia muito bem", explica ele, "ter regurgitado a moeda de seu ventre no momento em que Pedro abriu sua boca". Sobre isto Strauss comenta: "O inventor deste argumento lança-o a nossa frente como se dissesse, 'Sei muito bem que é ruim, mas é bom o suficiente para você, pelo menos enquanto a Igreja tiver víveres para distribuir e nós Konsistorialrats tivermos que examinar os candidatos à teologia.'" Strauss, portanto, caracteriza a Vida de Jesus de Ebrard como "Ortodoxia restaurada com base na impudência." O caráter mesquinho desta obra causou má impressão mesmo nos meios conservadores.

[73] *Chronologische Synopse der vier Evangelien.* (Sinópse Cronológica dos Quatro Evangelhos.) Por Karl Georg Wieseler. Hamburg, 1843. Wieseler nasceu em 1813 em Altencelle (Hanover), e foi sucessivamente professor em Göttingen, Kiel e Greifswald. Ele faleceu em 1883.

[74] Johann Peter Lange, pastor em Duisburg, depois professor em Zurique em lugar de Strauss. *Das Leben Jesu.* 5 vols., 1844-1847.

[75] Georg Heinrich August Ewald, *Geschichte des Volkes Israel.* (História do Povo de Israel.) 7 vols. Göttingen, 1843-1859; 3ª ed., 1864-1870. 5º vol., *Geschichte Christus' und seiner Zeit.* (História de Cristo Seu Tempo.) 1855; 2ª ed., 1857.

purificação do Templo situa-se no início do ministério de Jesus; Jesus inicia sua obra messiânica em Jerusalém com a intenção de dar um fim ao indecoroso comércio no pátio do Templo. A questão sobre a relativa autenticidade dos relatos é decididamente resolvida pela comparação entre as duas narrativas da entrada triunfal, pois é bem evidente que "Mateus, a autoridade maior entre os Sinópticos, adapta sua narrativa a esta especial visão messiânica judaica". Segundo a visão racionalista de Ammon, a obra de Jesus consistiu precisamente na transformação da idéia judaico-messiânica na concepção de um "Salvador do mundo". Nisto está a explicação para o destino de Jesus: "A massa do povo judeu não estava preparada para receber um Cristo tão espiritual como era Jesus, pois não estavam maduros para tão elevada visão da religião."

Ammon aqui se utiliza de sua filosofia kantiana. Ela serve especialmente para explicar-lhe a consciência da pré-existência reconhecida para o Jesus da narrativa joanina como sendo algo puramente humano. Nós também, explica ele, podemos "pelo espírito" alegar uma existência ideal anterior à criação espacial sem ceder a qualquer ilusão, e sem, por outro lado, pensar numa existência real. Desta maneira, Jesus é, para Si mesmo, uma idéia bíblica, com a qual Ele se identificou. "Quanto mais pura e profunda é a auto-consciência de um homem, mais aguçada pode ser sua consciência de Deus, até que o tempo desaparece para ele, e sua participação na natureza divina preenche toda sua alma."

Ewald nasceu em 1803 em Göttingen, onde em 1827 foi indicado como professor de línguas orientais. Tendo protestado contra a rejeição da lei fundamental da constituição de Hanover, ele foi removido de seu cargo e foi para Tübingen, primeiro como professor de filologia; em 1841 foi transferido para a faculdade de teologia. Em 1848 retornou para Göttingen. Quando em 1866 ele recusou-se a jurar fidelidade ao rei da Prússia, foi aposentado compulsoriamente, e em conseqüência de expressão imprudente de opinião, foi também privado do direito ao ensino. A cidade de Hanover elegeu-o como seu representante nos parlamentos norte-alemão e alemão, onde ficou entre a oposição (guelfos), e em meio ao partido centrista. Ele faleceu em 1875 em Göttingen. Suas contribuições aos estudos do Novo Testamento foram muito inferiores a suas pesquisas orientais e do Antigo Testamento. Sua Vida de Jesus, em particular, não tem valor, apesar do conhecimento do Antigo Testamento e de assuntos orientais com que estava provido. Ele dá grande importância em marcar o genitivo de "Christus" não como "Christi", mas, segundo a inflexão alemã, "Christus".

Mas o apoio de Ammon à autenticidade do Evangelho de João não é, mesmo de um ponto de vista puramente literário, tão irrestrito como no caso de outros oponentes de Strauss. Em segundo plano permanece a hipótese de que nosso Evangelho é apenas uma re-elaboração do autêntico João, uma sugestão sobre a qual Ammon pode reclamar prioridade, visto que ele a fez já em 1811[76], nove anos antes do surgimento da *Probabilia* de Bretschneider. Se não fosse pelo modo engenhoso como ele manobra o material sinóptico para dentro do plano joanino, poderíamos agrupá-lo com Alexander Schweitzer e Weisse que, de modo semelhante, tentam ir de encontro às objeções de Strauss por uma elaborada teoria da edição.[77]

O primeiro estágio da discussão sobre a relação de João com os Sinópticos passou sem resultado. A teologia mediadora continuou a manter suas posições imperturbadas — e, o mais estranho, o próprio Strauss estava ansioso por uma suspensão das hostilidades.

É como se a história assumisse o trabalho de contrapor a autenticidade das grandes descobertas críticas deixando que os próprios descobridores tentassem cancelá-las. Assim como Kant desfigura seu idealismo crítico ao fazer adições inconsistentes para refutar um revisor que o havia colocado na mesma categoria de Berkeley, assim Strauss insere adições e retratações na terceira edição de sua Vida de Jesus em deferência às obras não críticas de Tholuck e Neander! Wilke, o único de seus críticos de quem ele poderia ter aprendido algo, ele ignora. "Da altiva posição do conhecimento multi-facetado de Tholuck eu tenho algumas vezes, apesar de uma leve tendência à vertigem, conseguido um melhor ponto de observação do qual olhar para um assunto ou outro", é a admissão que ele faz no prefácio desta malfadada edição.

---

[76] Ammon, *Jonannem evangelii auctorem ab editore huius libri fuisse diversum,* Erlangen, 1811.

[77] Nenhum valor pode ser atribuido à Vida de Jesus de Werner Hahn, Berlim, 1844, 196 pp. A "apresentação didática da história" que o autor oferece não é projetada para alcançar as exigências da crítica histórica. Ele não encontra nos Evangelhos nenhuma história pura, mas, acima de tudo, a indicação do princípio do amor. Ele lança aos ventos toda tentativa de traçar um retrato de Jesus como simples historiador, estando preocupado apenas com sua verdade interior e "idealiza artística e cientificamente" o verdadeiro curso da vida exterior de Jesus. "Nunca é propósito de uma história", explica ele, "relatar apenas a verdade nua. Pertence a uma mera crônica sem plano e sem objetivo relatar tudo o que aconteceu de tal forma que suas palavras são uma mera reflexão sobrevivente ao curso exterior dos eventos."

Não teria causado dano, na verdade, se ele tivesse se limitado a afirmar mais exatamente aqui e ali a extensão do elemento mítico, se tivesse aumentado o número de possíveis curas, se tivesse se inclinado menos para o lado negativo ao examinar as alegações de fatos registrados como sendo históricos, e se tivesse sido um pouco mais circunspecto em apontar os fatores que produziram os mitos; o mais sério era que agora ele começava a hesitar em sua negação do caráter histórico do Quarto Evangelho — o próprio fundamento de sua visão crítica.

Um estudo renovado dele, auxiliado pelo comentário de De Wette e a Vida de Jesus de Neander, fizeram-no "duvidar sobre as dúvidas acerca da autenticidade e credibilidade deste Evangelho". "Não que eu esteja convencido de sua autenticidade", ele admite, "mas eu não estou mais convencido de que ele não seja genuino."

Ele sente-se obrigado, portanto, a declarar tudo o que possa ser a seu favor, e a deixar em aberto uma quantidade de possibilidades que antes ele não tinha reconhecido. A adesão dos primeiros discípulos pode, pensa ele agora, ter acontecido essencialmente da forma como é relatado no Quarto Evangelho; ao transferir a purificação do Templo para o primeiro período do ministério de Jesus, João pode estar correto e oposto à tradição sinóptica "que não tem evidência decisiva a seu favor"; sobre a questão de se Jesus esteve apenas uma vez, ou diversas vezes, em Jerusalém, sua opinião agora é que "sobre este ponto a superior circunstancialidade do Quarto Evangelho não pode ser contestada."

Quanto à proeminência admitida à escatologia também tudo é atenuado e reduzido. Por toda parte compromissos covardes! Mas o que levou Strauss a por os pés neste caminho íngreme foi a percepção essencialmente justa de que os Sinópticos não lhe davam um plano ordenado para contrapor ao do Quarto Evangelho; conseqüentemente ele sentiu-se obrigado a fazer algumas concessões a sua força neste aspecto.

No entanto, ele reconheceu quase imediatamente que o resultado era uma mera colcha de retalhos. Já no verão de 1839 ele queixava-se numa conversa com Hase que ele tinha sido ensurdecido pelo clamor de seus oponentes, e havia concedido demasiado a eles.[78] Na quarta edição ele retratou-se de todas suas concessões. "A Babel de vozes de

[78] Hase, *Geschichte Jesu*, 1876, p. 128.

oponentes, críticos e apoiadores", diz ele em seu prefácio, "aos quais senti-me obrigado a ouvir, confundiu-me em relação à idéia de minha obra; em minha diligente comparação de variadas opiniões eu perdi a vista para a coisa em si. Desta forma eu fui levado a fazer alterações que, quando vim a considerar o assunto calmamente, me surpreenderam; e ao fazê-las era óbvio que eu havia feito uma injustiça a mim mesmo. Em todas estas passagens o texto anterior foi restaurado, e meu trabalho consistiu, pode-se dizer, em remover de minha boa espada os chanfros que não foram tanto infligidos nela pelo inimigo, mas, antes, causados por mim mesmo."

A vacilação de Strauss não foi, portanto, sequer uma vantagem indireta para ele. Em vez de tentar encontrar uma conexão proposital nos Evangelhos Sinópticos por meio da qual ele pudesse testar o plano do Quarto Evangelho, ele simplesmente restaura sua forma anterior inalterada, mostrando com isso que no ponto decisivo ela foi incapaz de desenvolvimento. No mesmo ano em que ele preparava sua edição melhorada, Weisse, em sua *Evangelische Geschichte*, lançou a hipótese de que Marcos seria o documento-base, e com isto levou a crítica além do "ponto morto" que Strauss nunca foi capaz de ultrapassar. Sobre Strauss, no entanto, a nova sugestão não causou impressão. Ele menciona, é verdade, o livro de Weisse no prefácio de sua terceira edição, e descreve-o como "em muitos aspectos uma obra bastante satisfatória". ElA surgiu tarde demais para que pudesse fazer uso delA em seu primeiro volume; mas ele não A usou também em seu segundo volume. Ele tinha, de fato, uma clara antipatia pela hipótese Marcos.

Foi uma pena que nesta controvérsia as sugestões altamente importantes sobre vários problemas históricos feitas incidentalmente no curso da obra de Strauss nunca foram realmente discutidas. O impulso em direção ao progresso que poderia ter sido dado por seu tratamento da relação de Jesus com a lei, da questão sobre Seu particularismo, da concepção escatológica, o Filho do Homem, e a messianidade de Jesus, falhou completamente, e foi apenas depois de longos e complicados desvios que a teologia teve novamente vistas destes problemas, de um ponto de vista igualmente favorável. Neste aspecto, Strauss teve o mesmo destino de Reimarus; as soluções positivas das quais se podia ver os contornos por trás de sua crítica negativa escaparam à observação em conseqüência da ofensa causada pelo lado negativo de sua obra; e mesmo os próprios autores deixaram de ver seu significado pleno.

X

A HIPÓTESE MARCANA

Christian Hermann Weisse. Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. (Um Estudo Crítico e Filosófico da História Evangélica.) 2 vols. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1838. Vol. I pp. 614 Vol.II pp. 543.
Christian Gottlob Wilke. Der Urevangelist. (O primeiro Evangelista.) 1838. Dresden e Leipzig. pp. 694.
Christian Hermann Weisse. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. (A Situação Presente da Questão dos Evangelhos.) Leipzig, 1856.

A "História do Evangelho" de Weisse foi escrita, como a Vida de Jesus de Strauss, por um filósofo que foi posto para fora da filosofia e forçado de volta para a teologia. Weisse nasceu em 1801 em Leipzig, e tornou-se professor extraordinário de filosofia naquela universidade em 1828. Em 1837, achando seu avanço para a docência ordinária barrada pelos herbartianos, ele afastou-se do ensino acadêmico e dedicou-se à preparação desta obra, para a qual ele já tinha um plano em mente há algum tempo. Tendo-a completado satisfatoriamente, começou novamente em 1841 com Privat-Docent em filosofia, e tornou-se professor ordinário em 1845. De 1848 em diante ele lecionou também teologia. Sua obra sobre "dogmática filosófica, ou a filosofia do cristianismo"[79], é bem conhecida. Ele faleceu em 1866, de cólera. Lotze e Lipsius foram muito influenciados por ele.

Weisse admirava Strauss e saudou sua Vida de Jesus como um passo adiante em direção à reconciliação entre religião e filosofia. Ele expressa sua gratidão a Strauss por ter limpado o campo da floresta primeva da teologia, tornando assim possível para ele (Weisse) desenvolver seus pontos de vista sem perder tempo com polêmicas, "já que a maioria das visões até então prevalentes podem ser consideradas como tendo recebido o golpe de misericórdia de Strauss". Ele também está de acordo com Strauss em sua visão geral sobre a relação entre filosofia e religião, sustentando que é apenas se a filosofia, ao seguir seu

[79] *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*, Leipzig, 1855-1862.

próprio caminho, chega independentemente à convicção da verdade do cristianismo que sua aliança com a teologia e a religião pode ser recebida como vantajosa.[80] Sua obra, portanto, assim como a de Strauss, leva finalmente a uma exposição filosófica na qual ele mostra como para nós o Jesus da história torna-se o Cristo da fé.[81]

Weisse é o continuador direto de Strauss. Estando fora das limitações das fórmulas hegelianas, ele começa no ponto onde Strauss para. Seu objetivo é descobrir, se possível, algum fio de conexão geral nas narrativas da tradição evangélica, que, se existente, poderia representar um elemento historicamente certo na Vida de Jesus, e assim 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. Strauss, com certa gratidão, chama-o de diletante. Isto foi bastante injusto, pois se alguém mereceu compartilhar a posição de honra de Strauss, certamente foi Weisse.

A idéia de que o Evangelho de Marcos pode ser o mais antigo dos quatro, ocorreu primeiramente a Weisse durante o progresso de sua obra. Em março de 1837, quando ele resenhou a "Credibilidade da História do Evangelho" de Tholuck, ele estava tão alheio a esta descoberta quanto estava Wilke na mesma época. Mas, quando ele 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 este propósito, tornou-se claro para ele que apenas uma outra possibilidade permanecia aberta, qual seja, que sua ausência em Mateus e Lucas devia-se à omissão. Ele ilustra isto com a descrição do primeiro dia do ministério de Jesus em Cafarnaum. "A relação do primeiro evangelista com Marcos", ele conclui, "naquelas partes do Evangelho que são comuns a ambos é, com poucas exceções, geralmente a de um comentarista."

---

[80] No final de seu prefácio ele faz o surpreendente comentário: "Eu confesso que não posso conceber nenhuma possibilidade de o cristianismo tomar alguma forma pela qual ele venha novamente a ser a verdade para nossa época, sem lançar mão da ajuda da filosofia; e eu exulto em acreditar que esta opinião é compartilhada por muitos dos mais hábeis e mais respeitados teólogos da atualidade."

[81] Vol. II. Pp. 438-543. *Philosophische Schlussbetrachtungen über die religiöse Bedeutung der Persönlichkeit Christi und der evangelischen Überlieferung.* (Considerações Filosóficas Finais Sobre o Significado da Pessoa de Cristo e da Tradição Evangélica.)

O argumento decisivo para a prioridade de Marcos é, ainda mais do que seu detalhamento gráfico, a composição e o arranjo do todo. "É verdade, o Evangelho de Marcos mostra traços muito distintos de ter surgido de discursos falados, que em si mesmos não eram, de forma alguma, ordenados ou conectados, mas desconexos e fragmentários" — sendo, diz ele, em sua forma original baseados em notas dos incidentes relatados por Pedro. "Não é a obra de uma testemunha ocular, nem mesmo de alguém que teve uma oportunidade de questionar testemunhas oculares detalhada e cuidadosamente; nem mesmo de conseguir auxílio de inquiridores que, de sua parte, fizeram um estudo conexo do assunto, com vistas a preencher as lacunas e colocar cada parte individual em sua posição correta, e assim articular o todo numa unidade orgânica que não deveria ser nem meramente interna, nem, por outro lado, meramente externa." Ainda assim, o evangelista foi guiado em sua obra por uma recordação clara do curso geral da vida de Jesus. "É precisamente em Marcos", explica Weisse, "que um estudo mais próximo revela, sem dúvidas, que os comentários incidentais (referindo-se na maior parte ao modo como a fama de Jesus gradualmente se estendia, o modo como o povo começou a reunir-se a Seu redor e os doentes a buscá-lo), longe de separar e isolar as diferentes narrativas, tendem mais a uni-las umas às outras, e assim dar a impressão não de uma série de episódios agrupadas fortuitamente, mas de uma história conexa. Por meio destes comentários, e por outros elos de conexão que ele insere na narrativa das histórias individuais, Marcos conseguiu transmitir uma vívida impressão da agitação que Jesus causou na Galiléia, e da Galiléia para Jerusalém, do gradual ajuntamento das multidões ao Seu redor, da crescente intensidade da fidelidade no círculo interno dos discípulos, e como contraparte de tudo isto, da crescente inimizade dos fariseus e escribas — uma impressão que narrativas mais isoladas, juntadas sem qualquer conexão viva, não conseguiriam produzir." Uma conexão deste tipo é menos claramente presente nos outros Sinópticos, e é totalmente ausente em João. O Quarto Evangelho, por si só, nos daria uma concepção completamente falsa da relação de Jesus com o povo. Do conteúdo de suas narrativas o leitor formaria a impressão de que a atitude do povo para com Jesus era hostil desde o princípio, e que foi apenas em ocasiões isoladas, por um breve momento, que Jesus, por meio de Seus atos miraculosos, inspirou a multidão com assombro mais do que com admiração; que, cercado por

uma pequena companhia de discípulos ele conseguiu por algum tempo desafiar a inimizade da multidão, e que, tendo-a repetidamente provocado por suas invectivas intemperadas, finalmente sucumbiu a ela.

A simplicidade do plano de Marcos é, na opinião de Weisse, um argumento para sua prioridade mais forte do que a mais elaborada demonstração; só precisamos compará-lo com o projeto perverso de Lucas, que faz Jesus empreender uma jornada através de Samaria. "Como", pergunta Weisse, "no caso de um escritor que faz coisas deste tipo pode-se falar seriamente em exatidão histórica no uso de suas fontes?"

Para descer aos detalhes, o argumento de Weisse pela prioridade de Marcos funda-se basicamente sobre as seguintes proposições:

1. No primeiro e terceiro Evangelhos, encontram-se traços de um plano comum apenas nas partes que eles têm em comum com Marcos, não naquelas que são comuns entre eles mas não com Marcos.

2. Naquelas partes que os três Evangelhos têm em comum, a "concordância" dos outros dois é mediada através de Marcos.

3. Naquelas seções que o Primeiro e o Terceiro Evangelhos têm, mas Marcos não tem, a concordância consiste na linguagem e nos incidentes, não na ordem. Sua fonte comum, portanto, a "Logia" de Mateus, não contém nenhum tipo de tradição que dá uma ordem de narrativa diferente da de Marcos.

4. A divergência de fraseado entre os dois outros Sinópticos é em geral maior nas partes onde ambos se basearam no documento "Logia" do que onde Marcos é sua fonte.

5. O primeiro evangelista reproduz o documento "Logia" mais fielmente do que Lucas; mas seu Evangelho parece ser de origem mais tardia.

Este argumento histórico pela prioridade de Marcos foi confirmado no ano em que surgiu pela obra de Wilke, "O primeiro dos Evangelhos"[82], que tratava o problema mais pelo lado literário, e, para tomar uma ilustração da astronomia, forneceu a confirmação matemática da hipótese.

---

[82] Christian Gottlob Wilke, anteriormente pastor de Hermannsdorf nos montes Erz. *Der Urevangelist, oder eine exegetisch-kritische Untersuchung der Verwandschaftsverhältnisses der drei ersten Evangelien.* (O primeiro dos Evangelistas, um estudo Crítico e Exegético da Relação Entre os Três Primeiros Evangelhos.) O curso subseqüente da discussão da hipótese Marcos foi como segue:

Sobre o Evangelho de João, Weisse compartilha plenamente a visão negativa de Strauss. Qual é a finalidade, pergunta ele, de manter e falar sobre o plano deste Evangelho, vendo que ninguém ainda teve êxito em mostrar que plano seria esse? E por uma boa razão: não há nenhum. Nunca se adivinharia pelo Evangelho de João que Jesus, até Sua partida da Galiléia, teria tido um sucesso quase ininterrupto. Não adianta tentar explicar a falta de plano dizendo que João escreveu com o propósito de suplementar e corrigir seus predecessores, e que suas omissões e adições foram determinadas por este propósito. Tal propósito não é delatado sequer por uma só palavra em todo o Evangelho.

A falta de plano está no próprio plano. "É uma idéia fixa, pode-se dizer, para o autor deste Evangelho, que ouviu que Jesus caiu vítima em Jerusalém do ódio dos governantes judeus, especialmente os escribas, que ele deve mostrar Jesus como engajado, desde sua primeira

---

Em resposta a Wilke surgiu uma obra assinada por Philosophotos Aletheias, *Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser, und ihr Verhältnis zu einander.* (Os Evangelhos, Seu Espírito, Seus Autores e Sua Relação Entre Si.) Leipzig, 1845, 440 pp. O autor vê em Paulo o gênio mau do cristianismo primitivo, e pensa que o trabalho da crítica científica deve ser dirigido a detectar e extirpar os elementos paulinos nos Evangelhos. Lucas é, em sua opinião, um autor partidário, influenciado pelo paulinismo; de fato Paulo teve parte em sua preparação, e é a isso que Paulo alude quando fala em Romanos 2.16; 11.28 e 16.25 de "seu" Evangelho. Sua mão é especialmente reconhecível nos capítulos 1-3, 7, 9, 11, 18, 20, 21 e 24. Marcos consiste de extratos de Mateus e de Lucas; João pressupõe os outros três. A posição de Tübingen foi apresentada por Baur em sua obra, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien.* (Um Exame Crítico dos Evangelhos Canônicos.) Tübingen, 1847, 622 pp. Segundo ele, Marcos é baseado em Mateus e Lucas. Ao mesmo tempo, no entanto, o caráter irreconciliável do Quarto Evangelho com os Sinópticos é pela primeira vez completamente exposto, e a refutação de seu caráter histórico é demonstrada em detalhe.

A ordem Mateus, Marcos, Lucas é defendida por Adolf Hilgenfeld em sua obra *Die Evangelien.* Leipzig, 1854, pp. 355.

A obra de Karl Reinhold Köstlin, *Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien* (Origem e Composição dos Evangelhos Sinópticos), é enfraquecida por obscuridades e compromissos. Stuttgart, 1853, 400 pp. A primazia de Marcos é defendida por Edward Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments* (História dos Escritos Sagrados do Novo Testamento), 1842; H. Ewald, *Die drei ersten Evangelien,* 1850; A. Ritschl *Die Entstehung der altkatolischen Kirche* (Origem da Antiga Igreja Católica), 1850; A. Réville, *Etudes critiques sur l'Évangile delon St. Matthieu,* 1862. Em 1863 os fundamentos da hipótese Marcos foram novamente colocados, mais firmemente do que antes, pela obra de Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien.* Leipzig, 1863, pp. 514.

aparição, numa constante luta com 'os judeus' — quando sabemos que a massa do povo, até o menor, na própria Jerusalém, estava ao lado de Jesus; tanto é assim que Seus inimigos só conseguiram capturá-lo por meio de uma traição secreta."

A respeito das descrições gráficas em João, das quais tanto já foi feito, a situação não é melhor. É o detalhamento gráfico de um escritor que deseja apresentar um quadro vívido, não os toques naturais de uma testemunha ocular, e existem, além disso, inconsistências reais, como no caso da cura junto ao poço de Betesda. A circunstancialidade deve-se ao cuidado do autor em não assumir que seus leitores tenham algum conhecimento dos costumes judaicos ou da topografia da Palestina. "Uma proporção considerável dos detalhes é de tal caráter que inevitavelmente nos sugere que o narrador os insere devido ao trabalho que teve em orientar-se a respeito da cena da ação e as *dramatis personae*, seu objetivo é poupar seus leitores de semelhante dificuldade; ainda que nem sempre ele o faça da melhor maneira para conseguir seu propósito."

Também a impossibilidade de que o Jesus histórico tenha pregado a doutrina do Cristo joanino é tão clara para Weisse como para Strauss. "Não é tanto um quadro de Cristo que João nos apresenta, mas uma concepção de Cristo; seu Cristo não fala *em* Sua própria pessoa, mas *de* Sua própria pessoa."

Por outro lado, no entanto, "a autoridade de toda a Igreja Cristã do segundo século até o século XIX" tem muita importância para Weisse para que ele ouse negar a origem joanina do Evangelho; e ele procura um caminho do meio. Ele assume que as partes didáticas realmente, na maior parte, remontam a João o Apóstolo. "João", ele explica, "levado pelo interesse de um sistema de doutrina que se formou em sua mente, não tanto como reflexo direto do ensinamento de seu mestre, mas com base em sugestões oferecidas por este ensinamento em combinação com certa atividade criativa própria, pôs-se a encontrar este sistema também no ensinamento de seu mestre."

Coerentemente, com este propósito, e originalmente apenas para si próprio, não com a intenção de comunicá-lo a outros, ele fez um esforço para apresentar, à luz de seu sistema de pensamento, o que sua memória ainda retinha dos discursos do Senhor. "Os discursos joaninos, portanto, foram relembrados por um laborioso esforço de memória por parte do discípulo. Quando ele achava que sua imagem

mental de seu Mestre ameaçava dissolver-se num fiapo de névoa, ele tratava de imprimir a imagem mais firmemente em sua lembrança, de conectar e definir seus detalhes que rapidamente desapareciam, reconstruindo-a com a ajuda de uma teoria criada por ele mesmo ou trazida de outro lugar a respeito da pessoa e obra do Mestre." Para a imagem de Cristo nos Evangelhos Sinópticos a mente dos discípulos que O descrevem é um meio neutro; para a imagem em João ela é um fator que contribui para a produção da imagem. A mesma imagem é delineada pelo apóstolo na primeira epístola que leva seu nome.

Estes "ensaios" tentativos, originalmente sem intenção de publicação, chegaram, após a morte do apóstolo, às mãos de seus seguidores e discípulos, e eles escolheram a forma de uma Vida de Jesus completa como a forma pela qual poderiam levá-los ao mundo. Eles, portanto, acrescentaram porções narrativas, que distribuíram aqui e ali entre os discursos, freqüentemente causando alguma violência a estes no processo. Esta foi a origem do Quarto Evangelho.

Weisse não está cego ao fato de que esta hipótese de uma base joanina no Evangelho está cercada das mais graves — podemos quase dizer insuperáveis — dificuldades. Aqui está um homem que foi um discípulo imediato do Senhor, alguém que nos Evangelhos Sinópticos, em Atos, e nas cartas paulinas, aparece num caráter que não dá indícios de uma metamorfose espiritual vindoura, alguém que, além disso, num período relativamente tardio, quando se poderia pensar que seu desenvolvimento estava essencialmente encerrado (ao tempo da visita de Paulo à Jerusalém, que foi pelo menos quatorze anos depois da conversão de Paulo), foi escolhido, juntamente com Tiago e Pedro, e em contraste com os apóstolos dos gentios, Paulo e Barnabé, como um apóstolo dos judeus — "como é possível", pergunta Weisse, "explicar e tornar inteligível, que um homem com estes antecedentes apresente em seu pensamento e falas, e de fato em toda sua atitude mental, um caráter profundamente helenista? Como veio ele, o discípulo amado, que, segundo este mesmo Evangelho que leva seu nome, foi admitido mais intimamente do que qualquer outro à confiança de Jesus, como veio ele a vestir seu Mestre nestas vestes estranhas da especulação helenística, e a atribuir a Ele esta maneira estrangeira de falar? Mas, por mais difícil que seja a explicação, por mais extrema que possa nos parecer a improbabilidade envolvida na aceitação da autoria joanina da epístola e destes elementos essenciais do Evangelho, é melhor

assentir com o improvável, submeter-se à carga de ser forçado a explicar o inexplicável, do que colocar-nos obstinadamente contra o peso do testemunho, contra a autoridade de toda a Igreja Cristã do segundo século até o presente dia".

Não poderia haver argumento melhor contra a autenticidade do Quarto Evangelho do que exatamente tal defesa de sua autenticidade. Nesta forma, a hipótese pode muito bem estar destinada a levar uma vida inócua e interminável. O que importa para o estudo histórico da Vida de Jesus é simplesmente que o quarto Evangelho deveria ser descartado. E isto Weisse faz tão completamente que é impossível imaginar como fazê-lo de forma ainda mais completa. Os discursos, apesar de sua autoridade apostólica, não são históricos, e não precisam ser levados em conta ao descrever o sistema de pensamento de Jesus. Quanto ao infeliz redator, que ao acrescentar as imagens narrativas criou o Evangelho, toda a possibilidade de seus relatos serem acurados é peremptoriamente negada, e como se isto não fosse suficiente, ele tem que suportar ser considerado um estragador no processo. "Eu não tenho, para dizer a verdade, uma opinião muito elevada da arte literária do editor do documento-Evangelho de João", diz Weisse em seu "Problema dos Evangelhos" de 1856, que é seu melhor comentário sobre sua obra anterior.

Este tratamento para o Quarto Evangelho lembra-nos da história de que Frederico o Grande certa vez nomeou um importuno pleiteante de cargos ao posto de "Conselheiro Privado para a Guerra", com a condição de que nunca se atrevesse a oferecer uma sílaba de conselho!

A hipótese que foi levantada nesta mesma época por Alexander Schweitzer[83], com a intenção de salvar a autenticidade do Evangelho de João, não fez qualquer contribuição real à questão. A leitura dos fatos que formam seu ponto de partida é quase o oposto exato da-

[83] Alexander Schweitzer, *Das Evangelium Johannis nach seinem inneren Werte und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht,* 1841. (Um Exame Crítico do Valor Intrínseco do Evangelho de João e de Sua Importância como Fonte para a Vida de Jesus.) Alexander Scheweitzer nasceu em 1808 em Murten, foi indicado professor de teologia pastoral em Zurique em 1835, e continuou alí até sua morte em 1888, permanecendo leal às idéias de seu mestre Schleiermacher, ainda que lidando com elas com certa liberdade. Sua obra mais conhecida é sua *Glaubenslehre* (Sistema de Doutrina), 2 vols., 1863-1872; 2ª ed., 1877.

quela de Weisse, já que ele toma, não os discursos, mas certas partes da narrativa como sendo joaninas. Aquilo que é possível, em sua opinião, atribuir ao apóstolo é uma narrativa, não envolvendo qualquer milagre, do ministério de Jesus em Jerusalém, e os discursos que ele ali proferiu. Os eventos mais ou menos miraculosos que ocorrem no curso dele — como por exemplo que Jesus tenha visto Natanael sob a figueira, conhecia o passado da mulher samaritana e curou o homem doente no poço de Betesda — são de um caráter simples, e contrastam marcadamente com aqueles que são representados como tendo ocorridos na Galiléia, onde Jesus transformou água em vinho e alimentou uma multidão com poucos restos de pão. Devemos, portanto, supor que este curto, autêntico e espiritual Evangelho de Jerusalém teve enxertada uma Vida de Jesus galiléia, e isto explica as inconsistências da representação e a oscilação entre o ponto de vista sensual e o espiritual.

Esta distinção, no entanto, não pode ser bem feita. Schweitzer foi obrigado a referir os relatos de uma ressurreição material à fonte galiléia, enquanto que estas, como excluem as aparições de Jesus na Galiléia, devem pertencer ao Evangelho de Jerusalém; e coerentemente, toda a distinção entre um Evangelho espiritual e um material cai por terra. Assim, esta hipótese simplesmente preserva a autenticidade nominal do Quarto Evangelho, apenas para privá-lo imediatamente de qualquer valor como fonte histórica.

Se Strauss tivesse examinado calmamente a posição da hipótese de Weisse, ele teria visto que esta confirmava plenamente a linha que ele tomou ao deixar o Quarto Evangelho fora de conta, e ele poderia ter sido menos injusto para com a hipótese da prioridade de Marcos, à qual ele dedicava um ódio cego, porque, na sua forma plenamente desenvolvida, ela lhe foi apresentada primeiramente em conjunto com tendências aparentemente reacionárias no sentido da reabilitação de João. Nunca em todo o curso de sua vida ele se livrou do preconceito de que o reconhecimento da prioridade de Marcos seria idêntico a um movimento retrógrado no sentido de uma ortodoxia não crítica.

Isto certamente não é verdade no que tange a Weisse. Ele está longe de ter usado Marcos irrestritamente como fonte histórica. Pelo contrário, ele diz expressamente que o quadro que este Evangelho dá de Jesus é traçado por um imaginativo discípulo da fé, preenchido da glória de seu assunto, cujo entusiasmo conseqüentemente é, às vezes,

mais forte do que seu julgamento. Mesmo em Marcos a tendência mitopoética já está agindo ativamente, tanto que freqüentemente 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.

Dos *miracula*[84] — assim Weisse denomina os milagres "não genuínos", em contraste com os "genuínos" — a alimentação da multidão é aquele que, sobre todos os outros, clama por uma explicação. Sua força histórica está no fato de estar firmemente entranhada com o contexto prévio e posterior; e isto se aplica a ambas as narrativas de Marcos. É, portanto, impossível ver a história, como Strauss propõe fazer, como puro mito; é necessário mostrar como, vindo de algum incidente pertencente a tal contexto, ela assumiu sua presente forma literária. O dito autêntico sobre o fermento dos fariseus, que em Marcos 8.14 e 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. Estes discursos foram mais tarde transformados pela tradição em distribuições reais e milagrosas de alimento. Aqui, portanto, 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.

Os milagres no batismo de Jesus são baseados em Seu relato de uma visão que Ele teve naquele momento. A forma presente da história da transfiguração tem uma dupla origem. Em primeiro lugar, ela é parcialmente baseada numa experiência real compartilhada pelos três discípulos. Que haja aqui um fato histórico é evidente pelo modo como ele está conectado com o contexto por uma indicação definida de tempo. Os seis dias em Marcos 9.2 não podem estar realmente conectados, como Strauss queria nos fazer supor, com Ex 24.16[85]; o sentido é simplesmente que, entre o discurso de Jesus previamente relatado e o evento ali descrito, houve um intervalo de seis dias. Os três discípulos tiveram uma visão lúcida, espiritual, não uma visão de sonho, e o que foi

[84] O alemão é *Mirakel*, sendo a palavra usual *Wunder*, que, ainda que constantemente usada no sentido de verdadeiros "milagres", tem, por sua derivação óbvia, uma certa ambigüidade. (Wunderlich significa estranho).

[85] "E a glória do Senhor habitou sobre o Monte Sinai, e a nuvem o cobriu por seis dias."

revelado nesta visão foi a messianidade de Jesus. Mas neste ponto vem o segundo elemento mítico-simbólico. Os discípulos viram Jesus acompanhado, segundo as expectativas messiânicas judaicas, por aqueles que o povo imaginava como sendo seus precursores. Ele, no entanto, afasta-se deles, e Moisés e Elias, para quem os discípulos queriam montar tendas para que ali habitassem, desaparecem. O elemento mítico é um reflexo do ensinamento que Jesus levou a eles naquela ocasião, em conseqüência do qual acendeu-se neles a "significância espiritual daquelas expectativas e previsões, que eles haveriam de reconhecer não mais como apontando para um cumprimento futuro, mas como já cumpridas". A alta montanha sobre a qual, segundo Marcos, ocorreu o evento não deve ser entendida no sentido literal, mas como simbólica da sublimidade da revelação; ela não deve ser procurada no mapa da Palestina, *mas nos recessos do espírito.*

O caso mais saliente de formação de mito é a história da ressurreição. Também aqui o mito deve ter-se ligado a algum fato histórico. O fato em questão não é, no entanto, o túmulo vazio. Isto só entrou na história mais tarde, quando os judeus, para enfrentar a crença cristã na ressurreição, espalharam a notícia de que o corpo havia sido roubado do túmulo. Em conseqüência deste relato, o túmulo vazio tinha que ser necessariamente incluído na história, a versão cristã agora fazendo uso do fato de que o corpo de Jesus não foi encontrado como prova de Sua ressurreição corpórea. A ênfase posta na identidade do corpo que foi enterrado com aquele que ressurgiu, na qual o Quarto Evangelho tanto insiste, pertence a uma época em que a Igreja tinha que contrapor-se à concepção gnóstica de uma imortalidade espiritual, incorpórea. A reação contra o gnosticismo é, como Weisse nota acertadamente, um dos mais poderosos fatores no desenvolvimento do mito na história do Evangelho. Como ponto adicional disto ele poderia ter citado a forma anti-gnóstica da narrativa joanina sobre o batismo de Jesus.

O que, então, é o fato histórico na ressurreição? "O fato histórico", responde Weisse, "é apenas a existência de uma crença — não a crença da posterior Igreja Cristã no mito da ressurreição corpórea do Senhor — mas a crença pessoal dos apóstolos e seus companheiros na miraculosa presença do Cristo ressurreto nas visões e aparições que eles experimentaram." "A questão de se estes fenômenos extraordinários que, logo após a morte do Senhor, real e inegavelmente ocor-

reram dentro da comunidade de Seus discípulos, baseiam-se em fato ou ilusão — isto é, se neles o espírito desencarnado do Senhor, de cuja presença os discípulos supunham estar conscientes, estava realmente presente, ou se os fenômenos foram produzidos por causas naturais de outro tipo, espiritual ou psíquico, é uma questão que não pode ser respondida sem avançar além dos limites da pura crítica histórica." A única coisa certa é "que a ressurreição de Jesus é um fato que pertence ao domínio da vida espiritual e psíquica, e que não tem relação com a existência corpórea exterior numa forma em que o corpo que foi deitado no túmulo pudesse fazer parte". Quando os discípulos de Jesus tiveram sua primeira visão do corpo glorificado de seu Senhor, eles estavam longe de Jerusalém, longe do túmulo, e não tinham nenhum pensamento no sentido de colocar aquela corporeidade espiritual em qualquer tipo de relação com o corpo morto do Crucificado. Que a primeira aparição ocorreu na Galiléia é indicado pela conclusão genuína de Marcos, segundo a qual o anjo encarrega as mulheres com a mensagem de que os discípulos deveriam esperar Jesus na Galiléia.

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 uma 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 conseqüências de longo alcance de sua tentativa. A ciência teológica não o ultrapassou por sessenta anos; e ainda que ela em geral não compartilhasse de sua visão parcial por reconhecer apenas as aparições na Galiléia, isto não conta muito, já que ela não conseguia resolver o problema da dupla tradição sobre as aparições. Sua discussão da questão é, tanto do ponto de vista religioso quanto do histórico, o tratamento mais satisfatório que conhecemos; as declarações pomposas e circunspectas da mais nova teologia a respeito do "túmulo vazio" parecem muito pobres comparativamente. A psicologia de Weisse requer apenas uma única correção — a inserção nela da premissa escatológica.

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.[86]

Ele evita a professadamente interpretação histórica do detalhe, que os representantes posteriores da hipótese Marcos, Schenkel em particular, empregam de forma tão dolorosa que do livro de Wrede, ao por um fim neste método inquisitorial de extrair o testemunho do evangelista, pode-se dizer que libertou a hipótese Marcos da câmara de tortura. Weisse está livre destes refinamentos excessivos. Ele se recusa a dividir o ministério galileu de Jesus num período de sucesso e um período de derrotas e gradual perda de adeptos, divididos pela controvérsia sobre pureza legal em Marcos 7; ele não permite que este episódio contrabalance a evidência geral de que a obra pública de Jesus foi acompanhada por um sucesso constantemente crescente. Nem lhe ocorre conceber a viagem do Senhor ao território fenício, e Sua viagem à região de Cesaréia de Filipe, como uma retirada compulsória da Galiléia, um abandono de Sua causa naquele distrito, e para encabeçar o capítulo, como era usual no segundo período da exegese de Marcos, "Fugas e Retiros". Ele se contenta em apenas afirmar que Jesus visitou uma vez estas regiões, e repara explicitamente que, enquanto os sinópticos falam dos fariseus e escribas como trabalhando ativamente contra Ele, não há, em parte alguma, qualquer indício de um movimento hostil por parte do povo, mas que, pelo contrário, apesar dos escribas e fariseus, o povo estava sempre pronto para apro-

---

[86] Listamos os títulos das divisões desta obra, que são de algum interesse:
Vol. I. Livro I. As fontes da história do Evangelho.
" I. " II. As Lendas da Infância.
" I. " III. Esquema Geral da História Evangélica.
" I. " IV. Os Incidentes e Discursos Segundo Marcos.
Vol. II. " V. Os Incidentes e Discursos Segundo Mateus e Lucas
" II " VI. Os Incidentes e Discursos Segundo João.
" II " VII. A Ressurreição e a Ascenção.
" II " VIII. Exposição Filosófica Final do Significado da Pessoa de Cristo e da Tradição Evangélica.

vá-lo e ficar a seu lado; tanto que Seus inimigos só podem esperar tê-lo em seu poder por meio de traição secreta.

Weisse não admite qualquer falha na obra de Jesus, nem que a morte tenha vindo sobre Ele de fora como uma necessidade inevitável. Ele não pode, portanto, encarar a idéia do sofrimento como sendo forçado sobre Jesus por eventos externos. Intérpretes mais tardios de Marcos freqüentemente sustentaram que o ponto mais essencial na decisão do Senhor de morrer foi que por sua aceitação voluntária de um destino que mais e mais claramente se revelava inevitável, Ele o elevou à esfera de liberdade ético-religiosa: esta não era a visão de Weisse. Jesus, segundo ele, não foi movido por nenhuma circunstância externa quando Ele saiu para Jerusalém para lá morrer. Ele o fez em obediência a uma necessidade superior supra-racional. Podemos apenas conjecturar que um fim de seu poder operador de milagres, o qual Ele tinha percebido, revelou a Ele que a hora designada por Deus tinha chegado. Ele de fato não fez mais nenhum milagre em Jerusalém.

É impossível descobrir o quanto Isaías 4 pode ter contribuído para sugerir a concepção de tal morte como sendo uma parte necessária da obra do messias. Na expectativa popular não havia idéia do messias como sofrendo. Esta idéia foi concebida independentemente por Jesus, por Sua profunda e penetrante introspecção espiritual. Sem nenhuma sugestão externa Ele anuncia a Seus discípulos que Ele está para morrer em Jerusalém, e que Ele está indo para lá com este propósito em vista. Ele viajou, não para a Páscoa, mas para Sua morte. O fato de que tenha ocorrido no tempo da Festividade foi, no que concerne a Jesus, acidental. As circunstâncias de Sua entrada foram tais que sugeriam qualquer coisa, menos o cumprimento de Suas predições; mas mesmo que a multidão jubilante O tenha envolvido, dia após dia, como uma muralha de defesa, Ele não permitiu que isso O fizesse vacilar em Seu propósito; antes, ele forçou as autoridades a detê-Lo; Ele manteve-se em silêncio perante Pilatus com o propósito deliberado de tornar Sua morte inevitável. A teoria de defensores mais tardios da hipótese de Marcos de que Jesus, desistindo de Sua causa na Galiléia como estando perdida, teria subido à Jerusalém para conquistar ou morrer, é estranha à concepção de Weisse. Em seu modo de ver, Jesus, interrompendo sua obra galiléia, enquanto a maré do sucesso ainda estava subindo fortemente, viajou a Jerusalém, enfrentando as conseqüências, com o único propósito de morrer lá.

É verdade que há algumas premonições da exegese mais tardia de Marcos. O Segundo Evangelho não menciona a ocorrência de viagens de Páscoa durante o ministério público de Jesus; conseqüentemente a conclusão mais natural seria que nenhuma viagem de Páscoa ocorreu dentro deste período; isto é, que o ministério de Jesus começou depois de uma Páscoa e encerrou-se com a seguinte, durando assim menos de um ano completo. Weisse pensa, no entanto, que é impossível compreender o sucesso de Seu ensinamento a menos que se assuma um ministério de vários anos, de mais de três anos, na verdade. Marcos não menciona as Festividades simplesmente porque Jesus não subiu à Jerusalém. "A probabilidade intrínseca é, em nossa opinião, tão fortemente a favor de uma duração de considerável número de anos, que não conseguimos explicar como é que pelo menos alguns investigadores sem preconceitos não tenham visto isto como razão suficiente para abandonar a opinião tradicional."

O registro da missão dos doze também é, por motivo de "probabilidade intrínseca", explicado de um modo que não está de acordo com o sentido puro das palavras. "Não pensamos", diz Weisse, "que é necessário entender isto no sentido de que Ele enviou todos os doze de uma vez, de dois em dois, permanecendo sozinho no meio tempo; é muito mais natural supor que Ele apenas enviou-os dois de cada vez, mantendo os outros a seu redor. O objetivo desta missão não era tanto a difusão de seu ensinamento, mas a preparação dos próprios discípulos para a atividade independente que eles teriam que desempenhar após Sua morte." Estas são, no entanto, as únicas liberdades sérias que ele toma em relação às afirmações de Marcos.

Quando foi que Jesus começou a pensar em si mesmo como sendo o Messias? O batismo parece ter marcado uma época no que se refere a sua consciência messiânica, mas isto não significa que ele não tenha começado antes a ter tais pensamentos sobre Si mesmo. Em todo caso, Ele não tinha naquela ocasião chegado plenamente a este ponto de Sua jornada interior que Ele alcançara ao tempo de Sua primeira aparição pública. Devemos assumir um período de certa duração entre o batismo e o início de Seu ministério — um período mais longo do que deveríamos supor pelos Sinópticos — durante o qual Jesus descartou as idéias messiânicas do judaísmo e apegou-se a uma concepção espiritual de messianidade. Quando Ele começou a ensinar, Seu "desenvolvimento" já estava terminado. Intérpretes posteriores de Mar-

cos geralmente diferiram de Weisse ao assumir um desenvolvimento no pensamento de Jesus durante Seu ministério público.

Sua concepção da messianidade estava, portanto, plenamente formada quando Ele começou a ensinar em Cafarnaum; mas Ele não permitiu que o povo percebesse que Ele via a Si mesmo com sendo o Messias até Sua entrada triunfal. Foi para evitar declarar Sua messianidade que Ele se manteve longe de Jerusalém. "Foi apenas na Galiléia e não na capital judaica que um período prolongado de ensinamento e trabalho era possível para Ele sem ser obrigado a dar uma declaração explícita sobre se Ele era o Messias ou não. Em Jerusalém, os altos sacerdotes e escribas logo colocariam esta questão para Ele de tal forma que Ele não poderia esquivar-se de responder, enquanto que na Galiléia Ele, sem dúvida, em mais de uma ocasião, cortou tais tentativas de questioná-lo muito de perto com suas respostas incisivas." Assim como Strauss, Weisse reconhece que a chave para a explicação da consciência messiânica de Jesus está na auto-designação "Filho do Homem". "Estaremos muito provavelmente certos", diz ele, com visão quase profética, em seu "Problema dos Evangelhos", publicado em 1856, "em encarar a questão, que sentido o Divino Salvador queria ligar a este predicado? — o que, de fato, Ele queria fazer conhecer sobre Ele mesmo ao usar o título de Filho do Homem? — como uma questão essencial para a correta compreensão de Seu ensinamento, e não apenas de Seu ensinamento, mas também da própria alma e mais íntima essência de Sua personalidade."

Mas, neste ponto, Weisse deixa penetrar aquele fatal método de interpretação, com a ajuda do qual os defensores da hipótese Marcos que o sucederam conduziriam a luta, com um tipo de determinação obtusa e obstinada, contra a escatologia, no interesse de uma concepção original e "espiritual" da messianidade supostamente sustentada por Jesus. Com a obsessão da idéia fixa de que era sua missão defender a "originalidade" de Jesus atribuindo-Lhe uma transformação modernizante e uma espiritualização do sistema escatológico das idéias, os defensores da hipótese Marcos retardaram o estudo histórico da Vida de Jesus de forma quase inacreditável.

A explicação do nome Filho do Homem tinha, explica Weisse, até então oscilado entre dois extremos. Alguns tomavam a expressão, mesmo na boca de Jesus, como sendo equivalente a "homem" em geral, uma interpretação que não pode ser sustentada; outros a conecta-

ram com a de Filho do Homem em Daniel, e supunham que ao usar este termo Jesus estivesse explorando um título messiânico compreendido e corrente entre os judeus. Mas, por que teria Ele empregado apenas este nome não usual e perifrástico para o Messias? E mais, se este nome era realmente um título messiânico, por que teria Ele repetidamente recusado saudações messiânicas, e antes da entrada triunfal não tenha permitido que o saudassem como o Messias?

As questões estão corretamente propostas; por isso é ainda mais lamentável que tenham sido erroneamente respondidas. Segue-se, diz Weisse, das considerações acima, que Jesus não assumiu uma intimidade por parte de seus interlocutores com o significado messiânico da expressão no Antigo Testamento. "Foi portanto incontestavelmente a intenção de Jesus — e qualquer um que a considere indigna trai com isto sua própria falta de visão — que a designação tivesse algo de misterioso em si, algo que levasse Seus ouvintes a refletir sobre seu significado." A expressão Filho do Homem foi calculada para levá-los a concepções mais elevadas de Sua natureza e origem, e portanto resume em si toda a espiritualização da messianidade.

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. Ewald apresentou sua Vida de Jesus[87] com uma profusão de conhecimento do Antigo Testamento, e fez algumas tentativas tímidas de mostrar a conexão do sistema de pensamento de Jesus com o do judaísmo pós-canônico, mas sem abordar o assunto seriamente e sem ter qualquer suspeita do verdadeiro caráter da escatologia de Jesus. Mas mesmo esta tática de parada levantou a indignação de Weisse; em seu livro, publicado em 1856, ele desaprova Ewald sem compreender sua tarefa.

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 de Seus grandes ditos sobre o futuro do Filho do Homem, e remover todos os obstáculos que parecem ter até então impedido o reconhecimento do

[87] *Geschichte Christus' und seiner Zeit.* (História de Cristo e Seu tempo.) Por Heinrich Ewald, Göttingen, 1855, 450 pp.

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. "Quanto demorará", clama ele, "até que a teologia pelo menos tome consciência da profunda importância de sua tarefa? Crítica histórica, exercitada com toda a profundidade e imparcialidade que, somente ela, pode produzir uma genuína convicção, deve libertar o ensinamento do próprio Mestre da imputação que pesa sobre ele — a imputação de compartilhar dos erros e falsas expectativas nas quais, não podemos negar, devido à compreensão imperfeita ou equivocada das sugestões do Mestre, os apóstolos, e com eles toda a Igreja Cristã primitiva, se envolveu."

Esta posição fundamental determina o restante das opiniões de Weisse. Jesus não pode ter compartilhado do particularismo judaico. Ele não considerava a Lei como vinculante. É por esta razão que ele não ia às Festividades. Ele distintamente e repetidamente expressou a convicção de que Sua doutrina era destinada a todo o mundo. Ao falar da Parusia do Filho do Homem Ele estava usando uma figura — uma figura que inclui de forma misteriosa todas Suas predições do futuro. Ele não falou a Seus discípulos sobre 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, mas composto por todos eles. A ressurreição é, ao mesmo tempo, a ascensão e a Parusia, e na Parusia a ressurreição e a ascensão também estão incluídas. "A única conclusão para a qual acreditamos que podemos apontar com certeza 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, seja contínua ou intermitentemente, e a consciência de que, por esta influência, Sua obra e ensinamento seriam preservados da destruição e a vitória final assegurada para eles."

A presença pessoal de Jesus que os discípulos experimentaram após Sua morte era, em sua visão, apenas um cumprimento parcial da promessa geral. A Parusia parecia para eles como ainda aguardando cumprimento. Pensada assim, como um evento isolado, eles podiam apenas concebê-la de um ponto de vista apocalíptico judaico, e eles finalmente vieram a supor que tinham derivado estas idéias fantásticas do próprio Mestre.

Em sua determinada oposição ao reconhecimento da escatologia na primeira Vida de Jesus de Strauss, Weisse estabeleceria as linhas a

serem seguidas pelas Vidas de Jesus "liberais" dos anos sessenta e seguintes, que diferem dele apenas, nem sempre para sua vantagem, em sua interpretação mais elaborada do detalhe de Marcos. A única obra, portanto, que foi uma continuação consciente da de Strauss, toma um caminho errado, apesar de sua justa apreciação do caráter das fontes, desviado pela idéia equivocada da "originalidade" de Jesus, que ela exalta num cânone da crítica histórica. Somente após longos e tortuosos descaminhos o estudo do assunto encontrou o caminho certo novamente. Toda a luta sobre a escatologia nada mais é do que uma eliminação gradual das idéias de Weisse. Foi apenas com Johannes Weiss que a teologia escapou da influência de Christian Hermann Weisse.

XI

BRUNO BAUER
A PRIMEIRA VIDA DE JESUS CÉTICA

Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. (Crítica da História do Evangelho de João.) Bremen, 1840. 435 pp.
Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. (Crítica da História do Evangelho dos Sinópticos.) 3 vols., Leipzig, 1841-1842; vol. I. 416 pp.; vol. II. 392 pp.; vol. III. 341 pp.
Kritik der Evangelien. (Crítica dos Evangelhos.) 2 vols., 1850-1851, Berlim.
Kritik der Apostelgeschichte. (Crítica de Atos.) 1850.
Kritik der Paulinischen Briefe. (Crítica das Cartas Paulinas.) Berlim, 1850-1852. Em três partes.
Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum. (P., S., R., e Cristianismo Primitivo.) Berlim, 1874. 155 pp.
Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum. (A Origem do Cristianismo da Civilização Greco-Romana.) Berlim, 1877. 387 pp.

Bruno Bauer nasceu em 1809 em Eisenberg, no ducado de Sachsen-Altenburg. Na filosofia ele esteve primeiramente associado completamente com a "direita" hegeliana. Como Strauss, ele recebeu um forte impulso de Vatke. Neste estágio de seu desenvolvimento, ele resenhou, em 1835 e 1836, a Vida de Jesus de Strauss para os *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, e escreveu em 1838 uma "Crítica da História do Apocalipse."[88]

Em 1834 ele havia se tornado Privat-Docent em Berlim, mas em 1839 mudou-se para Bonn. Ele estava então no meio daquela crise intelectual cuja evidência aparece em suas obras críticas sobre João e os Sinópticos. Em agosto de 1841, o ministro Eichhorn solicitou que as faculdades das universidades prussianas apresentassem relatório sobre a questão de se Bauer deveria ter permissão de manter a *venia docendi*. A maioria delas respondeu de forma evasiva, Königsberg respondeu afirmativamente e Bonn negativamente. Em março de 1842, Bauer foi obrigado a deixar de lecionar, e retirou-se para Rixdorf, perto de Berlim.

[88] *Kritik der Geschichte der Offenbarung.*

No primeiro calor de sua furiosa indignação por este tratamento ele escreveu uma obra com o título "Cristianismo Exposto"[89], que, no entanto, foi cancelada antes da publicação em Zurique em 1843.

Ele voltou então sua atenção para a história secular e escreveu sobre a Revolução Francesa, sobre Napoleão, sobre o Iluminismo do século XVIII, e sobre as lutas partidárias na Alemanha durante os anos de 1842-1846. No início dos anos 50, ele voltou aos assuntos teológicos, mas não conseguiu exercer qualquer influência. Sua obra foi simplesmente ignorada.

Apesar de ser radical em espírito, Bauer viu-se lutando, no final dos anos 50 e início dos 60, nas fileiras dos conservadores prussianos — lembramo-nos de como Strauss na Câmara de Würtenberg também foi forçado a unir-se aos reacionários. Ele faleceu em 1882. Seu caráter era puro, modesto e altivo.

Ao tempo de sua mudança, de Berlim para Bonn, ele estava com quase trinta anos, a idade crítica quando os alunos freqüentemente surpreendem seus mestres, quando os homens começam a se encontrar e mostrar o que são, não meramente o que lhes foi ensinado.

Ao abordar a investigação da história do Evangelho, Bauer viu, como ele mesmo nos conta, dois caminhos abertos à sua frente. Ele podia tomar como ponto de partida a concepção messiânica judaica, e tratar de responder à questão de como a idéia profética intuitiva do Messias tornou-se uma concepção reflexiva fixa. Este era o método histórico; ele escolheu, no entanto, o outro, o método literário. Este começa pelo lado oposto da questão, do fim e não do começo da história do Evangelho. Tomando primeiro o Evangelho de João, no qual é óbvio que o pensamento reflexivo encaixou a vida do Messias judaico no quadro da concepção do Logos, ele então, começando como se fosse da desembocadura do rio, faz seu caminho para cima até as terras altas onde a tradição do Evangelho teve sua fonte. A decisão por esta visão determinou o caráter da obra vital de Bauer; era sua tarefa seguir até as últimas conseqüências a solução literária do problema da vida de Jesus.

A princípio ele não suspeitava o quão longe este caminho o levaria. Mas ele suspeitava o quanto seria forte a influência sobre a forma-

[89] *Das entdeckte Christentum.* Vide também *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit.* (A Boa Causa da Liberdade e Minha Própria Situação.) Zurique, 1843.

ção da história de uma idéia dominante que a molda e forma com um definido propósito artístico. Seu interesse foi atraído principalmente por Filo, que, sem sabê-lo ou tentá-lo, contribuiu para o cumprimento de uma tarefa mais elevada do que aquela em que estava imediatamente envolvido. A visão de Bauer é que um princípio especulativo como o de Filo, quando começa a tomar posse das mentes das pessoas, influencia-as no primeiro brilho de entusiasmo que evoca com uma força tão dominadora que as justas alegações daquilo que é real e histórico não conseguem sempre segurar a atenção que merecem. No aluno de Filo, João, devemos procurar não por história, mas por arte.

O Quarto Evangelho é de fato uma obra de arte. Esta era a primeira vez que isto era percebido por alguém que era também um artista. Schleiermacher, na verdade, num período anterior, havia tomado o ponto de vista estético ao analisar este Evangelho. Mas ele o usou como um apologista, exaltando em seguida a verdade artística que ele corretamente reconheceu na realidade histórica, e seu senso crítico falhou, precisamente porque ele era um esteta e um apologista, quando veio a tratar do Quarto Evangelho. Agora, no entanto, aparece um verdadeiro artista, que mostra que a profundeza da visão religiosa e intelectual que Tholuck e Neander, opondo-se a Strauss, apontam em favor do Quarto Evangelho, é: arte cristã.

Em Bauer, no entanto, o esteta é, ao mesmo tempo, um crítico. Ainda que muito do Quarto Evangelho seja finamente "sentido", como as cenas de abertura referindo-se ao Batista e a Jesus, que Bauer agrupa sob o título "O Círculo do que Aguarda", todavia a sua arte não é sempre perfeita. O autor que concebeu aqueles discursos, cujo movimento consiste num retorno tautológico sobre si mesmo, e que faz as parábolas se arrastarem em alegorias dispersivas, não é um artista perfeito. "A parábola do bom pastor", diz Bauer, "não é simples, nem natural, nem uma verdadeira parábola, mas uma metáfora, que é, ainda assim, elaborada demais para uma metáfora, não é claramente concebida, e finalmente, em algumas partes, mostra muito claramente o esqueleto de reflexão sobre o qual é estendida."

Bauer trata, em sua obra de 1840[90], apenas do Quarto Evangelho. Os Sinópticos são abordados de uma forma bem incidental.

[90] *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes.*

"como exércitos opostos fazem demonstrações para provocar o inimigo a um conflito decisivo".

Ele interrompe no começo da história da paixão, porque aqui seria necessário introduzir os paralelos com os Sinópticos. "Das distantes alturas sobre as quais as forças sinópticas tomaram uma posição ameaçadora, devemos agora trazê-las à planície; agora começa a dura luta entre eles e o Quarto Evangelho, e a questão sobre o caráter histórico daquilo que achávamos ser a base primária do último Evangelho, pode agora ser decidida com tempo."

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 o caso dos Sinópticos?

Quando Bauer interrompeu sua obra sobre João desta forma abrupta — pois ele não pretendia originalmente concluí-la neste ponto — até que ponto ele ainda mantinha a crença no caráter histórico dos Sinópticos? Parece que ele pretendia tratá-los como a fundação sólida, em contraste com a estrutura fantástica levantada sobre ela pelo Quarto Evangelho. Mas quando ele começou a usar seu cinzel sobre a rocha, ela se desmanchou. No lugar de uma diferença de tipo ele encontrou apenas uma diferença de grau. A "Crítica da História do Evangelho dos Sinópticos" de 1841 foi construída no terreno que Strauss aplainou. "A influência marcante de Strauss", diz Bauer, "consiste no fato de ele ter removido do caminho da crítica subseqüente o perigo e o problema de uma colisão com o sistema ortodoxo anterior."

Bauer encontra seu material precedente registrado para sua utilização por Weisse e Wilke, Weisse percebeu em Marcos a fonte da qual a crítica — tornada estéril na obra de Strauss — poderia tirar um renovo de vida vigorosa; e Wilke, que Bauer coloca acima de Weisse, elevou esta feliz conjectura ao nível de um resultado cientificamente seguro. A hipótese Marcos não estava mais sujeita a teste.

Mas seu rumo sobre a história de Jesus ainda teria que ser determinado. Que posição tomariam Weisse e Wilke a respeito da hipótese de uma tradição por trás do Evangelho de Marcos? Se for admitido que toda a tradição deste Evangelho, no que concerne a seu plano, provêm de um único autor, que criou a conexão entre os diferentes eventos — pois nem Weisse nem Wilke vêem a conexão das seções como histórica — não surge naturalmente a possibilidade de que a própria narrativa dos eventos, não meramente a conexão em que aparecem em Marcos, possa

ser atribuída ao autor deste Evangelho? Weisse e Wilke não suspeitavam que grande perigo surge quando, das três testemunhas que representam a tradição, apenas uma pode se sustentar, e se reconhece e permite que a tradição exista apenas nesta única forma escrita. A tripla barragem agüentou; uma única suportaria a pressão?

As seguintes considerações devem ser levadas em consideração. A crítica do Quarto Evangelho nos compele a reconhecer que um Evangelho *pode* ter uma origem puramente literária. Esta descoberta veio a Bauer numa época em que ele ainda não estava inclinado a aceitar as conclusões de Wilke sobre Marcos. Mas quando reconheceu a verdade desta, ele sentiu-se compelido pela combinação dos dois a aceitar a idéia de que Marcos também pode ter uma origem puramente literária. Para Weisse e Wilke a hipótese Marcos não havia implicado neste resultado, pois eles continuaram a combiná-la com a hipótese mais ampla de uma tradição geral, sustentando que Mateus e Lucas usaram uma coleção de "Logia", e também deviam parte de seu material suplementar ao uso livre de uma tradição flutuante, de forma que Marcos, pode-se quase dizer, apenas supriu-os de um princípio formativo pelo qual eles poderiam ordenar seu material.

Mas, e se a afirmação de Papias sobre a coleção de "Logia" não tiver valor, e se isto pudesse ser demonstrado pelos dados literários? Neste caso Mateus e Lucas seriam meramente expansões literárias de Marcos, e assim com ele, puras invenções literárias.

Neste contexto Bauer dá uma importância decisiva aos fenômenos das histórias da natividade. Se estas fossem derivadas da tradição elas não poderiam diferir tanto entre si como ocorre. Se sugerirmos que a tradição produziu um grande número de histórias da infância independentes, mas mutuamente consistentes, isto também seria insustentável, pois estas narrativas não são estruturas compostas. As histórias separadas das quais consiste cada uma destas duas histórias da infância não poderiam ter sido formadas independentemente uma da outra; nenhuma delas existia por si mesma; cada uma aponta para a outra e é informada por uma visão que implica o todo. As histórias da infância não são, portanto, versões literárias de uma tradição, mas invenções literárias.

Se prosseguimos e examinamos o discurso e o material narrativo, adicional ao de Marcos, que se encontra em Mateus e Lucas, surge um resultado semelhante. O mesmo ponto de vista é regulativo em

toda parte, mostrando que as adições não consistem em material tradicional oral ou escrito que tenha sido incorporado ao plano de Marcos, mas em um desenvolvimento literário de certas idéias e sugestões fundamentais encontradas no primeiro autor. Estes desenvolvimentos, como é mostrado pelos relatos do Sermão da Montanha e a comissão aos doze, não são levados tão longe em Lucas como em Mateus. O material adicional neste último parece de fato ter sido elaborado de sugestões do primeiro. Lucas forma, portanto, o estágio de transição entre Marcos e Mateus. A hipótese Marcos, coerentemente, toma agora esta seguinte forma. Nosso conhecimento da história do Evangelho não se apóia em qualquer base de tradição, mas apenas em três obras literárias. Duas destas não são independentes, sendo meramente expansões da primeira, e a terceira, Mateus, é também dependente da segunda. Conseqüentemente, não existe uma tradição da história do Evangelho, mas apenas uma única *fonte literária.*

Mas, se é assim, quem pode nos assegurar que esta história do Evangelho, com sua afirmação da messianidade de Jesus, já era um assunto de conhecimento geral antes de ser fixada por escrito, e que não tenha sido primeiramente conhecida já numa forma literária? Neste caso, um homem teria criado de idéias gerais a tradição histórica definida nas quais estas idéias estão incorporadas.

A única coisa que poderia ser proposta contra esta possibilidade literária, como uma contra-possibilidade histórica, seria uma prova de que no período em que se imagina que se passe a história do Evangelho existia realmente uma expectativa messiânica entre os judeus, de modo que um homem que alegasse ser o Messias e que tivesse sido reconhecido como tal, como Marcos representa que Jesus foi, fosse historicamente concebível. Este pressuposto era até então unanimemente aceito por todos os escritores, não importa o quanto fossem opostos em outros aspectos. Todos estavam satisfeitos "que antes do surgimento de Jesus a expectativa de um Messias prevalecesse entre os judeus"; e achavam-se aptos até a explicar seu caráter preciso.

Mas de onde — fora dos Evangelhos — eles obtiveram sua informação? Onde está a evidência documental da doutrina messiânica judaica na qual se imagina estar baseada a dos Evangelhos? Daniel foi o último dos profetas. Tudo leva a sugerir que o misterioso conteúdo de sua obra permaneceu sem influência no período subseqüente. A literatura judaica termina com os escritos da Sabedoria, nos quais não há

menção de um Messias. Na LXX não há tentativa de traduzir de acordo com uma figura pré-concebida do Messias. Nos apocalipses, que são de pequena importância, há referência a um Reino Messiânico; o próprio Messias, no entanto, tem um papel bem subordinado, e é, na verdade, bem pouco mencionado. Para Filo Ele não tem existência; o alexandrino nem sonha em conectá-lo com sua especulação sobre o Logos. Permanecem, portanto, como testemunhas para as expectativas messiânicas judaicas no tempo de Tibério, apenas Marcos e seus imitadores. Esta evidência, no entanto, é de tal caráter que em certos pontos contradiz-se a si mesma.

Em primeiro lugar, se no tempo em que a comunidade cristã estava formando sua visão de história e as idéias religiosas que encontramos nos Evangelhos, os judeus já tinham uma doutrina do Messias, já haveria um tipo fixo de interpretação das passagens messiânicas no Antigo Testamento, e seria impossível que as mesmas passagens fossem interpretadas de formas totalmente diferentes, referindo-se a Jesus e Sua obra, como as vemos interpretadas no Novo Testamento. Além disso, consideremos a representação da obra do Batista. Deveríamos esperar que ele conectasse seu batismo com a pregação de "Aquele que estava por vir" — se este fosse realmente o Messias — batizando em nome deste "que viria." Ele, no entanto, os mantém separados, batizando em preparação para o Reino, enquanto se referia em seus discursos a "Aquele que estava por vir".

O primeiro evangelista não se atreveu abertamente a inserir na história a idéia de que Jesus tivesse alegado ser o Messias, pois estava consciente de que no tempo de Jesus não prevalecia uma expectativa geral de um Messias. Quando os discípulos em Marcos 8:28 relatam as opiniões do povo a respeito de Jesus eles não conseguem mencionar algum que O considerasse o Messias. Pedro é o primeiro a chegar ao reconhecimento de sua messianidade. Mas, assim que é feita esta confissão, o evangelista faz Jesus proibir Seus discípulos de dizer ao povo quem Ele é. Por que a atribuição da messianidade a Jesus é feita de forma tão oculta e inconsistente? É porque o escritor que deu à história sua forma sabia muito bem que nunca ninguém havia aparecido em solo palestino para reclamar a messianidade, ou que houvesse sido reconhecido pelo povo como Messias.

A "Concepção reflexiva do Messias" não foi, portanto, tomada pronta do judaísmo; este 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.

E mais, quão anti-histórico, até por motivos *a priori*, é o modo mecânico como Jesus, em sua primeira aparição, apresenta-se como o Messias e diz, "Vede, eu sou aquele a quem vós esperais". Em essência, pensa Bauer, não há muita diferença entre Strauss e Hengstenberg. Para Hengstenberg toda a vida de Jesus é a incorporação viva da figura do Messias do Antigo Testamento; Strauss, um contraponto menos reverente para Hengstenberg, fez da imagem do Messias uma máscara que o próprio Jesus foi obrigado a assumir, e que a lenda mais tarde colocaria no lugar de Suas reais características.

"Nós salvamos a honra de Jesus", diz Bauer, "quando restauramos Sua pessoa à vida do estado de inanição ao qual os apologistas a reduziram, e lhe damos novamente uma relação viva com a história, que ela certamente possuía — que não pode mais ser negada. Se devia tornar-se dominante uma concepção que haveria de unir o céu e a terra, Deus e o homem, nada mais e nada menos era necessário como condição preliminar, do que o surgimento de um homem, do qual a própria essência de sua consciência deveria ser a reconciliação destas antíteses, e que deveria manifestar esta consciência ao mundo, e guiar a mente religiosa ao único ponto do qual suas dificuldades podem ser solucionadas. Jesus realizou esta enorme obra, mas não apontando prematuramente para Sua própria pessoa. Em vez disso, Ele gradualmente tornou conhecidos às pessoas os pensamentos que preenchiam e completavam a própria essência de Sua mente. Foi apenas por esta forma indireta que Sua pessoa — que Ele livremente ofereceu à causa de Sua vocação histórica, e da idéia pela qual Ele viveu — continuou vivendo enquanto sua idéia fosse aceita. Quando, na crença de seus seguidores, Ele ressuscitou e continuou vivendo na comunidade cristã, foi como o Filho de Deus que superou e reconciliou a grande antítese. Ele foi aquilo em que a consciência religiosa encontrou descanso e paz, longe do que não havia nada firme, confiável e duradouro."

"Apenas agora as vagas e mal definidas representações proféticas eram focadas num ponto; não apenas eram cumpridas, mas também eram unidas por um elo comum que reforçou e deu maior valor a cada uma delas. Com Seu aparecimento e o crescimento da crença n'Ele,

uma concepção clara, um quadro mental definido do Messias tornou-se possível; e foi assim que uma cristologia[91] surgiu pela primeira vez."

Portanto, 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 elaboração na representação dada pelo Quarto Evangelho; o primeiro é de caráter mais prático, o último mais dogmático.

Mesmo assim é falso afirmar que segundo Bauer o primeiro evangelista inventou a história do Evangelho e a personalidade de Jesus. Isto seria transportar as idéias de um período posterior e um estágio seguinte do desenvolvimento para a forma original de sua visão. No momento em que, tendo dispensado preliminares, ele entra em sua investigação, ele ainda assume que uma grande e única Personalidade, que impressionou tanto os homens por Seu caráter, que viveu entre eles numa forma ideal, trouxe à vida a idéia messiânica; e que o que o evangelista original realmente fez foi retratar a vida deste Jesus — o Cristo da comunidade que Ele fundou — segundo a visão messiânica sobre Ele, assim como o quarto evangelista retratou-o segundo o pressuposto de que Jesus foi o revelador do Logos. Foi somente no decorrer de suas investigações que a opinião de Bauer tornou-se mais radical. Conforme ele avança, seus escritos tornam-se mal humorados, e tomam a forma de diálogos controversos com "os teólogos", que ele apostrofa de forma mordaz e injuriosa, e que ele continuamente acusa de não ousar, devido a seus preconceitos apologéticos, enxergar as coisas como realmente são, e de recusar-se a encarar os resultados finais da crítica por medo de que a tradição possa sofrer maior perda de valor histórico do que a religião pode suportar. Apesar deste ódio aos teólogos, que é patológico em seu caráter, assim como sua pontuação sem sentido, suas análises críticas são sempre extremamente agudas. Tem-se a impressão de caminhar ao lado de um homem que raciocina inteligentemente, mas que fala para si mesmo como se possuído por uma idéia fixa. E se a coisa toda se revelasse em nada mais do que uma invenção literária — não apenas os incidentes e discursos, mas até a

[91] Aqui e em outras partes Bauer parece usar "Christologie" no sentido de doutrina messiânica, e não no sentido mais geral que é usual na teologia.

Personalidade que é assumida como ponto de partida de todo o movimento? E se a história do Evangelho for apenas uma corporificação imaginária posterior de um conjunto de idéias exaltadas, e estas forem a única realidade histórica do início até o fim? Esta é a idéia que obceca sua mente cada vez mais completamente, e o leva a um riso desdenhoso. O que farão, zomba ele, estes apologistas, que são tão seguros de tudo, com os trapos e frangalhos que serão tudo o que lhes restará?

Mas, no início de suas investigações, Bauer está longe de sustentar tais idéias. Seu propósito era realmente apenas continuar a obra de Strauss. O conceito de mito e lenda de que este fez uso, pensa Bauer, é muito vago para explicar esta "transformação" deliberada de uma personalidade. Em lugar de mito Bauer coloca "reflexão". 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 a experiência de Jesus, mas a da Igreja. A representação desta experiência da Igreja na Vida de uma Pessoa não é a obra de várias pessoas, mas de um único autor. É neste duplo aspecto — como composição de um homem, corporificação da experiência de muitos — que a história do Evangelho deve ser encarada. Como arte religiosa ela contém uma verdade profunda. Quando encarada deste ponto de vista, as dificuldades que se encontra na tentativa de concebê-la como real imediatamente desaparecem.

Temos que tomar como nosso ponto de partida a crença na morte sacrificial e na ressurreição de Jesus. Tudo o mais liga-se a isto como a seu centro. Quando surgiu a necessidade de fixar definitivamente o início da manifestação de Jesus como o salvador — de determinar o ponto no tempo em que o Senhor saiu da obscuridade — era natural conectar isto com a obra do Batista; e Jesus vem para seu batismo. Enquanto que isto é suficiente para o primeiro evangelista, Mateus e Lucas acham necessário, em vista das importantes conseqüências envolvidas na conexão de Jesus com o Batista, colocá-las em relação mais uma vez por meio da questão dirigida pelo Batista a Jesus, ainda que esta adição seja bem inconsistente com os pressupostos do primeiro evangelista. Se ele havia concebido a história do batismo com a idéia de introduzir o Batista novamente mais tarde, e desta vez, ainda por cima, como um cético, ele teria dado outra forma. Esta é uma observação justa de Bauer; a história do batismo com o milagre que então ocorreu, e a questão do Batista, compreendida como implicando uma dúvida quanto à messianidade de Jesus, excluem-se mutuamente.

A história da tentação incorpora uma experiência da Igreja primitiva. Esta narrativa representa seus conflitos íntimos sob a forma de um conflito do Redentor. Em sua marcha pelos desertos deste mundo ela teve que lutar com tentações do demônio, e na história composta por Marcos e Lucas, e artisticamente acabada por Mateus, ela registra um voto de construir apenas sobre a força interior de seu princípio constitutivo. No sermão do monte, também, Mateus concluiu com grande plenitude aquilo que estava vagamente concebido por Lucas. Apenas quando compreendemos as palavras de Jesus como corporificando experiências da Igreja primitiva é que seu sentido mais profundo torna-se claro e o que de outra forma pareceria ofensivo desaparece. O dito, "Deixai que os mortos enterrem seus mortos", não seria adequado como algo dito por Jesus, sendo ele um homem real, nunca poderia passar por sua mente criar uma colisão tão irreal e cruel de tarefas; pois nenhum comando, divino ou humano, seria suficiente para justificar que um homem contrariasse as obrigações éticas da vida familiar. Mais uma vez, a conclusão óbvia é que o dito originou-se na Igreja primitiva, e pretendia inculcar a renúncia a um mundo que sentiam pertencer ao Reino dos mortos, e ilustrar isto com um exemplo extremo.

A missão dos Doze, também, como ocorrência histórica, é simplesmente inconcebível. Teria sido diferente se Jesus tivesse lhes dado um ensinamento definido, ou uma forma de crença, ou conceito positivo de qualquer tipo, para ser levado com eles como esta mensagem. No entanto, como a ordem para os Doze cumpre mal seu propósito como discurso de instrução! O que os discípulos precisavam saber, ou seja, o que e como deveriam ensinar, não lhes é dito; e o discurso que Mateus compôs, trabalhando na base de Lucas, implica um conjunto diferente de circunstâncias. Ele se refere às lutas da Igreja com o mundo e os sofrimentos que ela deve suportar. Esta é a explicação das referências a sofrimento que se repetem constantemente nos discursos de Jesus, apesar do fato de que Seus discípulos não estavam passando por qualquer sofrimento, e que o evangelista não poderia sequer fazer disso uma possibilidade de que aqueles perante cujos olhos Jesus segue o caminho da Cruz poderiam ficar nesta posição. Os Doze, de qualquer forma, não tinham sofrimentos a encontrar durante sua missão, e se eles estavam sendo enviados por Jesus apenas pelos distritos vizinhos não seria provável que eles encontrassem reis ou regentes ali.

Que este é um caso de história inventada também é mostrado pelo fato de que nada é dito sobre os atos dos discípulos, e eles parecem retornar imediatamente depois, ainda que o primeiro evangelista, é verdade, para evitar que isto ficasse muito evidente, insira neste ponto a história da execução do Batista.

Tudo isto é crítica aguda e justa. A ordem aos Doze não é um discurso de instrução. O que Jesus coloca frente a seus discípulos eles não poderiam compreender neste momento, e as promessas que Ele lhes faz não são apropriadas a suas circunstâncias.

Muitos dos discursos são meros feixes de ditos heterogêneos, ainda que este não seja o caso em Marcos tanto quanto nos outros. Ele não esqueceu que a polêmica efetiva consiste de argumentos curtos, agudos e incisivos. Os outros, como teólogos avançados, são de opinião que é admissível entrar em argumentos que nada têm a haver com o assunto em pauta, ou apenas as mais distantes conexões com ele. Eles formam a transição para os discursos do Quarto Evangelho, que usualmente degeneram em disputas sem sentido. Na mesma conexão é corretamente observado que os discursos de Jesus não avançam de um ponto para outro pelo desenvolvimento lógico de uma idéia, os pensamentos são meramente enfileirados um após o outro, a única conexão, se há alguma conexão, sendo devida a um tipo de molde convencional no qual o discurso é fundido.

As parábolas, continua Bauer, apresentam dificuldades nada menores. É uma inépcia por parte dos apologistas sugerir que as parábolas destinam-se a tornar as coisas claras. O próprio Jesus contradiz esta visão ao dizer brusca e inambiguamente a Seus discípulos que a eles era dado conhecer os mistérios do Reino de Deus, mas para o povo todo Seu ensinamento tinha que ser falado como parábolas, que "vendo eles poderiam ver e não perceber, e ouvindo poderiam ouvir e não compreender". As parábolas tinham, portanto, o intuito de exercitar a inteligencia dos discípulos; e tão distantes de serem compreendidas pelas pessoas, estas mistificavam-nas e repeliam-nas; como se não fosse muito melhor exercitar as mentes dos discípulos desta maneira quando Ele estava sozinho com eles. Os discípulos, no entanto, não entendem nem mesmo a simples parábola do semeador, mas precisam que lhes seja interpretada, de forma que o evangelista, mais uma vez, estultifica sua própria teoria.

Bruno Bauer está certo em sua observação de que as parábolas oferecem um problema sério, vendo que elas tinham por objetivo ocul-

tar e não esclarecer, e que Jesus ainda assim ensinava apenas em parábolas. O caráter da dificuldade, no entanto, é tal que mesmo a crítica literária não tem uma explicação pronta. Bruno Bauer admite que não sabe o que passava pela cabeça do evangelista quando compôs estas parábolas, e acha que ele não tinha um propósito muito definido, ou pelo menos que as sugestões que flutuavam em sua mente não foram elaboradas num todo claramente ordenado.

Aqui, portanto, o método de Bauer estanca. Ele, no entanto, não permite que isto abale sua confiança em sua leitura dos fatos, e ele continuou a mantê-la em face de uma nova dificuldade que ele mesmo trouxe claramente à luz. Marcos, segundo ele, é uma unidade artística, o produto de uma única mente. Como explicar, então, que, além de outras duplicações menos importantes, ele contenha dois registros da alimentação da multidão? Aqui Bauer tem a ajuda de Wilke, que distingue nosso Marcos de um Ur-Markus[92], e atribui estas duplicações uma interpolação posterior. Mais tarde ele ficou cada vez mais duvidoso quanto à unidade artística de Marcos, apesar de ser este o pressuposto fundamental de sua teoria, e na segunda edição de sua "Crítica dos Evangelhos", de 1851, ele adotou a distinção entre o Marcos canônico e o Ur-Markus.

Mas mesmo supondo que a aceitação de uma redação seja justificada, como poderia o redator ter concebido a idéia de adicionar à primeira narrativa da alimentação da multidão uma segunda que lhe é idêntica quase que palavra por palavra? Em todo caso, sob que princípios pode Marcos ser diferenciado do Ur-Markus? Não há diferenças fundamentais para termos um critério pronto. A distinção é puramente uma sensação subjetiva, isto é, é arbitrária. 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 de tradição, não de invenções de um imitador. Mas se ele admite uma vez a presença de material tradicional, toda sua teoria do primeiro evangelista como criador do Evangelho cai por terra.

---

[92] Mantemos o termo alemão, que se naturalizou na crítica sinóptica como a designação de um Evangelho primário proposto que estaria por trás do Marcos canônico.

Por enquanto ele consegue acalmar novamente o espectro, e continua a pensar em Marcos como uma obra de arte, na qual a interpolação não altera nada.

Bauer discute com grande detalhe as passagens em que Jesus proibe aqueles que Ele curou que falassem sobre sua cura. Na forma como estas aparecem elas não podem ser históricas, argumenta ele, pois Jesus impõe esta proibição em alguns casos em que isto é completamente sem sentido, já que as curas ocorreram na presença de uma multidão. Isto deve portanto ser derivado do evangelista. Somente quando é reconhecido como uma criação livre seu sentido pode ser discernido. Encontra-se sua explicação nas visões incompatíveis sobre milagres que eram sustentadas lado a lado na Igreja primitiva. Não havia dúvida de que Jesus tinha realizado milagres, e por meio destes milagres dera evidência de Sua missão divina. Por outro lado, com a introdução do princípio cristão, a exigência judaica por sinais tinha sido tão limitada, e a outra, a linha espiritual de evidência, tornara-se tão importante, ou pelo menos tão indispensável, que já não era possível construir apenas sobre os milagres, ou ver Jesus meramente como um fazedor de milagres, assim, de certa forma, a importância atribuida ao milagre tinha que ser reduzida. No simbolismo gráfico da história do Evangelho, esta antítese toma a forma de que Jesus fez milagres — não havia como escapar disto — mas que Ele mesmo declarava que não pretendia dar grande importância a estes atos. Como há tempos em que os milagres devem ocultar sua luz sob uma tigela, Jesus, em algumas ocasiões, proíbe que eles se tornem conhecidos. Os outros Sinópticos já não compreendem esta teoria do primeiro evangelista, e introduziram esta proibição em passagens em que ela era absurda.

O modo pelo qual Jesus torna conhecida sua messianidade é baseado em outra teoria do evangelista original. A ordem de Marcos não nos pode dar nenhuma informação sobre a cronologia da vida de Jesus, já que este Evangelho é qualquer coisa menos uma crônica. Não podemos sequer afirmar que já haja uma lógica deliberada no modo como as seções são conectadas. Mas há um princípio fundamental de arranjo que vem claramente à luz, ou seja, que foi apenas em Cesaréia de Filipe, no período final de sua vida, que Jesus se fez conhecer como o Messias, e que, portanto, Ele não era anteriormente tomado com tal seja por Seus discípulos seja pelo povo. Isto é mostrado claramente nas respostas dos discípulos quando Jesus perguntou-lhes quem as pessoas achavam que

Ele era. O curso implícito dos eventos, no entanto, é determinado pela arte, não pela história — pois como história seria inconcebível.

Poderia mesmo haver uma impossibilidade mais absurda? "Jesus", diz Bauer, "deve realizar estes inúmeros, estes estupendos milagres porque, segundo a visão que os Evangelhos representam, Ele é o Messias; Ele deve realizá-los para provar que é o Messias — e ainda assim ninguém O reconhece como o Messias! Este é o maior milagre de todos, que o povo não tivesse há tempo reconhecido o Messias neste fazedor de milagres. Jesus só podia ser tomado como o Messias em conseqüência da realização de milagres; mas Ele só começou a realizar milagres quando, na fé da Igreja primitiva, Ele ergueu-se de entre os mortos como Messias, e os fatos de que Ele ergueu-se como Messias e que Ele fez milagres são um e o mesmo fato."

Marcos, no entanto, representa um Jesus que faz milagres e que mesmo assim com isto não Se revela como o Messias. Ele estava obrigado a representá-Lo assim, pois ele estava consciente de que Jesus não era reconhecido e aceito como Messias pelo povo, nem mesmo por Seus seguidores imediatos, na forma sem hesitação como aqueles de tempos posteriores O imaginavam sendo reconhecido. A concepção e a representação de Marcos para este assunto transportou para o passado o desenvolvimento posterior pelo qual finalmente nasceu uma comunidade cristã para a qual Jesus tornara-se o Messias. "Marcos também é influenciado por um instinto artístico que o leva a desenvolver o interesse principal, a origem da fé, gradualmente. É somente após o ministério de Jesus ter se estendido por um tempo considerável, e na verdade estar se aproximando do seu fim, que a fé surge no círculo de seus discípulos; e só mais tarde ainda, quando na pessoa do cego em Jericó, um protótipo da grande companhia de crentes que viria saudou o Senhor com uma saudação messiânica, que, na entrada triunfal em Jerusalém, a fé do povo repentinamente amadurece e encontra expressão."

É verdade que este desenho artístico é completamente perturbado quando Jesus faz milagres que o tornariam conhecido como o Messias por qualquer criança. Não podemos, portanto, culpar demasiadamente a Mateus se, enquanto ele retém este plano em seu esboço externo de uma forma até mecânica, ele o contradiz desajeitadamente ao fazer Jesus, num ponto anterior, claramente designar-Se como Messias e muitos reconhecerem-no como tal. E o quarto evangelista não pode ser acusado de destruir alguma obra de arte maravi-

lhosa quando dá a impressão de que desde o princípio qualquer um que quisesse poderia reconhecer Jesus como o Messias.

O próprio Marcos não mantém estritamente seu plano. Ele faz Jesus proibir Seus discípulos de tornarem conhecida Sua messianidade; como então a multidão em Jerusalém O reconhece tão subitamente, após um único milagre que eles nem sequer testemunharam, e que de forma alguma foi diferente de outros que Ele havia feito antes? Se esta "multidão casual" em Jerusalém foi capaz de tal clarividência, ela deve ter caído do céu!

Os comentários seguintes de Bauer, também, são nada menos que clássicos. O incidente em Cesaréia de Filipe é o fato central da história do Evangelho, ele nos dá um ponto fixo a partir do qual podemos agrupar e criticar as outras afirmações do Evangelho. Ao mesmo tempo ele introduz uma complicação no plano da vida de Jesus, pois exige que se confirme a teoria — freqüentemente em face do texto — de que antes Jesus nunca havia sido visto como o Messias; e põe sobre nós a necessidade de mostrar não apenas como Pedro veio a reconhecer Sua messianidade, mas também como Ele em seguida tornou-se Messias para a multidão — se é que Ele alguma vez tornou-se Messias para eles. Mas o próprio fato de que isso apresenta esta complicação é em si mesmo uma prova de que nesta cena em Cesaréia de Filipe temos o único raio de luz que a história lança sobre a vida de Jesus. É impossível explicar como alguém poderia rejeitar a simples e natural idéia de que Jesus declarou desde o início ser o Messias, se este foi o fato, e aceitar esta representação complicada no lugar. A última, portanto, deve ser a versão original. Ao apontar isto, Bauer deu pela primeira vez a prova real, por evidência interna, da prioridade de Marcos.

A dificuldade envolvida na concepção de milagre como prova da messianidade de Jesus é outra descoberta de Bauer. Aqui, no entanto, em vez de testar a questão até o fim, ele para no meio do caminho. Como sabemos — ele deveria prosseguir perguntando — que se esperava que o Messias surgisse como um fazedor de milagres terreno? Não há nada neste sentido nos escritos judaicos. E não provam os próprios Evangelhos que qualquer um pode fazer milagres sem sugerir a qualquer pessoa que ele poderia ser o Messias? Coerentemente a única inferência a ser tirada da representação de Marcos é que milagres não estão entre as marcas características do Messias, e que foi somente mais tarde, na comunidade cristã, que de Jesus, o

fazedor de milagres, se fez Jesus o Messias, que esta conexão entre milagres e messianidade foi estabelecida. Ao lidar com a questão da entrada triunfal, também, Bauer para a meio caminho. Onde lemos que Jesus foi saudado como Messias naquela ocasião? Se Ele fosse tomado pelo povo como sendo o Messias, a controvérsia em Jerusalém giraria em torno desta questão; mas ela nem sequer tocou neste ponto, e o Sinédrio nem pensa em chamar uma testemunha da alegação de Jesus como Messias. Quando Bauer expôs a impossibilidade histórica e literária de Jesus ser saudado pelo povo como Messias, ele deveria ter prosseguido e tirado a conclusão de que Jesus, segundo Marcos, não fez uma entrada messiânica em Jerusalém.

Foi, no entanto, um feito notável por parte de Bauer ter exposto claramente as dificuldades históricas da vida de Jesus. Poderíamos supor que entre a obra de Strauss e a de Bauer estariam não cinco, mas cinqüenta anos — o trabalho crítico de toda uma geração.

O caráter estereotipado da predição três vezes repetida na paixão, que, segundo Bauer, denuncia uma certa pobreza e fraqueza de imaginação por parte do primeiro evangelista, mostra claramente, pensa ele, o caráter não-histórico das declarações registradas. O fato de a predição ocorrer três vezes, sua definição crescendo a cada vez, prova sua origem literária.

É o mesmo caso com a transfiguração. O grupo no qual os representantes heróicos da lei e dos profetas postam-se como apoiadores do Salvador foi modelado pelo primeiro evangelista. Para colocá-lo sob uma luz apropriada e para dar esplendor vindouro a seu grande objeto, ele introduziu uma quantidade de traços tomados da história de Moisés.

Bauer expõe impiedosamente as dificuldades da jornada de Jesus da Galiléia a Jerusalém, e exulta sobre as perplexidades dos "apologistas". "O teólogo", diz ele, "não deve tremer em relação a esta jornada, ele deve apenas crer nela. Ele deve com fé seguir os passos de seu Senhor! Através do meio da Galiléia e da Samaria — e ao mesmo tempo, pois Mateus também merece ser ouvido, através da Judéia do outro lado do Jordão! Eu desejo-lhe *Bon voyage*!"

Os discursos escatológicos não são história, mas meramente uma expansão daquelas explicações sobre os sofrimentos da Igreja das quais já tivemos um exemplo prévio na missão dos Doze. Um Evangelista que escrevesse antes da destruição de Jerusalém teria se referido ao Templo, à Jerusalém, e ao povo judeu, de forma muito diferente.

A história de Lázaro merece uma atenção especial. Não disse Spinoza que ele quebraria seu sistema em pedaços se pudesse ser convencido da realidade deste evento? Este é o ponto decisivo para a questão da relação entre os Sinópticos e João. São vãos todos os esforços dos apologistas para explicar por que os Sinópticos não mencionam este milagre. A razão pela qual eles o ignoram é que ele se originou depois de sua época na mente do quarto evangelista, e eles não conheciam seu Evangelho. E mesmo assim ele é o mais valioso de todos, pois mostra claramente os círculos concêntricos de progressiva intensificação pelos quais segue o desenvolvimento da história do Evangelho. "O Quarto Evangelho", comenta Bauer, "representa um homem morto como tendo sido restituído à vida depois de quatro dias sob o poder da morte, tendo se tornado conseqüentemente presa da deterioração; Lucas representa o jovem em Nain como tendo sido restaurado à vida quando seu corpo estava sendo levado para a sepultura; Marcos, o primeiro evangelista, fala-nos apenas da restauração de uma pessoa morta que acabara de sucumbir a uma doença. Os teólogos têm muito a dizer sobre os contrastes entre os escritos canônicos e os apócrifos, mas eles poderiam ter encontrado um contraste semelhante mesmo entre os quatro Evangelhos, se a luz não estivesse tão diretamente em seus olhos".

A traição de Judas, como descrita nos Evangelhos, é inexplicável.

A Ceia do Senhor, considerada como uma cena histórica, é revoltante e inconcebível. Jesus não a pode ter instituído mais do que Ele pode ter pronunciado a declaração, "Deixai que os mortos enterrem seus mortos". Em ambos os casos, a objeção vem do fato de que um dogma da Igreja primitiva foi lançado na forma de um dito histórico de Jesus. Um homem que estava presente em pessoa, corporeamente presente, não poderia sustentar a idéia de oferecer a outros sua carne e seu sangue para que o comessem. Ordenar a outros que, enquanto ele estava realmente presente, imaginem o pão e o vinho que estavam consumindo como sendo seu corpo e sangue, seria completamente impossível para um homem de verdade. Somente quando a própria presença corpórea de Jesus havia sido removida, e somente quando a comunidade cristã tinha existido por algum tempo, tal concepção conforme expressa naquela fórmula poderia ter surgido. Um ponto que claramente denuncia a composição tardia da narrativa é que o Senhor não se dirige aos discípulos que estão com Ele à mesa e diz, "Este é meu sangue que é derramado por vós", mas, como as pala-

vras foram inventadas pela Igreja primitiva, fala dos "muitos" pelos quais Ele Se entrega. O único fato histórico é que a Páscoa judaica foi gradualmente transformada pela comunidade cristã numa celebração que se referia a Jesus.

No que se refere à cena em Getsêmane, Marcos, segundo Bauer, achava necessário que no momento em que o último conflito e a catástrofe final se abatessem sobre Jesus, Ele deveria mostrar claramente por Suas ações que enfrentava Seu destino por vontade própria. A realidade de Sua escolha só poderia ser tornada clara mostrando-O antes engajado numa luta interior contra a aceitação de Sua vocação, antes de mostrar como Ele livremente se submeteu a Seu destino.

As últimas palavras atribuídas a Jesus por Marcos, "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?" foram escritas sem pensar nas inferências que poderiam ser tiradas delas, meramente com o propósito de mostrar que até no último momento de Sua paixão Jesus cumpriu o papel do Messias, de cujos sofrimentos a imagem foi revelada com tanta antecedência ao salmista pelo Espírito Santo.

Nem seria necessário agora, pensa Bauer, entrar nas contradições na história da ressurreição, pois "o consistente Reimarus, com sua completa honestidade, já as expôs plenamente, e ninguém o refutou".

Os resultados da análise de Bauer podem ser resumidos como segue:

O quarto evangelista traiu o segredo do Evangelho original, qual seja, que ele também pode ser explicado por meios puramente literários. Marcos "libertou-nos da mentira teológica". "Graças ao gentil destino", clama Bauer, "que preservou para nós este escrito de Marcos pelo qual fomos liberados da teia de engodo desta infernal pseudo-ciência!"

Para poder rasgar esta teia de falsidade, o crítico e historiador deve, apesar de sua repugnância, mais uma vez, levantar os pretensos argumentos dos teólogos em favor da historicidade das narrativas do Evangelho e colocá-los em pé, apenas para mais uma vez derrubá-los. No final o único sentimento de Bauer para com os teólogos era de desprezo. "A expressão deste desprezo", declara ele, "é a última arma que o crítico, após refutar os argumentos dos teólogos, tem a sua disposição em relação à descompostura deles; e é seu direito usá-lo; isto dá o toque final para sua tarefa e aponta para um feliz tempo vindouro em que não mais se ouvirá sobre os argumentos dos teólogos."

Estes rompantes de amargura podem ser explicados pelo sentimento de repulsa que a teologia apologética alemã inspirava em qualquer homem genuinamente honesto e pensante pelos métodos que adotou ao opor-se a Strauss. Por isso, o prazer perverso com que ele arranca as muletas desta pseudo-ciência joga-as longe, e se diverte com sua incapacidade. Um ódio furioso, um desejo feroz de deixar os teólogos absolutamente desnudos, levou Bauer muito mais longe do que sua habilidade crítica o levaria com sangue frio.

Bauer odiava os teólogos por ainda se apegarem à bárbara concepção de que um grande homem forçou a si mesmo num sistema estereotipado e não espiritual, e desta forma colocou em movimento grandes idéias, enquanto ele sustentava que isto teria significado a morte tanto da personalidade quanto das idéias; mas este ódio é apenas o sintoma superficial de outro ódio, que vai mais fundo do que a teologia, aprofundando-se mesmo, até o fundo da própria concepção cristã de mundo. Bruno Bauer odeia não apenas os teólogos, mas o cristianismo, e odeia-o porque ele expressa uma verdade de forma errada. É uma religião que se petrificou numa forma transicional. Uma religião que deveria ter levado à verdadeira religião usurpou o lugar da verdadeira religião, e nesta forma petrificada mantém prisioneiras todas as reais forças da religião.

Religião é a vitória do ego auto-consciente sobre o mundo. É somente quando o ego percebe a si mesmo em sua antítese com o mundo como um todo, e não mais se contenta em desempenhar o papel de mero "cavalheiro andante" no drama mundial, mas encara o mundo com independência e reserva, que as condições necessárias para a religião universal estão presentes. Estas condições vieram à existência com a ascensão do Império Romano, no qual o indivíduo subitamente viu-se indefeso e desarmado em face de um mundo no qual ele não mais poderia dar livre curso a suas atividades, mas devia estar preparado a qualquer momento para ser reduzido a pó por ele.

O ego auto-consciente, reconhecendo esta posição, viu-se frente à necessidade de libertar-se do mundo e ficar sozinho, para desta forma superar o mundo. Vitória sobre o mundo pela alienação do mundo — estas eram as idéias das quais o cristianismo nasceu. Mas não foi a verdadeira vitória sobre o mundo; o cristianismo permaneceu no estágio de violenta oposição ao mundo.

O milagre, pelo qual a religião cristã sempre teve grande simpatia, e ao qual ela dá uma importância fundamental, é o símbolo apro-

priado desta falsa vitória sobre o mundo. Há alguns pensamentos maravilhosamente profundos espalhados pelas investigações críticas de Bauer. "A percepção de sua personalidade", diz ele, "é a morte da Natureza, mas no sentido de que ele só pode concretizar esta morte pelo conhecimento da Natureza e suas leis, isto é, de dentro, sendo ele mesmo essencialmente a aniquilação e negação da Natureza....o Espírito honra e reconhece o valor da mesma coisa que nega... o Espírito não fumega e retumba, e se enfurece e enraivece contra a Natureza, como se supõe que faça no milagre, pois isto seria uma negação de sua lei interna, mas silenciosamente abre seu caminho através da antítese. Em resumo, a morte da Natureza implícita na percepção consciente da personalidade é a ressurreição da Natureza numa forma mais nobre, não o mau trato, a farsa e o insulto ao qual seria exposta pelo milagre." Não apenas o milagre, mas o retrato de Jesus Cristo como traçado nos Evangelhos, é um estereótipo da falsa idéia da vitória sobre o mundo. 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 horror. O Jesus histórico, se Ele realmente existiu, só poderia ser Um que reconciliou em Sua própria consciência a antítese que obcecava a mente judaica, que era a separação entre Deus e o Homem; Ele não pode, no processo de remover esta antítese, ter criado um novo princípio de divisão e alienação religiosa; nem pode Ele ter mostrado o caminho para escapar, pelo princípio da introspecção, das algemas da Lei apenas para impor um novo conjunto de grilhões legais.

O Cristo da história do Evangelho, por outro lado, é Homem exaltado ao céu pela consciência religiosa, que, ainda que Ele venha para a terra para fazer milagres, para ensinar, e para sofrer, não é mais homem verdadeiro. O Filho do Homem da religião, ainda que Sua missão seja reconciliar, é homem alienado de si mesmo. Este Cristo da história do Evangelho, o ego exaltado aos céus e tornado Deus, subverteu a antigüidade, e conquistou o mundo no sentido de que Ele o exauriu de toda sua vitalidade. Este ego magnificado teria cumprido sua vocação histórica se, por meio da terrível desorganização na qual ele lançou o verdadeiro espírito da humanidade, tivesse compelido este a chegar a um conhecimento de si mesmo, a tornar-se auto-consciente com uma perfeição e decisão que não fora possível para o espírito simples da antigüidade. Foi desastroso que a figura que se posicionou pela

primeira emancipação do ego permanecesse viva. Esta transformação do espírito humano que se deu com o encontro do poder mundial de Roma com a filosofia foi representada pelos Evangelhos, sob a influência do Antigo Testamento, como percebida numa única personalidade histórica; e a força do espírito da humanidade foi engolida pela onipotência do puro e absoluto ego, um ego que estava fora da humanidade real. Esta auto-consciência da humanidade encontra-se refletida nos Evangelhos, um *self*, de fato, alienado de si mesmo, e portanto uma grotesca paródia de si mesmo, mas, por fim, de certa forma, ele mesmo; por isso o fascínio mágico que atraiu a humanidade e a acorrentou, e, enquanto não encontrou a si mesma, exigiu que sacrificasse tudo para perceber a imagem de si mesma, que a preferisse a tudo e qualquer coisa, contando tudo, como diz o apóstolo, como "esterco" em comparação a ela.

Mesmo quando o mundo romano não mais existia, e um novo mundo veio à existência, o Cristo assim criado não morreu. A mágica de Seu encantamento tornou-se ainda mais terrível, e uma nova força veio submergir o velho mundo, era chegado o tempo para que cumprisse sua maior obra de destruição. O Espírito, em sua abstração, tornou-se um vampiro, o destruidor do mundo. Seiva e força, sangue e vida, ele sugou, até a última gota, da humanidade. Natureza e arte, família, nação, Estado, tudo foi destruído por ele; e nas ruínas do mundo caído o ego, exausto por seus esforços, permaneceu o único poder sobrevivente.

Tendo criado um deserto a seu redor, o ego não podia imediatamente criar algo novo, das profundezas de seu consciência interna, natureza e arte, nação e estado; o processo medonho que agora se desenrolava, a única atividade da qual era agora capaz, era a absorção em si mesmo de tudo o que até então tinha vida no mundo. O ego agora era tudo; e no entanto era um vazio. Ele tornara-se o poder universal, mas quando pairava sobre as ruínas do mundo enchia-se de horror de si mesmo e de desespero por tudo que havia perdido. O ego que devorara todas as coisas e era agora um vazio tremia diante de si mesmo.

Sob a opressão deste terrível poder a educação da humanidade prosseguia; sob este austero mestre ela se preparava para a verdadeira liberdade, preparando-se para erguer-se das profundezas de seu desânimo, para escapar desta oposição a si mesma e lançar fora aquele ego estranho que devastava sua substância. Odisseus retornara a seu lar,

não pelo favor dos deuses, não lançado à praia adormecido, mas desperto, por seu próprio pensamento e sua própria força. Talvez, como antes, ele tenha que lutar contra os pretendentes que devoraram sua substância e procuravam roubar-lhe o que tinha de mais querido. Odisseus deve encordoar seu arco mais uma vez.

O encanto maligno do ego 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 isto 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, elas coincidem e se sincronizam; mas a idéia foi apenas a concepção imaginativa da Igreja, o primeiro movimento de sua vida, a expressão religiosa de sua experiência.

A questão que tanto agitou as mentes dos homens — se Jesus foi o Cristo histórico (= Messias) — é respondida de forma que tudo o que é o Cristo histórico, tudo o que é dito d'Ele, tudo o que se sabe sobre Ele, pertence ao mundo da imaginação, isto é, da imaginação da comunidade cristã, e portanto nada tem a haver com qualquer homem que pertença ao mundo real.

O mundo agora está livre, e maduro para uma religião mais elevada na qual o ego superará a natureza, não pela auto-alienação, mas por penetrá-la e enobrecê-la. Para o teólogo podemos arremessar como presente os trapos de sua antiga ciência, quando a rasgamos em pedaços; isto será algo com que ele pode se ocupar, para que o tempo não lhe seja muito pesado no novo mundo cujo advento se aproxima inexoravelmente.

Assim, a tarefa a que Bauer se propôs no início de sua crítica da história do Evangelho, transformou-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 da dominação 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.

No final de 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[93], e aplicou o resultado em sua nova edição da "Crítica da História dos Evangelhos."[94] O resultado é negativo: nunca houve qualquer Jesus histórico. Enquanto criticava as quatro grandes epístolas paulinas, que a escola de Tübingen claramente imaginava estarem além do alcance da crítica, Bauer mostra, no entanto, sua inabilidade em lançar uma fundação histórica positiva para sua visão da origem do cristianismo. 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".[95] A base histórica para esta teoria, que ele aqui oferece, é ainda mais insatisfatória do que a sugerida na obra preliminar sobre as epistolas 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. Segundo Bauer, o tutor de Nero já tinha em sua consciência mais íntima chegado plenamente à oposição interna ao mundo. Há expressões em suas obras que, em sua emancipação mística do mundo, prenunciam as afirmações de Paulo. Os mesmos pensamentos, já que não pertencem apenas a Sêneca, mas a seu tempo, são encontrados também nas obras dos três poetas do período de Nero: Persius, Lucano e Petrônio. Ainda que eles tivessem apenas um leve sopro do toque divino, são testemunhas interessantes da condição espiritual da época. Eles, também, contribuíram para a criação do cristianismo.

Mas Sêneca, apesar de sua alienação do mundo, permanecia em ativa relação com o mundo. Ele desejava fundar um Reino de virtude

---

[93] *Kritik der Paulinischen Briefe.* (Crítica das Epístolas Paulinas.) Berlim, 1850-1852.

[94] *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs.* (Crítica dos Evangelhos e História de Sua Orígem.) 2 vols., Berlim, 1850-1851.

[95] *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum.* Berlim, 1877.

sobre a terra. Nas cortes de Cláudio e Nero ele usou as artes da intriga para chegar a seus fins, e até aprovou tranqüilamente atos de violência que achava úteis a sua causa. Finalmente, ele tentou o poder supremo; e pagou o preço supremo. O estoicismo fez sua tentativa de reformar o mundo, e falhou. Os grandes pensadores começaram a desistir de exercer qualquer influência sobre a história, o senado era impotente, todos os corpos públicos foram privados de seus direitos. E então um espírito de resignação tomou o mundo. A alienação do mundo, que em Sêneca tinha sido apenas parcial, tornou-se séria. O tempo de Nero e Domiciano foi uma grande época nesta história espiritual oculta que segue silenciosamente lado a lado com a ruidosa história exterior do mundo. Quando o estoicismo, em seu desenvolvimento, foi aprofundado pela introdução das idéias neo-platônicas, estava a caminho de tornar-se o Evangelho.

Mas, por si mesmo, ele não teria dado origem a esta nova coisa. Ele anexou-se como um princípio formativo ao judaísmo, que estava justamente libertando-se das limitações da nacionalidade. Bauer aponta para Josefo como um tipo deste novo judaísmo romano. Este "neo-romano" vivia na convicção de que seu Deus, que havia se retirado de seu templo, tomaria posse do mundo, e faria o Império Romano submeter-se a sua lei. Josefo percebeu em sua vida aquilo para o que o caminho tinha sido espiritualmente preparado por Filo. Este não efetuou meramente uma fusão das idéias judaicas com especulações gregas; ele aproveitou-se do domínio universal estabelecido pelos romanos para fundar sobre ele seu mundo espiritual. Bauer já o havia retratado neste papel em sua obra "Filo, Strauss e Renan, e o Cristianismo Primitivo."

Assim foi formada a nova religião. Seu espírito veio do ocidente, sua moldura externa foi fornecida pelo judaísmo. O novo movimento tem dois focos, Roma e Alexandria. Os "Therapeutae" de Filo eram pessoas reais; eles foram os precursores do cristianismo. Sob Trajano a nova religião começou a ser conhecida. A carta de Plínio pedindo instruções sobre como lidar com o novo movimento é sua certidão de nascimento — a forma original da carta, deve-se entender, não a forma presente, que sofreu edição pelas mãos dos cristãos.

O processo literário pelo qual a origem do movimento foi lançada para o passado na história demorou cerca de cinqüenta anos.

Quando esta última obra de Bauer surgiu ele já era há muito visto pelos teólogos como uma força extinta; não, mais do que isto,

tinha sido esquecido. E ele nem mesmo cumpriu sua promessa. Ele não teve êxito em mostrar qual seria aquela forma maior de vitória sobre o mundo, que ele declarara superior ao cristianismo; e em lugar da personalidade de Jesus ele finalmente criou uma coisa híbrida, laboriosamente composta por duas personalidades de tão pouca substância como Sêneca e Josefo. Este foi o fim de sua grande empreitada.

Mas foi um equívoco enterrar, junto com o Bauer do segundo período, também o Bauer do primeiro período, o crítico — pois este não estava morto. Foi na verdade nada mais que uma infelicidade que Strauss e Bauer aparecessem em épocas tão próximas um do outro. Bauer passou praticamente desapercebido, porque todos estavam preocupados com Strauss. Outra infelicidade foi que Bauer derrubou com sua poderosa crítica a hipótese que atribuía valor histórico real a Marcos, de forma que ela passou longo tempo sem atenção, e seguiu-se um período estéril de vinte anos no estudo crítico da Vida de Jesus.

O único crítico com quem Bauer pode ser comparado é Reimarus. Cada um exerceu uma influência terrificante e incapacitante sobre seu tempo. Ninguém mais foi tão agudamente consciente como eles 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, encontrando a base da história de Jesus numa impostura deliberada por parte dos discípulos; Bauer, postulando um evangelista original que inventou a história. Com esta base era justo que eles perdessem sua causa. Mas ao desprezar as soluções que eles ofereceram, seus contemporâneos desprezaram também os problemas que necessitavam tais soluções; eles os desprezaram porque eram tão incapazes de perceber quanto de remover estas dificuldades.

Mas é passado o tempo de pronunciar julgamento sobre as Vidas de Jesus com base nas soluções que elas oferecem. Para nós os grandes homens não são aqueles que resolveram os problemas, mas aqueles que os descobriram. A "Crítica da História do Evangelho" de Bauer vale uma dúzia de Vidas de Jesus, porque sua obra, como apenas agora começamos a reconhecer, depois de meio século, é a mais hábil e mais completa coleção das dificuldades da Vida de Jesus que se pode encontrar.

Infelizmente, pela forma independente, a forma tão altaneiramente independente pela qual ele desenvolveu suas idéias, ele destruiu a possibilidade de elas influenciarem a teologia contemporânea. A mina

que ele tinha cavado na montanha desabou atrás dele, de tal forma que foi necessário o trabalho de toda uma geração para descobrir novamente os veios de minério que ele encontrou. Seus contemporâneos 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. Assim, para seus contemporâneos, ele era meramente um excêntrico.

Mas sua excentricidade escondia uma percepção penetrante. 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, não meramente um ensinamento posto em prática, mas antes, 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. Desde Paulo, ninguém percebeu tão poderosamente a idéia mística do σῶμα Χριστοῦ. Bauer transferiu-o para o plano histórico e encontrou o "corpo de Cristo" no Império Romano.

XII

OUTRAS IMAGINATIVAS VIDAS DE JESUS

Charles Christian Hennell. Untersuchungen über den Ursprung des Christentums. (Uma Pesquisa Sobre a Origem do Cristianismo.) 1840. Com prefácio de David Friedrich Strauss.
Wichtige Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu. Nach einem alten zu Alexandria gefundenen Manuskripte von einem Zeitgenossen Jesu aus dem Heiligen Orden der Essäer. (Importantes Revelações Sobre a Forma da Morte de Jesus. De um Antigo Manuscrito Encontrado em Alexandria, Escrito por um Contemporâneo de Jesus Pertencente à Sagrada Ordem dos Essênios.) 1849. 5ª ed., Leipzig. (Anônimo.)
Historische Enthüllungen über die wirkliche Ereignisse der Geburt und Jugend Jesu. Als Fortsetzung der zu Alexandria ausgefundenen altem Urkunden aus dem Essäerorden. (Revelações Históricas Sobre as Reais Circunstâncias do Nascimento e da Juventude de Jesus. Uma Continuação do Antigo Manuscrito Essênio, Descoberto em Alexandria.) 1849, 2ª ed., Leipzig.
August Friedrich Gfrörer. Kritische Geschichte der Urchristentums. (História Crítica do Cristianismo Primitivo.) Vol. I. 1ª ed., 1831; 2ª ed., 1835. Parte I, pp. 543; Parte II, pp. 406 Vol. II. 1838. Parte I, pp. 452; Parte II. pp. 417.
Richard von der Alm. (Pseudônimo de *Friedrich Wilhelm Ghillany.*) Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation, 1863. (Cartas Teológicas às Classes Cultas da Nação Alemã, 1863.) Vol. I, 929 pp.; Vol. II. pp. 656; Vol. III. pp. 802.
Ludwig Noack. Die Geschichte Jesu auf grund freier geschichtlicher Untersuchungen über das Evangelium und die Evangelien. (A História de Jesus com Base em uma Pesquisa Histórica Livre Sobre o Evangelho e os Evangelhos.) 2ª ed, 1876, Mannheim. Livro I. pp. 251; Livro II. 187 pp.; Livro III. pp. 386; Livro IV. pp. 285.

Dificilmente pode-se dizer que Strauss conseguiu alguma honra por contribuir com um prefácio para a tradução da obra de Hennell, que nada mais é do que a "História não Miraculosa do Grande Profeta de Nazaré" de Venturini enfeitada com uma fantástica parafernália de conhecimento.[96]

---

[96] Hennell, um comercifante de Londres, retirou-se de suas atividades comerciais por dois anos para realizar os estudos preparatórios para esta Vida de Jesus. (Ele é mais conhecido como amigo de George Eliot, que foi muito interessado e influenciado por esta "pesquisa".) à mesma categoria da obra de Hennell pertence a *Wohlgeprüfte*

As duas séries de "Importantes Revelações" também são na verdade "transportadas" sem grande habilidade daquele clássico romance da Vida de Jesus, mas isto não impediu que causassem alguma sensação quando surgiram.[97] Jesus, segundo sua narrativa, foi o filho de um membro da Ordem dos Essênios. A criança foi observada pela Ordem e preparada para Sua futura missão. Ele entrou para Seu ministério público como ferramenta dos Essênios, que após sua crucificação retiraram-no da cruz e o ressuscitaram.

Estas "Revelações" preservam 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 problemas 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. Estes escritores não conseguiram fornecer aquilo com que Venturini tinha sonhado — uma conexão viva e com propósito entre os eventos da vida de Jesus — ou explicar Sua pessoa e obra como tendo uma relação, positiva ou negativa, com as circunstâncias do judaismo tardio. O plano de Venturini, ainda que fantástico, conecta a vida de Jesus com a história judaica e o pensamento contemporâneo muito mais intimamente do que qualquer outra Vida de Jesus, pois esta conexão naturalmente é vital para a trama do romance. Na "História do Evangelho" de Weisse a crítica deliberadamente renunciou à tentativa de explicar Jesus diretamente do judaismo, vendo-se inapta a estabelecer qualquer conexão entre Seu ensinamento e as idéias judaicas contemporâneas. O caminho estava, portanto, mais uma vez aberto para a imaginação. Coerentemente, diversas vidas imaginá-

---

Darstellung des Lebens Jesu (Um Relato da Vida de Jesus Baseado em Profundo Escrutínio) do matemático de Heidelberg Karl von Langsdorf, Mannheim, 1831. Suplemento, com prefácio a uma futura segunda edição, 1833.

[97] Hase parece não ter reconhecido que as "Revelações" eram um mero plágio de Venturini. Ele as menciona em conexão com Bruno Bauer e parece torná-lo responsável por inspirá-las; pelo menos é o que se sugere com sua fórmula de transição quando diz: "É principalmente a ele que as frívolas hipóteses apócrifas se ligaram." Isto é no mínimo inacurado. O epitomista anônimo de Venturini nada tinha a haver com Bauer, e provavelmente não leu sequer uma linha de sua obra. Venturini, a quem ele leu, não é citado.

rias 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 e Noack começam as lutas preparando para a futura batalha sobre a escatologia.[98]

August Friedrich Gfrörer, nascido em 1803 em Calw, foi "Repetent" no seminário teológico de Tübingen na época em que Strauss lá estudava. Após ter sido vigário na principal igreja de Stuttgart por um ano ele desistiu, em 1830, da profissão clerical para dedicar-se completamente aos estudos religiosos.

Por este tempo, ele tinha abandonado o cristianismo. No prefácio da primeira edição do primeiro volume de sua obra, ele descreve o cristianismo como um sistema que agora se mantém apenas por força do costume, após ter-se dedicado à antigüidade "pela esperança no místico Reino do mundo futuro e tendo reinado na idade média pelo medo deste mesmo futuro". Ao enunciar esta visão ele deu um fim, pensou, em todas as altaneiras idéias hegelianas, e tendo-se assim libertado de todos os preconceitos especulativos ele sente-se em posição de enfrentar sua tarefa de um modo puramente histórico, com vistas a mostrar quanto do cristianismo é a criação de uma Personalidade excepcional, e o quanto pertencia ao tempo em que surgiu. No primeiro volume, ele descreve como a transformação da teologia judaica em Alexandria agiu sobre a teologia palestina, e como ela chegou a seu clímax com Filo. O grande alexandrino antecipou, segundo Gfrörer, as idéias de Paulo. Seus "*Therapeutae*" são idênticos aos Essênios. Na mesma época, a Judéia fervilhava com uma série de levantes, todos os quais tinham seu incentivo nas expectativas messiânicas. Então surgiu Jesus.

---

[98] Um dos mais engenhosos seguidores de Venturini foi o judeu francês Salvator. Em seu *Jésus-Christ et sa doctrine* (Paris, 2 vols., 1838), ele tenta provar que Jesus foi o último representante de um misticismo que, bebendo das outras religiões orientais, podia ser rastreado entre os judeus desde o tempo de Salomão. Em Jesus este misticismo aliou-se com entusiasmo messiânico. Após perder a consciência na cruz, Ele foi socorrido por José de Arimatéia e pela esposa de Pilatus contrariando suas próprias expectativas e propósitos. Ele terminou seus dias entre os Essênios.
Salvator vê um Mosaísmo místico espiritualizado como destinado a ser um rival de sucesso ao cristianismo.

Os três pontos a serem investigados em Sua história são: que fim Ele tinha em mente; por que Ele morreu; e que modificações Sua obra sofreu nas mãos dos apóstolos.

O segundo volume, intitulado "A lenda sagrada," não segue entretanto este plano. As obras de Strauss e Weisse tornavam necessário um novo método de tratamento. A fama da realização de Strauss levou Gfrörer à emulação, e Weisse, com sua prioridade de Marcos e rejeição de João, devia ser refutado. A obra é portanto quase uma polêmica contra Weisse por sua "falta de senso histórico", e termina postulando visões que não tinham entrado na mente de Gfrörer quando este escreveu seu primeiro volume.

As afirmações de Papias sobre os Sinópticos, que Weisse seguiu, não têm credibilidade. Por mais de uma geração a tradição sobre Jesus passou de boca em boca, e absorveu muito de legendário. Lucas foi o primeiro — como mostra seu prefácio — que contestou este processo, e decidiu separar o que era genuíno do que não era. Ele é o mais confiável dos evangelistas, pois mantém-se próximo a suas fontes e nada adiciona de próprio, em contraste com Mateus que, escrevendo em data posterior, usou fontes de menor valor e inventou material próprio, que Gfrörer encontra especialmente na história da Paixão neste Evangelho. A data tardia de Mateus é também evidente a partir de sua tendência a transportar o Antigo Testamento para o Novo. Em Lucas, por outro lado, as fontes são tratadas tão conscienciosamente que Gfrörer não encontra dificuldade em analisar a narrativa em suas partes componentes, especialmente porque ele tem um sentido puramente instintivo "quando um vento diferente começa a soprar".

Ambos os Evangelhos, no entanto, foram escritos muito tempo depois da destruição da cidade sagrada, já que eles não tomam seu material da tradição de Jerusalém, mas "das lendas cristãs que se desenvolveram nas vizinhanças do Lago Tiberíades", e em conseqüência "transferiram erroneamente a cena do ministério de Jesus para a Galiléia". Por esta razão não é surpreendente "que mesmo no segundo século muitos cristãos tivessem dúvidas sobre a veracidade dos sinópticos e ousavam expressar suas dúvidas". Estas dúvidas somente cessaram quando a Igreja estabeleceu-se firmemente e começou a usar sua autoridade para suprimir as objeções de indivíduos. Marcos é a primeira testemunha das dúvidas dentro da comunidade cristã primitiva sobre a credibilidade de seus predecessores. Lucas e Mateus ainda não são para ele

livros sagrados; ele deseja reconciliar suas inconsistências, e, ao mesmo tempo, produzir "um Evangelho composto de materiais cuja autenticidade podia ser defendida mesmo contra os duvidosos". Por esta razão, ele omite a maioria dos discursos, ignora a história da natividade e, dos milagres, retém apenas aqueles que estão mais profundamente imersos na tradição. Seu Evangelho foi provavelmente produzido entre 110 e 120. A conclusão "não genuína" foi uma adição posterior, mas feita pelo próprio evangelista. Assim, Marcos prova que os Sinópticos contém material legendário mesmo estando separados dos eventos que relatam por apenas uma geração e meia, ou no máximo duas gerações. Para mostrar que nada há de estranho nisto, Gfrörer dá um longo catálogo de milagres encontrados em historiadores que foram contemporâneos aos eventos que descrevem, e em alguns casos estes lhes diziam respeito — nesta conexão Cortez fornece um rico depósito de material. Por outro lado, todas as objeções contra a legitimidade do Quarto Evangelho caem miseravelmente. É verdade que, como os outros, ele não oferece um relato historicamente acurado dos discursos de Jesus. Ele O apresenta como o Cristo-Logos e o faz falar neste caráter; o que Jesus com certeza não fez. Inadvertidamente, o autor faz João Batista falar da mesma forma. Isto não importa, no entanto, pois as condições históricas são corretamente representadas; corretamente, porque Jerusalém era a cena da maior parte do ministério, e os cinco milagres joaninos devem ser mantidos. A cura do filho do nobre, do aleijado no poço de Betesda e a do cego de nascença aconteceram exatamente como relatadas. A história do milagre em Caná vem de um mal-entendido, pois o vinho que Jesus providenciou era, na verdade, o presente de casamento que Ele tinha trazido consigo. A ressurreição de Lázaro, um caso real de morte aparente, é combinada com um exagero polêmico, tendo a restauração à vida se tornado, no curso da controvérsia com os judeus, uma verdadeira ressurreição. Tendo se libertado, levando João consigo, dos laços da hegeliana negação do milagre — é verdade que com a ajuda de Venturini — e estando preparado para explicar a alimentação da multidão pela mais comum linha racionalista, ele pode jactar-se de ter "empurrado a dúvida sobre o Quarto Evangelho para um canto muito pequeno."

"A miserável era da negação", clama Gfrörer, "chegou agora ao fim; a afirmação começa. Estamos escalando as montanhas do leste das quais sopram os puros ares do céu sobre o espírito. Nosso guia deve

ser a matemática histórica, uma ciência que ainda é conhecida por poucos, e não foi aplicada por ninguém ao Novo Testamento." Esta "matemática" de Gfrörer consiste em desenvolver todo seu argumento a partir de um único postulado. Seja dito em seu favor que todos os outros pleiteantes à messianidade — Gfrörer, em desafio à evidência de Josefo, faz de todos os líderes de revoltas na Palestina pleiteantes à messianidade — foram condenados à morte pelos romanos, enquanto que Jesus foi crucificado por seu próprio povo: conclui-se que a messianidade de Jesus não era política, mas espiritual. Ele declarou-se em certo sentido o longamente esperado Messias, mas em outro sentido Ele não o era. Sua pregação movia-se na esfera das idéias de Filo; se bem que Ele ainda não aplicava explicitamente a doutrina do Logos, ela estava implícita em Seu pensamento, de forma que os discursos do Quarto Evangelho têm uma verdade essencial. Todas as concepções messiânicas, o Reino de Deus, o julgamento, o mundo vindouro, são sublimados para uma região espiritual. A ressurreição dos mortos torna-se uma vida eterna presente. O dito em João 5.24, "Aquele que ouve minha palavra, e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna e não passa por juízo; mas passou da morte para a vida", é a única parte autêntica daquele discurso. A referência que se segue sobre o julgamento vindouro e a ressurreição dos mortos é uma interpolação judaica. Jesus não cria que Ele mesmo voltaria dos mortos. Mesmo assim, a "ressurreição" é histórica; José de Arimatéia, membro da Ordem Essênia, da qual Jesus era uma ferramenta inconsciente, subornou os romanos para que fizessem da crucificação de Jesus apenas uma aparência, e para crucificar dois outros com Ele para desviar a atenção dele. Depois que Ele foi retirado da cruz, José removeu-O para uma tumba de sua propriedade que tinha sido escavada para este propósito perto da cruz, e conseguiu ressuscitá-lo. A Igreja Cristã nasceu da Ordem Essênia ao desenvolver adiante suas idéias, e é impossível explicar a organização da Igreja sem levar em conta os regulamentos da Ordem. A obra encerra-se com uma rapsódia sobre a Igreja e seu desenvolvimento para o sistema papal.

Gfrörer enxerta assim uma quantidade de material tirado de Filo no plano de Venturini. Seu primeiro volume levaria a esperar um resultado mais original e científico. Mas o autor é um daqueles "epilépticos da crítica" para quem a crítica não é um meio natural e sadio de chegar a um resultado, mas que, em conseqüência dos ataques de críti-

ca a que estão sujeitos, e que eles ousam intensificar, caem numa condição de exaustão, na qual a necessidade de algum ponto fixo torna-se tão imperativa que eles o criam por si mesmos por auto-sugestão — como fizeram antes com sua crítica — e então iludem a si mesmos de que realmente o encontraram.

Esta necessidade de um ponto fixo levou o antigo rival de Strauss para o catolicismo, pelo qual sua "História Geral da Igreja" (1841-1846) já mostrava uma forte admiração. Após o surgimento desta obra Gfrörer tornou-se professor de História na Universidade de Freiburg. Em 1848 ele foi ativo no parlamento alemão tentando promover uma reunião dos protestantes com os católicos. Em 1853 ele converteu-se à Igreja Romana. Sua família já havia se convertido, em Strassburg, durante o período revolucionário. No conflito da igreja com o governo de Baden, ele apoiou veementemente as demandas do Papa. Ele faleceu em 1861.

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 estudos 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. 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.

O autor, Friedrich Wilhelm Ghillany, nasceu em 1807 em Erlangen. Seus primeiros estudos foram em teologia. Sua visão racionalista, no entanto, compeliu-o a abandonar a profissão clerical. Ele tornou-se bibliotecário em Nürenberg em 1841 e engajou-se em escritos controversos de caráter anti-ortodoxo, mas distinguiu-se também por obra histórica de destacado mérito. Um ano após a publicação das "Cartas Teológicas", que ele publicava sob o pseudônimo de Richard von der Alm, ele publicou uma coleção de "As Opiniões de Escritores Pagãos e Cristãos dos Primeiros Séculos Cristãos Sobre Jesus Cristo" (1864), uma obra que evidencia uma notável abrangência de leitura. Em 1855 ele mudou-se para Munique na esperança de obter um posto no serviço diplomático, mas, apesar de seus sólidos conhecimentos, ele não o conseguiu. Ninguém se arriscaria a nomear um homem de tão evidente posição anti-eclesiástica. Ele faleceu em 1876.

No que se refere à questão das fontes, Ghillany ocupa muito aproximadamente a posição de Tübingen, exceto por considerar Mateus posterior a Lucas, e Marcos como sendo extraído, não destes Evangelhos em sua forma presente, mas das fontes destes. João não seria autêntico.

O culto oferecido a Jesus pela comunidade cristã após sua morte, segundo Ghillany, não é derivado puramente do judaísmo, mas de um judaísmo influenciado por religiões orientais. A influência do culto à Mitra, por exemplo, é inconfundível. Nele, como no cristianismo, encontramos o nascimento virginal, a estrela, os homens sábios, a cruz, e a ressurreição. Se não fosse pelo sacrifício humano no culto à Mitra, a idéia que opera na Ceia, de comer e beber a carne e o sangue do Filho do Homem, seria inexplicável.

Todo o mundo oriental naquele tempo estava impregnado de idéias gnósticas, que se centravam na revelação do divino no humano. Desta forma surgiu, por exemplo, uma gnose samaritana, independente da cristã. O próprio cristianismo é uma espécie de gnose. De qualquer forma, a concepção metafísica da filiação divina de Jesus é de origem secundária. Se Ele era, em algum sentido, o Filho de Deus para os discípulos, eles só poderiam ter pensado nesta filiação de uma forma gnóstica, supondo que o "anjo maior", o Filho de Deus, tinha tomado residência nele.

João Batista provavelmente veio de entre os Essênios, e ele pregava um Reino espiritualizado no céu. Ele considerava-se Elias. Os objetivos de Jesus eram originalmente semelhantes; Ele ergueu-se "pela causa de sãos ensinamentos religiosos para o povo". Ele não alegava descendência davídica; esta deve ser creditada à teologia dogmática. De modo semelhante, Papias está errado em atribuir a Jesus as rudes expectativas escatológicas implícitas no dito sobre o miraculoso vinho no Reino messiânico.

É certo, no entanto, que Jesus considerava-se o Messias e esperava uma breve chegada do Reino. Seu ensinamento é rabínico; todas as Suas idéias têm sua fonte no judaísmo contemporâneo, cujo universo de pensamento podemos reconstruir de apartir dos escritos rabínicos; pois mesmo se estes só foram fixados num período posterior, os pensamentos, nos quais são baseados, já eram correntes no tempo de Jesus. Outra fonte de grande importância é o "Diálogo com o judeu Trifo" de Justino.

O ponto de partida para interpretar o ensinamento de Jesus é a idéia do arrependimento. No tratado "Sanedrin" encontramos: "O tempo marcado do Messias já está aqui; Sua chegada depende agora de arrependimento e boas obras. Rabi Eleazer diz, 'Quando os judeus se arrependerem eles serão redimidos'". O Targum de Jonatas observa, acerca de Zc 10.3,4[99] que "O Messias já nasceu, mas permanece oculto devido aos pecados dos hebreus". Encontramos os mesmos pensamentos postos na boca de Trifo em Justino. No mesmo Targum de Jonatas, Is 1.3 é interpretado com referência aos sofrimentos do Messias. O judaísmo, portanto, não era estranho à idéia de um Messias sofredor. Ele não era identificado, no entanto, com o Messias celestial de Daniel. Os rabis distinguiam dois Messias, um de Israel e um de Judá. Primeiro o Messias do Reino de Israel, denominado o Filho de José, viria da Galiléia para sofrer a morte nas mãos dos gentios para expiar os pecados da nação hebraica. Somente depois disso o Messias predito por Daniel, o filho de Davi, da tribo de Judá, surgiria em glória sobre as nuvens do céu. Finalmente, também Ele, após sessenta e duas semanas de anos, seria retirado, já que o Reino messiânico, mesmo como concebido por Paulo, era apenas uma condição sobrenatural temporária do mundo.

A expectativa messiânica, sendo dirigida para eventos sobrenaturais, não tinha caráter político, e alguém que se reconhecesse como o Messias nunca sonharia em utilizar meios terrenos para alcançar seus fins; Ele esperaria que todas as coisas fossem providenciadas pela intervenção divina. Neste aspecto Ghillany percebe claramente o caráter da escatologia de Jesus — mais claramente do que qualquer um o tinha feito anteriormente.

O papel do Messias, que antes de Sua manifestação sobrenatural permanece oculto sobre a terra, é portanto passivo. Aquele que é consciente de uma vocação messiânica não procura fundar um Reino entre os homens. Ele aguarda com confiança. Ele abandona sua passividade com o único propósito de expiação, pelo sofrimento vicário, pelos pecados do povo, para tornar possível a Deus criar uma nova condição das coisas. Se, apesar do arrependimento do povo e a ocorrência dos sinais que apontam para sua proximidade, a vinda do Reino deveria ser retardada, o homem que é cônscio de uma vocação

[99] A referência deveria ser Micah IV. 8.

messiânica deve, por Sua morte, forçar a intervenção de Deus. Sua vocação neste mundo é morrer.

Trazida para dentro das linhas destas reflexões a Vida de Jesus toma a seguinte conformação.

Jesus foi a ferramenta de uma seita mística ligada aos Essênios, cuja cabeça era, sem dúvida, aquele José de Arimatéia que aparece tão súbita e surpreendentemente na narrativa deste Evangelho. Este partido desejava provocar a vinda do Reino dos Céus por meios místicos, enquanto que a massa do povo, desencaminhada pelos fariseus, pensava em forçar sua vinda por meio de um levante. No pregador de um Reino dos Céus espiritual, o mesmo que estava resolvido a morrer por sua causa, o partido místico descobriu como Messias o filho de José, e reconheceram que Sua morte era necessária para tornar possível a vinda do Messias celestial previsto por Daniel. Que o próprio Jesus fosse o Messias de Daniel, que Ele ressuscitaria imediatamente para ascender a seu trono celestial, e que de lá viria com suas hostes celestes para estabelecer o Reino do Céu, nisso estas pessoas não acreditavam. Mas eles O encorajaram nesta crença, pensando que ele dificilmente se comprometeria a uma morte sacrificial da qual não haveria ressurreição. Permanecia incerto para Sua mente se Iahvé ficaria satisfeito com o arrependimento do povo, se este ocorresse, como realizando a condição necessária para a vinda do Reino do Céu, ou se uma expiação pelo sangue, oferecida pela morte do Messias filho de José, seria necessária. Foi explicado a Ele que quando chegasse o ano calculado da graça, Ele deveria subir à Jerusalém e tentar levar os judeus a um entusiasmo messiânico com o fim de compelir Iahvé a vir em sua ajuda com Suas hostes celestiais. Da ação de Iahvé poder-se-ia descobrir se a pregação do arrependimento e o batismo seriam suficientes para expiação pelo povo perante Deus ou não. Se Iahvé não aparecesse, uma expiação mais profunda deveria ser feita; Jesus deveria pagar o preço da morte pelos pecados dos judeus, mas no terceiro dia voltaria de entre os mortos e ascenderia ao trono de Deus e de lá viria novamente para fundar o Reino do Céu. "Qualquer um pode ver", conclui Ghillany, "que nossa visão consegue uma explicação muito natural para a ansiedade dos discípulos, o suspense do próprio Jesus, e a oração, 'Se for possível afasta de mim este cálice'".

"Ficou evidente apenas perto do final de Sua vida que Jesus revelou aos discípulos a possibilidade de que o Filho do Homem poderia ter que sofrer e morrer antes que pudesse fundar o Reino Messiânico."

Com esta possibilidade a sua frente, Ele foi à Jerusalém e lá aguardou a intervenção divina. Enquanto isso José de Arimatéia fez a sua parte para assegurar Sua condenação no Sinédrio. Ele deveria morrer no dia do Pessach; no dia da Preparação ele deveria estar disponível e pronto em Jerusalém. Ele teve, com seus discípulos, uma celebração do amor segundo o costume Essênio, não uma ceia pascal, e assim fazendo associou pensamentos de Sua morte com o partir do pão e o derramamento do vinho. "Ele não impôs a seus discípulos qualquer injunção para continuar a celebração de uma Festividade deste tipo até o tempo de Sua volta, pois Ele pensava em Sua ressurreição e Sua glória celestial como ocorrendo após três dias. Mas, quando Sua volta se retardou, os primeiros cristãos ligaram estes Seus ditos sobre o pão e o vinho a sua festa essênia do amor, e explicaram esta refeição conjunta da comunidade como uma comemoração da Última Ceia de Jesus e Seus discípulos, uma festa memorial em honra a seu Salvador, cuja celebração deveria continuar até o Seu retorno."

Quando o grupo armado veio para prendê-lo, Jesus rendeu-se a seu destino. Pilatos quase o soltou, considerando-o um mero entusiasta que colocava suas esperanças apenas na intervenção divina. José de Arimatéia, no entanto, conseguiu evitar este perigo. "Mesmo na cruz, Jesus parece ter continuado a esperar pela intervenção divina, como fica evidente pelo grito, 'Meu Deus! Meu Deus! Por que me abandonaste?'" José de Arimatéia providenciou Seu enterro.

A crença em Sua ressurreição apóia-se nas visões dos discípulos, que são explicadas por seu intenso desejo pela *Parusia*, da qual Ele havia feito a promessa. Depois de resolver seus assuntos na Galiléia, eles retornaram para a festa de Pentecostes à Jerusalém, que haviam deixado alarmados, para lá aguardar a *Parusia* em companhia de outros crentes galileus.

A confissão de fé da comunidade cristã primitiva era a mais simples imaginável: Jesus o Messias havia chegado, não como conquistador temporal, mas como o Filho do Homem previsto por Daniel, e morreu pelos pecados do povo. Em outros aspectos eles eram estritamente judeus, guardavam a Lei, e estavam constantemente no Templo. Apenas a comunhão dos bens e a refeição fraternal eram de caráter Essênio.

"O cristianismo da comunidade original era, portanto, uma mistura de zelotismo e misticismo que não incluía nenhum elemento

absolutamente novo, e mesmo em sua concepção do Messias nada tinha de peculiar exceto a crença de que o Filho do Homem, predito por Daniel, já havia chegado na pessoa de Jesus de Nazaré... que Ele estava agora entronizado à mão direita de Deus, e viria novamente como o esperado Filho do Homem sobre as nuvens do céu segundo a profecia de Daniel." Jesus, portanto, havia triunfado sobre o partido místico que desejava fazer uso dele no caráter de Messias o filho de José — seu Messias, o celestial Filho do Homem, não tinha vindo. Jesus, em virtude do que Ele tinha feito, tomou Seu lugar tanto no céu quanto na terra.

Quanto do plano de Venturini é mantido aqui? Apenas a "parte mística" que serve ao propósito de colocar a ação do drama em movimento. Todo o resto, a parte racionalista, foi transmutada em uma concepção histórica. Milagre e truques, junto com a ressurreição encenada, foram purgados no fogo da crítica de Strauss. Resta apenas uma concepção fundamental que tem uma certa grandeza — uma irmandade que aguarda a vinda do Reino do Céu designa um de seus membros para sofrer como Messias uma morte expiatória, que a vinda do Reino, para a qual o tempo está próximo, não pode ser retardada. Esta irmandade é o único elemento fictício em toda a construção — como nas primitivas máquinas a vapor em que as válvulas ainda eram operadas manualmente enquanto o resto da máquina atuava por sua própria força motriz. 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 do Reino chegou, segue livremente para Jerusalém, e, como foi, compele o poder secular a condená-lo à morte, para com este 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. É impossível indicar brevemente todas as partes de que é composto o mecanismo aparentemente complicado, mas, na realidade, impressionantemente simples desta Vida de Jesus. A conduta de Jesus, tanto em sua resolução quanto em sua hesitação, fica clara, e não menos as dos discípulos. Toda a engenhosidade histórica delirante é dis-

pensada. Jesus age "porque sua hora chegou." Esta colocação decisiva da Vida de Jesus no "fim dos tempos" (cf. 1 Pedro 1.20 φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς) é uma realização histórica sem paralelo. Não menos a colocação da idéia da paixão em sua correta posição escatológica como um ato de expiação. Onde o caráter e a origem da comunidade primitiva foi posta em tão clara conexão com a morte de Jesus? Quem já havia considerado tão seriamente a questão de por que a comunidade cristã surgiu em Jerusalém e não na Galiléia? "Mas a solução é simples demais, e, além disso, não é fundamentada numa severa cadeia de raciocínio científico, mas em intuição histórica e experimento, o simples experimento de introduzir a Vida de Jesus no mundo do pensamento escatológico judaico" — assim replicaram os teólogos, ou assim, pelo menos, eles poderiam ter replicado se tivessem levado a sério esta curiosa obra, ou, de fato, se pelo menos a tivessem lido. Mas, como poderiam eles suspeitar que de um livro que parecia querer fundar uma nova igreja deísta, e que saía com o Fragmentista de Wolfenbüttel para o deserto da mais estéril religião natural, poderia surgir uma concepção histórica de valor? É verdade que ninguém suspeitava naquele tempo que na esquecida obra de Reimarus havia uma perigosa descoberta histórica, um tipo de material explosivo que só pode ser colhido por aqueles que estão livres de qualquer responsabilidade para com o cristianismo histórico, que abandonaram todos os preconceitos, no bom e no mau sentido — e cujo único desejo, a respeito da história do Evangelho, é serem "espíritos que negam constantemente".[100] Tais pensadores, quando têm dons históricos, destroem a história artificial em favor da história verdadeira e, querendo o mal, fazem o bem — se admitirmos que a descoberta da verdade é boa. Se este trabalho negativo é uma coisa boa, o autor das "Cartas ao Povo Alemão" realizou um destacado serviço, pois sua negação é radical. 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

[100] "Ich bin der Geist, der stets verneint." - Mefistófeles em *Fausto*.

cada uma: do judaísmo o sistema ritual e os sacrifícios; do cristianismo a deificação de Jesus e a doutrina da redenção pelo Seu sangue. Como poderia um temperamento tão completamente não histórico ser combinado com um intelecto tão histórico? Seu Jesus, afinal, não tem individualidade; Ele é uma mera máquina escatológica.

De acordo com a confissão de fé da nova Igreja com a qual Ghillany sonhava, o calendário das festas seria transformado como segue:

1. Festa da Divindade, primeiro e dois de janeiro.
2. Festa da Dignidade do Homem e do Amor Fraternal, primeiro e dois de abril.
3. Festa da Divina Bênção na Natureza, primeiro e dois de julho.
4. Festa da Imortalidade, primeiro e dois de outubro.

Fora estes oito dias de Festividades, e os domingos, todos os outros dias do ano seriam dias de trabalho.

Da ordem do serviço divino podemos assinalar o seguinte: "O sermão, que deve começar com instrução e exortação e terminar com consolação e encorajamento, não deve durar mais do que meia hora."

A série de Vidas de Jesus, que combinam crítica com ficção, encerra-se com a História de Jesus de Noack. Um livre pensador como Ghillany, mas sem a independência financeira que o gentil destino havia conferido a este, Noack levou uma vida que pode apropriadamente ser descrita como um constante martírio, aliviado apenas por seu intenso amor pelos estudos teológicos, que mesmo assim foram responsáveis por todos os seus problemas. Nascido em 1819, de uma família clerical em Hesse, em 1842 tornou-se pastor assistente e professor de religião em Worms no Palatinado de Hesse. Os reacionários de Darmstadt tiraram-no deste cargo em 1844 sem que ele tivesse dado qualquer motivo de ofensa. Em 1849 ele tornou-se "Repetent" em filosofia na Universidade de Giessen com um salário de quatrocentos gulden. Em 1855 foi promovido a professor extraordinário sem ter seu salário aumentado. Em 1870, com a idade de 51 anos, foi nomeado assistente na biblioteca universitária e recebeu, ao mesmo tempo, o título de professor ordinário. Faleceu em 1885. Foi um escritor extremamente prolífico, sempre engenhoso, e possuidor de amplo conhecimento, mas nunca fez nada de valor realmente permanente, seja na filosofia ou na teologia. Não lhe faltava agudeza crítica, mas havia

muito de poeta nele; uma descoberta crítica foi um estímulo para uma reconstrução imaginativa da história. Em 1870-1871 ele publicou, depois de muitos estudos preliminares, sua obra principal, "Das Margens do Jordão ao Gólgota; Quatro Livros Sobre o Evangelho e os Evangelhos."[101] Este passou despercebido. Atribuindo seu fracasso à excitação provocada pela guerra, que ofuscou todos os outros interesses, ele lançou uma edição revisada em 1876 sob o título "A História de Jesus, com Base na Livre Investigação Histórica Acerca do Evangelho e dos Evangelhos",[102] mas sem maior sucesso.

E, no entanto, as idéias críticas fundamentais que podem ser detectadas sob sua narrativa, apesar de ter a forma de ficção, dão a esta obra uma significância tal como as Vidas de Jesus contemporâneas que receberam os aplausos dos teólogos não apresentavam. É a única Vida de Jesus até então produzida que é escrita consistentemente do ponto de vista joanino do início ao fim. Afinal, na visão de Noack, Strauss não havia demonstrado conclusivamente a incompatibilidade absoluta entre os Sinópticos e o Quarto Evangelho; nem ele nem qualquer outro crítico tinha percebido toda a dificuldade da questão de saber por que o quarto evangelista se daria ao trabalho de inventar numerosas viagens para as Festividades, vendo que o desenvolvimento da cristologia do Logos não envolvia necessariamente qualquer alteração da cena do ministério; pelo contrário, seria de se imaginar que o primeiro cuidado do evangelista seria trançar sua nova teoria com a tradição já familiar para evitar o descrédito de sua narrativa por suas inovações. A conclusão de Noack é que a inconsistência não é devida a um único autor; é o resultado de um longo processo de redação no qual agiram várias tendências divergentes. Mas, como o Quarto Evangelho não é o resultado lógico do processo de alteração, a única alternativa é colocá-lo no início. O que devemos procurar nele é o Evangelho original do qual o processo de transformação se iniciou.

Há também outra linha de argumentação baseada nas contradições na tradição do Evangelho que leva à hipótese de que lidamos com redações dos Evangelhos. Ou Jesus foi o Messias judaico dos Sinópti-

---

[101] *Aus der Jordanniege nach Golgatha; vier Bücher über das Evangelium und die Evangelien.*

[102] *Die Geschichte Jesu auf Grund freier geschichtlicher Untersuchungen über das Evangelium und die Evangelien.*

cos, ou um Filho de Deus no sentido espiritual, grego, cuja auto-consciência devia ser interpretada por meio da doutrina do Logos: Ele não poderia ter sido ambos ao mesmo tempo. Mas é inconcebível que um reclamante judeu à messianidade seria deixado sem ser molestado até o fim, e tivesse que virtualmente forçar as autoridades a matá-lo. Por outro lado, se Ele fosse um simples entusiasta declarando ser um Filho de Deus, um homem que viveu apenas para sua própria "auto-consciência", Ele poderia, desde o início, ter assumido esta atitude sem ser molestado de alguma forma, exceto pelo desprezo dos homens. Também neste aspecto, o Evangelho primitivo que podemos recuperar de João tem a vantagem. Foi só mais tarde que este "Filho de Deus" tornou-se o Messias judaico.

Chegamos ao escrito joanino primitivo se cancelarmos no Quarto Evangelho toda a doutrina judaica e todos os milagres.[103] Sua data é o ano 60 e foi composto por — Judas, o discípulo amado. Este Evangelho primitivo sofreu pouca modificação e ainda mostra claramente "a maravilhosa realidade de sua história". Seu objetivo é apenas apresentar um trecho da história de Jesus, uma representação de Sua atitude de mente e espírito. Com "simples engenhosidade" ele dá, "junto com o núcleo do material histórico do Evangelho, os pensamentos de Jesus sobre Sua própria pessoa nos misteriosos ditos oraculares e discursos profundamente complexos e comoventes com os quais o nazareno agitou o mundo mais do que o iluminou". Eventos de caráter extraordinário, no entanto, estão ausentes. A alimentação da multidão foi nele representada como efetuada por meios naturais. Foi uma alimentação filantrópica de uma multidão que certamente não era de milhares, os números são uma inserção posterior; Jesus alimentou-os com pão e peixe que comprou de um "ambulante". A cura do aleijado no poço de Betesda foi o desmascaramento de um farsante, que o Senhor expôs e ordenou que fosse embora. Como Ele ordenou que carregasse sua cama, e era sábado, isto colocou-o em conflito com as autoridades. Seus únicos "atos" foram atos de auto-revelação — dizeres místicos que Ele lançava ao povo. "O problema que enfrentamos em Sua história é, na verdade, um problema psicológico, qual seja, como Sua exaltada visão de Si mesmo tornou-se aceita como a mais

[103] Para a reconstrução de Noack vide Livro III. Pp. 196-225.

pura e elevada verdade — em Seu tempo de vida, é verdade, apenas por um limitado círculo de discípulos, mas após Sua partida, por uma multidão constantemente crescente de seguidores crentes." O Evangelho do amado discípulo Judas seguiu silenciosamente pelo mundo, compreendido por poucos, assim como o próprio Jesus foi compreendido por apenas uns poucos.

Cerca de dez anos mais tarde, segundo Noack, surgiu a forma original de Lucas, que podemos reconstruir do que é conhecido como o Lucas de Marcion.[104] Este evangelista está sob influência paulina, e escreve com propósito apologético. Seu desejo é refutar a calúnia de que Jesus estivesse "possuído por um demônio", e consegue isto fazendo-o expulsar demônios. É desta forma que este milagre forçou-se para dentro da história do Evangelho.

Mas este Lucas primitivo, como Noack o reconstrói combinando as declarações dos Pais sobre o Evangelho de Marcião, nada sabia sobre a jornada de Jesus à Jerusalém para morrer. Esta circunstância é de importância capital para Noack, pois ao tentar fazer a topografia do Quarto Evangelho harmonizar-se com a dos Sinópticos ele chegou ao interessante resultado de que o Cristo joanino trabalhou na Galiléia, não na Judéia. Com base no *Onomasticon* de Eusébio — que Noack, com a ajuda de tradições topográficas derivadas dos cruzados e afirmações de escritores muçulmanos, interpreta com um descuido que chega a ser criminoso — Caná e Betânia (Bethabara) não estariam na latitude de Jerusalém, mas "perto das cabeceiras do Jordão na parte superior do vale do Jordão antes de desembocar no lago de Huleh. Ali, em Coele-Siria, na encosta sul do Hermom, era o cenário da obra de João Batista; ali Jesus começou Seu ministério; para lá Ele retornou para morrer". "É no distrito da Galiléia, que forma o cenário do Cântico de Salomão, que o leitor deste livro deve estar preparado para encontrar o Gólgota da cruz." É esta a sentença com que Noack abre a narrativa da Vida de Jesus. Isto alude a uma idéia que já tinha sido elaborada em seus "Estudos Sobre o Cântico de Salomão"[105], ou seja, de que a região montanhosa que certa o Jordão superior era a Judéia pré-exílica, e que

---

[104] Para a reconstrução vide Livro III. pp. 326-386.

[105] *Tharraqah e Sunamith.* O Cântico de Salomão em seu ambiente histórico e topográfico. 1869.

a "cidade de Davi" lá se situava. Os judeus em seu retorno do exílio primeiramente tentaram reconstruir aquela cidade de Davi na Coele-Síria com as ruínas do Templo de Salomão, mas foram expulsos de lá e tomaram a decisão desesperada de construir o templo de Zorobabel sobre o alto platô situado muito ao sul do antigo Israel. Ezra, o escriba, interpolou a farsa sobre a qual este sítio começou a ser aceito como a antiga cidade de Davi. Sob a opressão síria toda memória da antiga cidade de Davi desapareceu completamente.

Este edifício fantástico, na construção do qual as mais loucas etimologias têm uma parte, fundamenta-se no justo reconhecimento de que uma reconciliação de João com os Sinópticos só pode ser feita transferindo-se algumas das localidades joaninas para o norte; mas isto envolve não apenas encontrar Betânia, Arimatéia e outros lugares, mas também a cena da morte de Jesus neste distrito. O riacho de Kedron convenientemente torna-se o "riacho dos Cedros".

Por cinqüenta anos os dois primeiros evangelistas, apesar de sua pobreza de detalhes, foram suficientes para as necessidades dos cristãos. O "fogo de Jesus" foi alimentado principalmente pelo Evangelho paulino. A forma original do Evangelho de Lucas tornou-se então o ponto de partida para o estágio seguinte de desenvolvimento. Assim, 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 realmente se passou a vida de Jesus. Ele começou, em torno do ano 130, "no interesse da nova colônia cristã em Jerusalém no tempo de Adriano, a transformar, deliberada e conscientemente, o plano original da história do Evangelho e a representar o Senhor como tendo sido crucificado em Jerusalém". O homem, que a partir do ano 132, como Marcos o Bispo, pregou a palavra do Crucificado a uma comunidade cristã gentílica entre as ruínas da cidade sagrada havia antes, como Marcos o Evangelista, cuidado para que um profeta não perecesse fora de Jerusalém. Ao compor seu Evangelho ele fez uso, além de Lucas, de uma fonte tradicional que encontrara em Decápolis. Ele 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. Foi ele também que transformou o nazarita em nazareno, colocando o cenário da juventude de Jesus em Nazaré. Às curas dos endemoninhados ele acrescentou atos mágicos como a alimentação da multidão e a ressurreição.

Em Mateus, que surgiu em cerca de 135, lenda e ficção grassam sem controle. Além disso, parábolas e ditos judaicos são postos na boca de Jesus, enquanto que Ele realmente nada tinha em comum com o mundo das idéias judaicas. Pois, se alguma coisa é certa, é que as máximas morais do último Evangelho são de origem distintamente judaica. Mais ou menos na metade do segundo século, os originais de João e Lucas sofreram edição. A redação do Evangelho do Logos foi completada com a adição do vigésimo primeiro capítulo, a última redação de Lucas talvez tenha sido feita por Justino Mártir, logo depois de completar seu "Diálogo com Trifo"! Assim João e Lucas são, em sua forma final, que está cheia de contradições, os últimos Evangelhos, e cumpre-se o dito sobre os primeiros serem os últimos, e os últimos os primeiros.

Arbitrárias como são estas sugestões, há, no entanto, algo impressionante na tentativa de explicar as notáveis inconsistências encontradas na tradição do Evangelho através de considerações relacionadas a sua origem e desenvolvimento. Apesar de todas as suas idéias forçadas, Noack está, na verdade, acima de alguns de seus contemporâneos que mostraram mais prudência em suas empreitadas teológicas, e por esse tempo estava colhendo os aplausos da academia, e aquietando as mentes dos leigos, apresentando mais uma vez o velho truque — com alguns apetrechos novos — de harmonizar João com os Sinópticos de tal forma a produzir uma Vida de Jesus que podia ser usada a serviço da teologia eclesiástica.

O esboço da vida pública de Jesus, como reconstruída por Noack, seria como segue. Ela durou de inícios do ano 35 até o 14 de Nisan do ano 37, e começou no momento em que Jesus revelou Sua consciência do que Ele era. Não sabemos quanto tempo antes Ele a acalentava em segredo. É certo que o Batista ajudou a trazer esta revelação. Esta é a única parte que ele interpreta no Evangelho de João. Ele não foi um pregador do arrependimento, nem um Elias, nem o precursor de Jesus, nem um mero sinal apontando para o Messias, como a tradição secundária o faz parecer.

De modo semelhante, tudo o que é messiânico na consciência de Jesus é secundário. As linhas de Seu pensamento foram guiadas por idéias gregas sobre filhos de Deus, pois o solo da Galiléia estava saturado destas idéias. Outras fontes que contribuíram em algo foram a personificação da Sabedoria Divina na "Literatura da Sabedoria" e algu-

mas das doutrinas de Filo. Jesus tornou-se o filho de Deus num transe extático! Filo não tinha reconhecido o êxtase como o último e mais elevado meio de subir à união com o Divino?

O temperamento de Jesus, segundo Noack, era pré-disposto ao êxtase, já que Ele nasceu fora dos laços do matrimônio. Alguém que tinha esta carga sobre Seu espírito pode muito bem ter ainda cedo procurado refúgio em Seus próprios pensamentos, acima das nuvens, na presença do Deus de Seus pais. Assaltado de mil maneiras pela crueldade do mundo, pareceria a Ele que seu Pai Celestial, mesmo invisível, estendia para Ele seus braços de consolação. Imaginação, que sempre misericordiosamente alivia, para os homens, o jugo da miséria; essa arrancou o órfão de seus sofrimentos terrenos e pôs em Sua mão um vidro colorido através do qual Ele via o mundo e a vida numa luz falsa. O entusiasmo extático levou-o às inebriantes alturas da união espiritual com o Pai no Céu. Uma centena de vezes ele foi derrubado de Seus sonhos para o duro mundo da realidade, para experimentar novamente Suas angústias terrenas, mas Ele sempre retomava Seu caminho por meio de jejum, vigília e oração para o estrelado céu do êxtase.

Noack explica que "Jesus, em pensamento, projetou-se para além de seu nascimento terreno e elevou-se à concepção de que Seu ego já existia antes deste corpo terreno no qual Ele estava visível no palco do mundo. Ele sentia que Seu ego tinha ser e vida antes de Ele encarnar sobre a terra.... Esta nova concepção de Si mesmo, nascida de Suas meditações solitárias, foi incorporada na própria substância de Seu ego pessoal natural. Um novo ego sobrepujou o velho ego natural, corporeamente condicionado".

Ambição também esteve em jogo — a elevada ambição de prestar um serviço a Deus oferecendo-se a Si mesmo. A paixão do auto-sacrifício é característica de uma consciência como esta. Segundo o documento subjacente ao Evangelho de João, não foi em conseqüência de eventos externos que Jesus tomou Sua decisão de morrer. "Foi a tradição mais tardia do Evangelho que exibiu Seu destino como uma conseqüência inevitável de Seu conflito com um mundo insensível à impressão espiritual." No Evangelho original, este destino foi livremente abraçado desde o início como fazendo parte da vocação do Filho de Deus. Somente pela constante presença da idéia da morte poderia uma vida, que por dois anos caminhou no limite de tais sonhos atordoados,

preservar-se de cair. A convicção, ou talvez mais propriamente, o sentimento instintivo, de que o papel de um Filho de Deus sobre a terra não haveria de manter-se por décadas era o contraponto necessário ao entusiasmo do espírito de Jesus. Desde o início, Ele estava tão à vontade com a idéia da morte como com a do Seu Pai Celestial.

Este Filho do Homem — segundo a interpretação de Noack o título é equivalente a Filho da Esperança — exige da multidão que tomasse Seu altivo sonho como sólida realidade. "Ele revelou Sua mensagem do céu para o mundo na festa pascal do ano 35, ao lançar um desafio à hierarquia dos saduceus em Jerusalém." No tempo entre a saída de cena de João e sua morte, ocorre a visita de Jesus à Samaria e uma passagem pela vizinhança de Seu lar na Galiléia. Na Festa dos Tabernáculos em Jerusalém, no outono daquele ano, a cura do aleijado no poço de Betesda levou-O a uma ruptura com as regras sabáticas dos fariseus. Mais adiante, em conseqüência de Sua generosa alimentação da multidão no planalto gaulonita, houve uma tentativa de fazer dEle um rei messiânico; o que Ele, no entanto, repudia. Ao tempo da Páscoa na Galiléia, no ano 36, na sinagoga em Cafarnaum, Ele testa a percepção espiritual daqueles que podem, Ele espera, estar maduros para o ensinamento superior a respeito do Filho de Deus tornado carne, pela pedra de toque de Suas palavras místicas sobre o pão da vida. Na seguinte Festa dos Tabernáculos, na cidade de Sion, Ele faz uma última tentativa desesperada de mover os corações dos homens pela parábola do Bom Pastor que está disposto a entregar Sua vida por suas ovelhas, o povo de Israel.

Mas Seus adversários são implacáveis; eles O ferem nas maiores profundezas de Seu espírito ao trazer a Ele a mulher flagrada em adultério, e perguntando-Lhe o que deveriam fazer com ela. Quando esta questão foi lançada sobre Ele, Ele viu num instante a humilhação pública preparada por Seus adversários. Todos os olhos estavam sobre Ele, e por alguns momentos o embaraço daquele que normalmente era tão controlado ficou evidente para todos. Ele abaixou-se como se quisesse escrever com o dedo no chão. Seria a vergonha de Seu nascimento desonrado que o compeliu a abaixar assim o olhar? Mas, o doloroso silêncio da espera entre os espectadores não durou muito. Seus adversários repetiram a questão, Ele ergueu a cabeça e falou as palavras imortais: "Deixai que aquele dentre vós que não tem pecado atire a primeira pedra."

Irados por Suas constantes referências a Sua filiação celestial, eles finalmente atrevem-se a apedrejá-lo. Ele foge do Templo e refugia-se nas terras altas do Jordão. Seu propósito é, na Páscoa seguinte, a do ano 37, aqui nas montanhas que são abençoadas como a porção de José, oferecer Sua morte expiatória como a do verdadeiro cordeiro pascal, e com este ato sair do palco da história mundial. Ele permaneceu oculto para evitar o risco de assassinato pelos emissários dos fariseus. Em Betânia, Ele recebe a misteriosa visita dos gregos, que sem dúvida desejavam tentá-lo a levantar o estandarte da revolta como o pleiteante à messianidade, mas Ele recusa-se a ser abalado em Sua determinação de viver. A lavagem dos pés dos discípulos significa seu batismo com água, mas eles podem depois disso ter recebido o batismo do Espírito Santo.

Judas, o discípulo que Jesus amava, que era um homem de muitas habilidades, ajudou-o a evitar ser preso como perturbador da paz ao arranjar que a "traição" ocorresse na noite anterior à Páscoa, para que Jesus pudesse morrer, como desejava, no dia da Páscoa. Por este serviço de amor ele foi, na tradição secundária, arrancado do seio do Senhor e marcado como um traidor.

XIII

RENAN

Ernest Renan. La Vie de Jésus, 1863. Paris, Michel Lévy Frères. pp. 462.
E. de Pressensé. Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre. Paris, 1865. pp. 684.

Ernest Renan nasceu em 1823 em Tréguier na Bretanha. Visando o sacerdócio, entrou para o seminário de St. Sulpice em Paris, mas lá, em conseqüência da leitura da teologia crítica alemã, começou a duvidar da verdade do cristianismo e de sua história. Em outubro de 1845, pouco antes da hora de ser ordenado sub-diácono, ele deixou o seminário e começou a trabalhar para seu sustento como professor particular. Em 1849 recebeu uma bolsa do governo que permitiu que viajasse para a Itália para prosseguir seus estudos, cujos frutos surgiram em seu *Averroès et l'Averroïsme (Paris, 1852);* em 1856 tornou-se membro da Académie des Inscriptions; em 1860 recebeu de Napoleão III os meios para fazer uma viagem à Fenícia e Síria. Após seu retorno, em 1862, conseguiu a cátedra de línguas semíticas no Collège de France. Mas a indignação generalizada causada por sua Vida de Jesus, que surgiu no ano seguinte, forçou o governo a removê-lo de seu cargo. Ele recusou um cargo de bibliotecário na Biblioteca Imperial, e viveu afastado até que a república de 1871 restaurou sua cátedra. Na política, assim como na religião, sua posição era um tanto indefinida. Na religião, ele já não era católico; o livre-pensamento declarado era muito plebeu para seu gosto, e no protestantismo a multiplicidade de seitas o repelia. De modo semelhante na política, no período imediatamente seguinte à queda do Império, ele foi consecutivamente monarquista, republicano e bonapartista. No fundo ele era um cético. Ele faleceu em 1892, já meio esquecido pelo público; até que seu imponente funeral e sepultamento no Panthéon fê-lo voltar à memória do povo.

Assim como Strauss, Renan planejou sua Vida de Jesus para formar parte de um registro completo da história e do dogma da Igreja primitiva. Seu propósito, no entanto, era puramente histórico; era parte de seu projeto produzir, com base na história, um novo sistema de dogma, como Strauss pretendia fazer. Este plano não foi apenas conce-

bido, mas concretizado. *Les Apôtres* surgiu em 1866; *St. Paul* em 1869; *L'Anté-Christ* em 1873; *Les Évangiles* em 1877; *L'Église chretienne* em 1879; *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* em 1881. Várias destas obras eram mais valiosas do que a que abriu a série, mas para o mundo Renan continuou sento o autor da *Vie de Jésus*, e apenas disto.

Ele planejou a obra em Gaza, e dedicou-a a sua irmã Henriette, que faleceu pouco depois, na Síria, e está sepultada em Bíblos.

Esta foi a primeira Vida de Jesus para o mundo católico, que pouco foi atingido — os povos latinos ainda menos — pelas duas gerações e meia de estudo crítico que foram devotadas ao assunto. É verdade que a obra de Strauss foi traduzida para o francês[106], mas ela teve impacto apenas passageiro, e isso apenas num pequeno círculo de intelectuais. Agora havia chegado um escritor com o característico posicionamento mental francês, que deu ao mundo latino num único livro o resultado de todo o processo da crítica alemã.

Mas a obra de Renan marcou uma época, não apenas para o mundo católico, mas para a literatura geral. Ele colocou o problema que até então ocupava apenas os teólogos perante todo o mundo culto. E não como um problema, mas como uma questão para a qual ele, por meio de sua ciência história e poder estético de reviver o passado, podia apresentar uma solução. Ele ofereceu a seus leitores um Jesus que estava vivo, que ele, com sua imaginação artística, havia encontrado sob o céu azul da Galiléia, e cujos contornos seu lápis inspirado havia capturado. A imaginação dos homens foi cativada, e eles pensavam ver Jesus, pois Renan tinha a habilidade de fazê-los ver céus azuis, mares de grãos ondulantes, montanhas distantes, lírios brilhantes, numa paisagem com o Lago Genesaré como centro, e ouvir com ele no murmurar dos juncos a melodia eterna do Sermão da Montanha.

No entanto, o sentido estético pela natureza que deu origem a esta Vida de Jesus não era, deve-se confessar, nem puro nem profundo. É um enigma persistente por que a arte francesa, que na pintura capta a natureza com objetividade e vigor, com uma objetividade, no melhor sentido da palavra, como dificilmente é encontrada na arte de qualquer outra nação, na poesia a tratou de uma forma que dificilmente vai além do lírico e sentimental, o artificial, o subjetivo, no pior

[106] *La vie de Jésus de D.Fr. Strauss.* Traduite par M. Littré, 1840.

sentido do termo. Renan não é exceção a esta regra, não mais do que Lamartine ou Pierre Loti. Ele olha para a paisagem com o olho de um pintor decorativo procurando um *motif* para uma composição lírica com a qual ele está comprometido. Mas a maioria não percebeu isto porque, afinal, eles estavam acostumados a terem a natureza arrumada para eles, e tinham tido seu gosto tão corrompido por um certo tipo de lirismo que tinham perdido a capacidade de distinguir entre verdade e artificialidade. Mesmo aqueles que podem ter percebido estavam tão extasiados e encantados por verem Jesus na paisagem da Galiléia que se contentavam em manter o encantamento.

Junto com este sentido artificial pela natureza, uma boa quantidade de coisas foi aceita sem questionamento. 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. O gentil Jesus, a linda Maria, os belos galileus que formavam a companhia do "simpático carpinteiro", poderiam tomar forma num corpo da vitrine de uma loja de arte eclesiástica na Place St. Sulpice. Ainda assim, há algo de mágico sobre a obra. Ela ofende e atrai. Ela nunca será realmente esquecida, nem é provável que seja superada em sua própria linha, pois a natureza não é pródiga em mestres do estilo, e raramente um livro é tão diretamente nascido do entusiasmo quanto aquele que Renan planejou entre as colinas da Galiléia.

O ensaio sobre as fontes da Vida de Jesus, com o qual ele inicia, é, em si mesmo, uma obra prima literária. Com um tipo de facilidade ele informa seus leitores sobre a crítica de Strauss, de Baur, de Reuss, de Colani. Ele não argumenta, mas simplesmente coloca o resultado vividamente frente ao leitor, que logo se sente em casa num novo mundo de idéias. Ele evita qualquer efeito duro ou ofuscante; por meio daquela hábil transição de um ponto a outro que Wagner, em uma de suas cartas, louva como a mais elevada arte, tudo é cercado de atmosfera. Mas, quanto truque e ilusão existe nesta arte! Em poucas pinceladas ele indica a relação de João com os Sinópticos; o dilema fica claro, parece que um ou outro caminho deve ser escolhido. Depois, com toques hábeis, ele começa a suavizar o contraste. Os discursos de João não são autênticos; o Jesus histórico não poderia ter falado assim. Porém, o que dizer das declarações de fatos? Aqui Renan declara-se convencido pela representação gráfica da história da paixão. Toques como

"era noite", "eles tinham acendido um braseiro", "a túnica não tinha costuras", não podem ter sido inventados. Portanto, o Evangelho deve, de alguma forma, remontar ao discípulo amado de Jesus. É possível, certo mesmo, que quando ele leu os outros Evangelhos, já como homem de idade, desagradou-se de certas inexatidões, e talvez incomodado por ter recebido um lugar tão pequeno na história. Ele começou a ditar uma série de coisas que tinha melhores condições de saber do que outros; em parte também com o propósito de mostrar que, em muitos casos, onde apenas Pedro é mencionado, ele também teve um papel, e até mesmo o papel principal. Algumas vezes, sua memória é bastante fresca, em outras foi modificada pelo tempo. Quando ele registrou os discursos, havia esquecido o Lago de Genesaré e as encantadoras palavras que ouvira em suas praias. Ele vivia agora em um mundo diferente. Os eventos do ano 70 haviam destruído suas esperanças de retorno de seu mestre. Seus preconceitos judaicos haviam desaparecido, e ele ainda era jovem, ele havia se adaptado ao ambiente sincrético, filosófico e gnóstico em que vivia em Éfeso. Assim, até o mundo dos pensamentos de Jesus tomou outra forma para ele; mesmo que os discursos devam ser relacionados mais a sua escola do que a ele mesmo. Mas, tendo sido tudo dito, João continua sendo o melhor biógrafo. Ou, para ser mais preciso, enquanto todos os Evangelhos são biografias, eles são biografias lendárias, mesmo vindo a partir do primeiro século. Seus textos necessitam interpretação, e a pista para a interpretação pode ser dada pelo senso estético. Eles precisam ser sujeitos a uma suave pressão para uni-los e fundi-los numa unidade na qual todos os dados são satisfatoriamente combinados.

Como isto deve ser feito é mostrado mais tarde por Renan em sua descrição da morte de Jesus. "Subitamente", diz ele, "Jesus soltou um grito terrível no qual alguns pensaram ouvir 'Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito', mas que outros, cujos pensamentos estavam no cumprimento de profecias, registraram como 'Está consumado'".

As palavras autênticas de Jesus são mais ou menos auto-reveladas. Entrando em contato com uma delas, entre a quantidade de tradições heterogêneas, sente-se um tremor de reconhecimento. Elas vêm à frente e tomam seu devido lugar, onde sua vívida força fica aparente. Para quem escreve a vida de Jesus em Sua terra nativa, os Evangelhos não são tanto uma fonte de informação quanto incentivos à revelação. "Eu tinha", admite Renan, "um quinto Evangelho diante dos meus

olhos, mutilado em partes, mas ainda legível, e tomando-o por meu guia eu via por trás das narrativas de Mateus e Marcos, em lugar de um Ser ideal do qual se poderia afirmar que nunca existiu, um glorioso semblante humano cheio de vida e movimento." É este Jesus do quinto Evangelho que ele deseja retratar.

Ao olhar para este retrato, o leitor não deve permitir que a irritante questão do milagre o distraia e perturbe o estado mental apropriado. O autor recusa-se a afirmar seja a possibilidade seja a impossibilidade do milagre, mas fala apenas como historiador. "Nós não dizemos que o milagre é impossível, dizemos apenas que nunca houve um milagre satisfatoriamente autenticado."

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. Por exemplo, a vinda da mãe de Jesus para procurá-lo (na crença de que Ele está ao lado de Si mesmo) deve pertencer a uma parte mais tardia na vida de Jesus, já que está fora de tom em relação à feliz inocência do primeiro período. 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. Não basta que Jesus uma vez ande sobre um jumento enquanto seus discípulos, na intoxicação da alegria, lancem suas vestes em seu caminho; segundo Renan, Ele constantemente andava montado, mesmo na Galiléia, sobre uma mula, "aquele animal de montaria preferido no Oriente, que é tão dócil e seguro e cujos grandes e escuros olhos, sombreados por longos cílios, são plenos de gentileza". Algumas vezes, os discípulos o rodeavam com rústica pompa, usando suas vestes como tapete. Eles as punham sobre a mula que O levava, ou as estendiam a Sua frente pelo caminho.

Passagens de pouca importância são às vezes elaboradamente descritas por Renan enquanto outras mais importantes mal são abordadas. "Um dia, de fato", ele registra ao descrever a primeira visita a Jerusalém, "a ira parece ter dominado sua mente, como se diz; ele golpeou alguns dos miseráveis mercadores com o açoite, e derrubou suas mesas." É desta forma incidental que ele apresenta a purificação do templo. Desta forma é possível inserir algum milagre sem dar nenhu-

ma explicação sobre ele. O milagre em Caná é colocado, por meio da seguinte e discreta manobra de frase, no relato do período de sucesso na Galiléia. "Um de Seus milagres foi feito por Jesus com o único propósito de aumentar a alegria de uma festa de bodas numa pequena cidade da região."

Esta Vida de Jesus é iniciada por uma espécie de prelúdio. Jesus vivia na Galiléia antes de vir ao Batista; quando Ele ouviu sobre o sucesso deste Ele foi encontrá-lo com Sua pequena companhia de seguidores. Ambos eram jovens, e Jesus tornou-se o imitador do Batista. Felizmente este último logo desapareceu de cena, pois sua influência sobre Jesus era, de certa forma, injuriosa. O mestre galileu estava a ponto de perder a luminosa religião que Ele aprendeu com Seu único mestre, o glorioso cenário natural que circundava Seu lar, e de tornar-se um triste fanático judeu. Mas esta influência desapareceu dele novamente; quando retornou à Galiléia Ele voltou a ser Ele mesmo. A única coisa que Ele havia ganho de João foi algum conhecimento da arte da pregação. Ele havia aprendido dele como influenciar massas de pessoas. Deste momento em diante, Ele pregou com muito mais força e ganhou grande influência sobre as pessoas.

Com o retorno à Galiléia começa o primeiro ato da peça. A história da ascensão do cristianismo é uma peça pastoral. Bauer, em seu "Filo, Strauss e Renan", escreve com sarcasmo mordaz: "Renan, que é, ao mesmo tempo, o autor da peça, o produtor e o diretor do teatro dá o sinal para o início, e a um sinal seu as luzes elétricas são ligadas à toda força, as tochas são acesas, as luzes de chão são aumentadas, e enquanto as flautas e charamelas da orquestra tocam a abertura, as pessoas entram e tomam seus lugares entre os arbustos e nas praias do lago." E como era confiante, esta gentil e pacífica companhia de pescadores galileus! E Ele, o jovem carpinteiro, conjurou o Reino do Céu para a terra por um ano, pela magia da infinita gentileza que irradiava dele. Uma companhia de homens e mulheres, todos com a mesma juvenil integridade e inocência simples, tornaram-se Seus seguidores e constantemente repetiam "Tu és o Messias". Pelas mulheres Ele era mais amado do que lhe agradava, mas por Sua paixão pela glória de Seu Pai Ele aceitava atrair estas "belas criaturas" (*belles créatures*) e suportou que o servissem, e a Deus através dele. Três ou quatro devotas mulheres da Galiléia o acompanhavam constantemente e disputavam entre si o prazer (*le plaisir*) de ouvir Seus ensinamentos e cuidar de Seu conforto.

Algumas delas eram ricas e usavam suas posses para permitir que o "simpático" (*charmant*) profeta pudesse viver sem ter que exercitar seu trabalho. A mais devota de todas era Maria Madalena, cuja mente atormentada havia sido curada pela influência da pura e graciosa beleza (*par la beauté pure et douce*) do jovem rabi.

Assim, Ele cavalgou, em sua gentil mula de cílios longos, de vila em vila, de cidade em cidade. A doce teologia do amor (*la délicieuse théologie de l'amour*) conquistou-lhe todos os corações. Sua pregação era gentil e suave (*suave et douce*), pleno de natureza e da fragrância de sua pátria. Por onde quer que Ele fosse as pessoas faziam festas. Nos casamentos Ele era um convidado bem-vindo; para as festas que dava Ele convidava mulheres que eram pecadoras, e publicanos como o bom Zaqueu.

"O francês", nota Noack, "toma a figura mumificada do rabi galileu, que a crítica havia exumado, dá-lhe vida e energia, e coloca-o no palco, primeiro com o brilho da felicidade terrena que Lhe agradava distribuir, e depois no aspecto comovente de alguém destinado a sofrer."

Quando Jesus sobe para a Páscoa no final deste primeiro ano, Ele entra em conflito com os rabis da capital. O "cativante mestre, que oferecia o perdão para todos com a única condição de que o amassem", encontrou na capital pessoas sobre as quais seu charme não tinha nenhum efeito. Quando Ele retornou à Galiléia, havia abandonado totalmente Suas crenças judaicas, e um ardor revolucionário brilhava em Seu coração. Começa o segundo ato, "A ação torna-se mais séria e sombria, e o aluno de Strauss diminui as luzes de chão de seu palco".[107] O antes "cativante moralista" tornara-se um revolucionário transcendental. Até este ponto, Ele pensava em causar o triunfo do Reino de Deus por meios naturais, ensinando e influenciando pessoas. A escatologia judaica ficava vagamente ao fundo. Agora ela tornava-se proeminente. A tensão surgida entre Suas idéias puramente éticas e as expectativas escatológicas dá, a Suas palavras deste tempo em diante, uma força especial. O período de alegre simplicidade tinha acabado.

Até mesmo o caráter do herói perde sua simplicidade. Na busca de Sua causa, Ele torna-se um fazedor de milagres. É verdade que mesmo antes Ele, algumas vezes, praticou artes inocentes tais como Joana

[107] Bruno Bauer em *Philo, Strauss, und Renan.*

D'Arc veio a fazer mais tarde.[108] Ele fingiu, por exemplo, conhecer os pensamentos de alguém que Ele pretendia ganhar, lembrou-lhe, talvez, alguma experiência da qual acalentava a memória. Ele permitia que as pessoas acreditassem que Ele recebia conhecimento sobre alguns assuntos por um tipo de revelação. Finalmente, comentava-se que Ele havia falado com Moisés e Elias sobre os montes. Mas agora Ele se via obrigado a assumir a sério o papel que antes Ele tomava, pode-se dizer, como brincadeira. Contra Sua vontade, Ele é compelido a fundar Sua obra sobre o milagre. Ele deve encarar a alternativa de renunciar a Sua missão ou tornar-se um taumaturgo. Ele consentiu, portanto, em desempenhar uma parte ativa em muitos milagres. E nisto alguns amigos astutos davam-lhe ajuda. Em Betânia aconteceu algo que poderia ser visto como uma volta da morte. Talvez este milagre tenha sido arranjado pelo próprio Lázaro. Quando estava muito doente, ele permitiu ser envolto nas vestes mortuárias e deitado no túmulo. Suas irmãs mandaram chamar Jesus e trouxeram-no para o túmulo. Ele desejava olhar mais uma vez para Seu amigo e, quando tomado pelo pesar chamou seu nome em voz alta, Lázaro saiu da tumba. Por que os irmãos e irmãs hesitariam em prover um milagre para o Mestre, em cujo poder milagroso eles na verdade acreditavam? Onde, então, estava a ligação de Renan com seu "honorável mestre" Strauss, se ele se arrolava desta forma entre os racionalistas?

Foi nesta linha que Jesus desempenhou Sua parte por dezoito meses, da Páscoa de 31 até a Festa dos Tabernáculos de 32. Como foi grande a mudança do gentil mestre do Sermão da Montanha! Seu discurso toma uma certa dureza de tom. Na sinagoga de Cafarnaum Ele afasta muitos de si, ofendidos por suas afirmações sobre comer e beber Sua carne e sangue. O "extremo materialismo da expressão", que para Ele sempre foi o contraponto natural ao "extremo idealismo do pensamento", torna-se cada vez mais pronunciado. Seu "Reino de Deus" essencialmente ainda era o Reino dos pobres, o Reino da alma, o grande Reino espiritual; mas Ele agora o pregava como o Reino dos escritos apocalípticos. E, no entanto, no mesmo momento em que Ele parece apostar tudo num cumprimento sobrenatural de Suas esperanças, Ele produz com notável antevisão a base de uma Igreja permanente.

[108] Renan não hesita em aplicar este paralelo de mau gosto.

Ele nomeia os Doze Apóstolos e institui a refeição da comunhão. É certo, pensa Renan, que a "Ceia" não foi instituída primeiro na última noite; já no segundo período na Galiléia Ele deve ter praticado com Seus seguidores o rito místico do Partir o Pão, que, de alguma forma, simbolizava Sua morte.

Ao fim deste período, Ele tinha lançado fora todas as ambições terrenas. Nada mais da terra existia nele. Uma estranha busca por perseguição e martírio tomou conta dele. Mas não foi a resolução de oferecer uma expiação pelos pecados de Seu povo que o tornou familiar com a idéia da morte; esta foi forçada sobre Ele pela consciência de que Ele havia entrado por um caminho no qual lhe seria impossível sustentar Seu papel por mais do que alguns meses, talvez apenas semanas. Assim, Ele segue para Jerusalém, externamente um herói, por dentro em desânimo porque havia se afastado de Seu verdadeiro caminho. A gentil e fiel mula de cílios longos o carrega, entre as aclamações da multidão, através do portão da capital.

Começa o terceiro ato: o palco está escuro e fica cada vez mais escuro, até que por fim, através da escuridão da cena, vê-se apenas difusamente a figura de uma mulher — daquela que em seu profundo pesar ao lado da tumba, por sua visão, haveria de trazer novamente à vida aquele a quem ela amava. Havia escuridão também nas almas dos discípulos, e na do Mestre. O amargo ciúme entre Judas e João fez de um deles um traidor. Quanto a Jesus, Ele teve que vencer Sua hora de trevas em Getsêmane. Por um momento Sua natureza humana despertou nele; tudo o que Ele pensava ter matado e deixado para trás para sempre ergueu-se e confrontou-se com Ele quando lá Ele se ajoelhou no chão. "Teria Ele se lembrado dos claros regatos da Galiléia em que Ele poderia ter saciada Sua sede — o vinho e a figueira sob a qual Ele poderia ter descansado — as jovens que talvez estivessem dispostas a amá-lo? Teria ele lamentado Sua natureza demasiado exaltada? Teria Ele, um mártir de Sua própria grandeza, chorado por não ter permanecido o simples carpinteiro em Nazaré? Nós não sabemos!"

Ele está morto. Renan, como se estivesse em Père Lachaise, escalado para pronunciar a alocução final sobre um membro da Academia, cita-o assim: "Descansa agora, em meio a Tua glória, nobre pioneiro. Tu, conquistador da morte, toma o cetro do Teu Reino, para o qual tantos séculos dos Teus adoradores Te seguirão, pela estrada que Tu abriste."

O sino toca; a cortina começa a descer; os assentos se dobram. O epílogo 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 do que Jesus."

O livro teve oito edições em três meses. Os escritos dos que a ele se opuseram tiveram igual sucesso. O de Freppel alcançou a décima segunda edição em 1864.[109] Seu nome era legião. Todo aquele que vestisse sotaina e pudesse segurar uma caneta atacava Renan, com os bispos liderando a vanguarda. O tom destes ataques nem sempre era muito elevado, nem sua lógica muito profunda. Em muitos casos os autores estavam preocupados apenas em defender a divindade de Cristo[110] e os milagres, e consideravam que tinham conseguido isto quando apontavam algumas das patentes inconsistências da obra de Renan. Aqui e ali, no entanto, entre estas refutações encontramos o espírito ético mais elevado que reconheceu a fragilidade fundamental da obra, a ausência de quaisquer princípios éticos definidos na visão do autor sobre a vida.[111] Houve até alguns que não estavam contentes apenas com uma refutação; eles gostariam de ver medidas ativas sendo tomadas contra Renan. Um de seus adversários mais ferozes, Amadée Nicolas[112], conta, num apêndice a sua obra, com as penas máximas autorizadas pelos decretos existentes contra o livre pensamento, e aprovaria a aplicação da lei de 25 de março de 1822, segundo a qual uma pena de 5 anos de prisão poderia ser imposta pelo crime de "insultar ou ridicularizar uma religião reconhecida pelo Estado".

---

[109] Charles Émile Freppel (Abade), Professeur d'éloquencie sacrée à la Sorbonne. *Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan.* Paris, 1864. pp. 148
O folheto de Henri Lasserre, *L'Évangile selon Renan* (O Evangelho Segundo Renan), alcançou sua vigésima quarta edição no esmo ano.

[110] *Lettre pastorale de Monseigneur l'Archevêque de Paris (Georges Darboy) sur la divinité de Jésus-Christ, et mandement pour le carême de 1864.*

[111] Vide, por exemplo, Félix Antoine Philibert Dupanloup, Bispo de Orléans, *Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille sur les attaques dirigées contre la religion par quelques écrivains de nos jours.* (Alerta aos Jovens e aos Pais de Família, Quanto aos Ataques Dirigidos Contra a Religião por Certos Escritores de Nosso Tempo.) Paris, 1864. pp. 141

[112] Amadée Nicolas, *Renan et sa vie de Jésus sous les rapports moral, légal, et littéraire. Appel à la raison et la conscience du monde civilisé.* Paris-Marseille, 1864.

Renan foi defendido pelo *Siècle*, o *Débats*, na época o principal jornal francês, e o *Temps*, no qual Scherer publicou cinco artigos sobre o livro. Até mesmo a *Revue des deux mondes*, que antes levantara uma voz de alerta contra Strauss, permitiu-se seguir com a corrente, e publicou em seu número de agosto de 1863 uma análise crítica de Havet[113] que saudou a obra de Renan como uma grande realização, e criticou apenas as inconsistências pelas quais ele empenhou-se em suavizar o caráter radical de sua empreitada. Posteriormente a *Revue* mudou sua atitude e tomou o lado dos oponentes de Renan. No campo protestante houve um desagrado ainda maior do que no católico devido ao brilho sentimental que Renan espalhou sobre sua obra para torná-la atraente para a multidão por suas cores iridescentes. Em quatro notáveis cartas, Athanase Coquerel, o jovem, chamou a atenção do autor por isso.[114] Do lado da academia ortodoxa, E. De Pressensé condenou-o[115]; e prosseguiu sem perda de tempo a refutá-lo com uma Vida de Jesus em grande escala.[116] Ele foi respondido por Albert Réville[117], que declara um reconhecimento pelos serviços de Renan à crítica.

Em geral, no entanto, a crescente escola francesa de crítica teológica estava desapontada com Renan. Seu porta-voz era Colani. "Este não é o Cristo da história, o Cristo dos sinópticos", escreve em 1864 na *Revue de théologie*, "mas o Cristo do Quarto Evangelho, porém, em Seu halo metafísico, e pintado com um pincel embebido no azul de melancolia da poesia moderna, no rosa do idílio do século XVIII, e no cinza da filosofia moral que parece derivada de La Rochefoucauld."

---

[113] Ernest Havet, Professeur au Collège de France, *Jésus dans l'historie. Examen de la vie de Jésus par M. Renan.* Extrait de la *Revue des deux mondes*. Paris, 1863. 71 pp.

[114] *Zwei französische Stimmen über Renans Leben-Jesu, von Edmond Scherer und Athanase Coquerel d.J.. Ein Beitrag zur Kenntniss des französischen Protestantismus*, Regensburg, 1864. (Duas Vozes Francesas a Respeito da Vida de Jesus de Renan, por Edmond Scherer e Athanase Coquerel, o Jovem. Uma Contribuição para a Compreensão do Protestantismo Francês.)

[115] E. De Pressensé, *L'École critique et Jésus-Christ, à propos de la vie de Jésus de M. Renan.*

[116] E. De Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre.* Paris, 1865. 684 pp. No geral, o plano desta obra segue a de Renan. Ele divide a Vida de Jesus em três períodos: I. O tempo do favor público; II. O período de conflito; III. A grande semana. Morte e vitória. Como introdução, há um longo ensaio sobre o sobrenatural que apresenta a visão sobrenaturalista do autor.

[117] *La Vie de Jésus de Renan devant les orthodoxes et devant la critique.* 1864.

"Ao expressar estas opiniões", acrescenta ele, "Eu acredito estar falando em nome daqueles que pertencem ao que é conhecido como a nova teologia protestante, ou a escola de Strasbourg. Abrimos o livro de M. Renan com simpático interesse; nós o fechamos com profundo desapontamento."[118]

A escola de Strasbourg tinha bons motivos para reclamar de Renan, pois ele pisoteou suas crescentes colheitas. Eles tinham acabado de atrair algum interesse, e lenta e seguramente a exercer uma influência sobre toda a vida espiritual da França. Sainte-Beuve chamou a atenção para a obra de Reuss, Colani, Réville e Scherer. Outros da escola foram Michel Nicolas de Montauban e Gustave d'Eichthal. Nefftzer, o editor do *Temps*, que era ao mesmo tempo um profeta de eventos políticos vindouros, defendeu sua causa no mundo literário parisiense. A *Revue germanique* daquele período, cuja influência sobre a literatura francesa dificilmente pode ser superestimada, era seu aliado jurado. Então chegou Renan e lançou a opinião pública num fermento de excitação. Tudo na natureza da crítica, e do progresso no pensamento religioso, foi associado com seu nome, e foi com isto desacreditado. Através de sua popularização extemporânea e simplificada das idéias da escola crítica ele arruinou seu trabalho silencioso. A excitação causada por seu livro dispersou tudo o que tinha sido feito por aqueles nobres e altivos espíritos, que agora viam-se envolvidos numa luta com a ultrajada ortodoxia de Paris, e viam-se forçados a defender-se a si mesmos. Mesmo até o dia de hoje a obra de Renan constitui o principal empecilho para qualquer progresso no pensamento religioso francês.

A excitação causada no outro lado do Reno não foi muito menor do que em Paris. No espaço de um ano surgiram cinco diferentes traduções em alemão, e muitos dos críticos franceses de Renan também foram traduzidos.[119] A imprensa católica alemã estava loucamente

---

[118] T. Colani, Pasteur, "Examen de la vie de Jésus de M. Renan," *Revue de théologie*. Editado separadamente, Strasbourg-Paris, 1864. 74 pp.

[119] Lasserrre, *Das Evangelium nach Renan*. Munique, 1864.

Freppel, *Kritische Beleuchtung der E. Renan'schen Schrift*. Traduzido por Kallmus. Viena, 1864. Veja também Lamy, Professor da Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Louvain, *Renan's Leben-Jesu vor dem Richterstuhle der Kritik*. (A Vida de Jesus de Renan Frente ao Juri da Crítica.) Traduzido por August Rohling, Sacerdote. Münster, 1864

agitada[120]; a imprensa protestante estava mais moderada, mais inclinada a dar ao autor uma chance de defesa, e ousou mesmo expressar admiração pelos méritos históricos de seu trabalho. Beyschlag[121] viu em Renan um progresso sobre Strauss, pois para ele a vida de Jesus como narrada nos Evangelhos, ainda que em nenhum sentido sobrenatural, é ainda histórica. Para uma certa escola de teologia, portanto, Renan foi um libertador de Strauss; eles eram especialmente gratos a ele por sua defesa, sofística como era, do Quarto Evangelho. Weizsäcker expressou sua admiração. Strauss, longe de dirigir sua "Vida de Jesus Para o Povo Alemão", com a qual estava então ocupado, contra o frívolo e superficial tratamento francês do assunto — como foi várias vezes alegado — saudou Renan em seu prefácio como um espírito irmão e aliado, e "apertou suas mãos por cima do Reno". Luthard[122], no entanto, permaneceu inexorável. "O que falta à obra de Renan?" pergunta ele. E ele responde, "falta-lhe consciência".

Este é um julgamento justo. Devido a esta falta de consciência, Renan não foi escrupuloso onde deveria ter sido. Há uma espécie de insinceridade no livro, do início ao fim. Renan declara representar o Cristo do Quarto Evangelho, mas não acredita na autenticidade ou nos milagres daquele Evangelho. Ele declara escrever uma obra científica, e está sempre pensando no grande público e em como interessá-lo. Ele fundiu assim duas obras de caráter díspar. O historiador acha difícil perdoá-lo por não se aprofundar no problema do desenvolvi-

---

120 Dr. Michelis, *Renans Roman vom Leben-Jesu. Eine deutsche Antwort auf eine französische Blasphemie.* (O Romance de Renan Sobre a Vida de Jesus. Uma Resposta Alemã a uma Blasfêmia Francesa.) Münster, 1864.
Dr. Sebastian Brunner, *Der Atheist Renan und sein Evangelium.* (O Ateu Renan e Seu Evangelho.) Regensburg, 1864.
Albert Wiesinger, *Aphorismen gegen Renans Leben-Jesu.* Viena, 1864.
Dr. Martin Deutlinger, *Renan und das Wunder.* (Renan e o Milagre. Uma Contribuição à Apologética Cristã.) Munique, 1864. 159 pp.
Dr. Daniel Bonifacius Haneberg, *Ernest Renans Leben-Jesu.* Regensburg, 1864.

121 Willibald Beyschlag, Doutor e professor de teologia, *Über das Leben-Jesu von Renan.* Uma palestra proferida em Halle, 13 de Janeiro de 1864. Berlim.

122 Chr. Ernst Luthard, Doutor e professor de teologia, *Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu.* (Representações Modernas da Vida de Jesus.) Uma discussão dos escritos de Strauss, Renan e Schenkel, e dos ensaios de Coquerel o jovem, Scherer, Colani e Keim. Uma palestra. Leipzig, 1864.

mento no pensamento de Jesus, com o qual ele se viu face a face pela ênfase que colocou na escatologia, e por oferecer, em lugar de uma solução, as frases multi-coloridas do novelista.

No entanto, esta obra sempre manterá um certo interesse, tanto para franceses quanto para alemães. O alemão fica freqüentemente tão completamente fascinado por ela a ponto de perder seu poder de crítica, pois encontra nela o pensamento alemão numa forma nova e picante. Por sua parte, o francês descobre nela, por trás de uma forma familiar, que aqui é manipulada de forma magistral, idéias que ele nunca poderá assimilar completamente, mas que o atraem continuamente. Neste duplo caráter da obra está seu charme imortal.

E sua fraqueza? Que foi escrita por alguém para quem o Novo Testamento era algo estranho ao extremo, que não o leu desde a juventude em sua língua materna, que não estava acostumado a respirar livremente em seu mundo simples e puro, mas precisava perfumá-lo com sentimentalismo para sentir-se familiar com ele.

Das demais polêmicas protestantes podemos citar:-

Dr. Hermann Gerlach, *Gegen Renans Leben-Jesu*, 1864. Berlim.

Br. Lehmann, *Renan wider Renan.* (Renan Versus Renan.) Uma palestra dirigida a alemães cultos. Zwickau, 1864.

Friedrich Baumer, *Wchwarz, Strauss, Renan*. Uma palestra. Leipzig, 1864.

John Cairns, D.D. (de Berwick). *Falsche Christi und der wahre Christus, oder Verteidigung der evangelischen Geschichte gegen Strauss und Renan* (Falsos Cristos e o Verdadeiro, uma Defesa da História do Evangelho Contra Strauss e Renan.) Uma palestra proferida perante a Sociedade Bíblica. Traduzida do Inglês. Hamburg, 1864.

Bernhard ter Haar, Doutor de teologia e professor em Utrecht, *Zehn Vorlesungen über Renans Leben-Jesu.* (Dez Palestras Sobre a Vida de Jesus de Renan.) Traduzido por H. Doermer. Gotha, 1864.

Paulus Cassel, Professor e licenciado em teologia, *Bericht über Renans Leben-Jesu.* (Um Relatório Sobre a Vida de Jesus de Renan.)

J.J. van Oosterzee, Doutor e professor de Teologia em Utrecht, *Geschichte oder Roman? Das Leben-Jesu von Renan vorläufig beleuchtet.* (História ou ficção? Um Exame Preliminar da Vida de Jesus de Renan.) Hamburg, 1864.

XIV

AS VIDAS "LIBERAIS" DE JESUS

David Friedrich Strauss. Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. (A Vida de Jesus para o Povo Alemão.) Leipzig, 1864. 631 pp.
Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu. (O Cristo da Fé e o Jesus da História, uma Crítica da Vida de Jesus de Schleiermacher.) Berlin, 1865. 223 pp. Apêndice, pp. 224-240.
Der Schenkel'sche Handel in Baden. (O Caso Schenkel em Baden.) Uma reimpressão corrigida do número 441 da *National-Zeitung*, de 21 de setembro de 1864.
Die Halben und die Ganzen. (Os Parciais e os Completos.) 1865.
Daniel Schenkel. Das Chararakterbild Jesu. (O Retrato de Jesus.) Wiesbaden, 1864 (ed. 1 e 2). 405 pp. Quarta edição, com prefácio contestando "Der alte und der neue Glaube" (A Velha Fé e a Nova) de Strauss, 1873.
Karl Heinrich Weizsäcker. Untersuchungen über dei evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung. (Estudos Sobre a História do Evangelho, Suas Fontes e o Curso de Seu Desenvolvimento.) Gotha, 1864. pp. 580.
Heinrich Julius Holzmann. Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. (Os Evangelhos Sinópticos. Sua Orígem e Caráter Histórico.) Leipzig, 1863. pp. 514.
Theodor Keim. Die Geschichte Jesu von Nazara. (A História de Jesus de Nazaré.) 3 vols., Zurique; vol. I., 1867, 446 pp.; vol. II., 1871, 616 pp.; vol. III., 1872, pp. 667.
Die Geschichte Jesu. Zurique, 1872. pp. 398.
Karl Hase. Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen. (A História de Jesus. Palestras Acadêmicas, Revisadas.) Leipzig, 1876. pp. 612.
Willibald Beyschlag. Das Leben Jesu. Primeira parte: Investigações Preliminares, 1885, 450 pp. Segunda parte: Narrativa, 1886, 495 pp.; 2ª ed. 1887-1888.
Bernhard Weiss. Das Leben Jesu. 1ª ed., 2 vols., 1882; 2ª ed., 1884. Primeiro vol., até a questão do Batista, 556 pp. Segundo vol., pp. 617.

"Minha esperança é", escreve Strauss na conclusão do prefácio de sua nova Vida de Jesus, "que eu tenha escrito um livro tão plenamente adaptado aos alemães quanto Renan é para os franceses." Ele estava enganado; apesar de seu título, o livro não era um livro para o povo. Ele não tinha nada 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. As pessoas pediam um quadro completo e vívido. Renan deu-lhes uma figura que era sem dúvida teatral, mas cheia de vida e movimento, e eles eram-lhe gratos por isto. Strauss não podia fazer isto.

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". Primeiro, portanto, ele arranca da árvore a hera e a rica abundância de trepadeiras, deixando nua a casca gasta e corroída; depois ele prende novamente as ramas murchas ao tronco, e descreve a natureza, origem e características de cada espécie distinta.

Como era diferente, como era mais cheia de vida, a obra de 1835! Ali Strauss não dividira as trepadeiras do tronco. A força que sustentava as trepadeiras era apenas vagamente suspeitada. Por trás das densas névoas da lenda percebíamos, de tempos em tempos, um lampejo momentâneo da gigantesca figura de Jesus, como se iluminada por um relâmpago. Não era um quadro completo e harmonioso, mas era cheio de sugestões, rico em idéias lançadas sem cuidado, rico até mesmo em contradições, das quais a imaginação podia criar uma figura de Jesus. É exatamente esta riqueza de sugestões que falta ao segundo retrato. Strauss tenta agora dar um retrato definido. No inevitável processo de harmonizar e modelar em escala ele é obrigado a rejeitar os pensamentos mais finos da primeira obra pois não encaixariam exatamente; alguns foram alterados até ficarem irreconhecíveis, alguns foram desbastados.

Há também a falta daquele perfeito frescor como o da primavera que somente é encontrado quando os pensamentos acabaram de florescer. A escrita não é mais espontânea; sente-se que Strauss está apresentando idéias que amadureceram em sua mente e envelheceram com ela, e agora, junto com sua definição de forma, também mostram certa rigidez. Agora não há possibilidades insinuadas, cheias de promessa, a dançar alegremente pelo movimento de sua dialética; tudo é razão sóbria — uma idéia muito sóbria. Renan tinha uma vantagem sobre Strauss, pois escreveu quando o material estava fresco para ele — pode-se quase dizer estranho para ele — e era capaz de suscitar nele a resposta de vívido sentimento.

Para um livro popular, também, falta-lhe aquele vivo jogo entre reflexão e narrativa, sem o qual o leitor comum não consegue ligar-se à história. A primeira Vida de Jesus era rica neste aspecto, já que era embebida na teoria hegeliana da realização da Idéia. No tempo que transcorreu, Strauss viu a filosofia hegeliana cair de sua alta posição, e ele mesmo não encontrou meio de reconciliar história e idéia, de forma que sua nova Vida de Jesus era uma mera apresentação objetiva da história. Não estava, portanto, adaptada para causar qualquer impressão sobre a mente popular.

Na realidade, ela 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 deixou de aprender.

No que tange à questão dos Sinópticos, ele não aprendeu nada. Em sua opinião, a crítica dos Evangelhos esvaiu-se. Ele trata com desprezo tanto os primeiros quanto os mais recentes defensores da hipótese Marcos. Weisse é um diletante; Wilke não lhe causou impressão alguma; a obra de Holtzmann ainda lhe é desconhecida. Mas, no ano seguinte, ele despejou o cálice de sua ira sobre o homem que tanto reforçou as fundações quanto posicionou a pedra angular da nova hipótese. "Nossos leões de São Marcos, velhos e novos", diz ele no apêndice de sua Crítica à Vida de Jesus de Schleiermacher, "podem rugir tão alto quanto queiram, enquanto houver seis razões sólidas contra a prioridade de Marcos para contrapor a cada um dos frágeis argumentos a seu favor — e eles mesmos nos provêem com uma quantidade de contra-argumentos na forma de admissões de edição posterior e outros. A teoria toda parece-me uma aberração temporária, como a 'música do futuro' ou o movimento anti-vacinação; e acredito seriamente que é o mesmo tipo de mente que, em diferentes circunstâncias, cai vítima de uma ilusão ou de outra." Mas não se deve achar, diz ele, que ele tenha tomado os montículos críticos levantados por Holtzmann por verdadeiras montanhas.

Contra tais oponentes ele não hesita em procurar ajuda de Schleiermacher, cuja opinião imparcial, mas decidida, atribuiu um caráter terciário a Marcos. Mesmo a visão de Gfrörer, de que Marcos adaptou seu Evangelho às necessidades da Igreja ao excluir tudo o que pudesse ser contrariado por Mateus e Lucas, é boa o suficiente para ser usada no enfrentamento com os partidários de Marcos. F. C. Baur é critica-

do por ter dado muito peso à teoria da "tendência" em sua crítica dos Evangelhos; e também por ter tomado sugestões de Strauss e tê-las desenvolvido, supondo que ele estava oferecendo algo novo quando estava, na verdade, apenas ampliando. No final ele deu apenas uma crítica aos Evangelhos, não à história do Evangelho.

Mas esta irritação contra seu velho mestre dissipa-se imediatamente quando ele começa a falar do Quarto Evangelho. Aqui o mestre levou a bom termo a campanha que o discípulo começou. Strauss sente-se compelido a "expressar sua gratidão pelo trabalho feito pela escola de Tübingen sobre a questão joanina". Ele mesmo só foi capaz de lidar com o lado negativo da questão — de mostrar que o Quarto Evangelho não era uma fonte histórica, mas uma invenção teológica; eles trataram dela positivamente, e deram ao documento seu lugar correto na evolução do pensamento cristão. Há apenas um ponto em que ele discorda. Baur tornou o Quarto Evangelho muito completamente espiritual, "enquanto que o fato é", diz Strauss, "que este é o mais material de todos". É verdade, explica Strauss, que o evangelista começa interpretando o milagre e a escatologia simbolicamente; mas ele para no meio do caminho e retorna ao miraculoso, ressaltando o fato professado na proporção em que o torna espiritualmente mais significativo. Ao lado da volta espiritual de Jesus no Paracleto, ele coloca Sua volta num corpo físico, portando as marcas das feridas; ao lado do julgamento interno presente, um julgamento externo no futuro; e o fato de que ele vê um no outro é o mesmo que o faz encontrar um presente e visível no outro, é exatamente o que constitui o caráter místico de seu Evangelho. Este misticismo atrai o mundo moderno. "O Cristo joanino, que em Suas descrições de Si mesmo parece estar sempre superando a Si mesmo, é a contraparte do crente moderno, que, para continuar sendo um crente, precisa continuamente superar-se; os milagres joaninos, que são sempre interpretados espiritualmente e, ao mesmo tempo, elevados a um nível mais alto do miraculoso, que são contados e documentados de todas as formas possíveis e, no entanto, não devem ser considerados a verdadeira base da fé, são, ao mesmo tempo, milagres e não milagres. Devemos crer neles, e no entanto podemos crer sem eles; em suma, eles atendem exatamente ao gosto do tempo presente, que deleita-se em envolver-se em contradições e é muito letárgico e falho de coragem para qualquer visão clara ou opinião decidida em assuntos religiosos."

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 coxo andar ereto e vigoroso, e até dou nova vida àqueles que estão moralmente mortos. Qualquer um que compreenda o quão maiores são este 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."

Aqui se mostra claramente a fragilidade fundamental de seu método. O grandioso aparato para a evaporação do mítico não funciona satisfatoriamente. Esperava-se que o produto último deste processo fosse um Jesus que seria essencialmente humano; o produto de fato, no entanto, é Jesus o homem histórico, um ser cuja aparência e dizeres são estranhos e não familiares. Strauss é puramente um crítico, tem muito pouco de historiador criativo para reconhecer este ser estranho. Que Jesus realmente tenha vivido num mundo de idéias judaicas e que tomava a Si mesmo como o Messias no sentido judaico é para o autor da Vida de Jesus uma impossibilidade. Por isso, o depósito que resiste ao processo químico para a eliminação do mito tem que ser quebrado com um martelo.

Como é diferente do Strauss de 1835! Ele já havia então reconhecido a escatologia como o elemento mais importante no mundo mental de Jesus, e em alguns comentários incidentais ele fez marcantes aplicações disto. Ele tinha proposto, por exemplo, encarar a última ceia não como a instituição de uma festa para a geração vindoura, mas como uma refeição pascal, na qual Jesus declarou que logo compartilharia do pão pascal e do vinho pascal com Seus discípulos no Reino celestial. Na segunda Vida de Jesus, esta visão foi deixada de lado; Jesus criou uma festa. "Para criar um centro vital à sociedade que pretendia fundar, Jesus desejou instituir esta distribuição de pão e vinho como uma festa a ser constantemente repetida." Parece que se está lendo Renan. Esta mudança de atitude, além disso, é típica.

Strauss não se incomoda nem um pouco por estar em acordo com Schleiermacher nestas tentativas de espiritualizar. Pelo contrário, ele o atrai. Ele compartilha, diz, a convicção de Schleiermacher "de que a auto-consciência única de Jesus não se desenvolveu como conseqüência de Sua convicção de que Ele era o Messias; pelo contrário, foi como conseqüência de Sua auto-consciência que Ele chegou à visão de que as profecias messiânicas não podiam se referir a outro que não a Ele mesmo". No momento em que a escatologia entrou na consciência de Jesus, ela entrou em contato com um princípio superior que a dominou e gradualmente a dissolveu. "Se Jesus tivesse aplicado a idéia messiânica a Si mesmo antes de ter uma profunda consciência religiosa com a qual relacioná-la, sem dúvida ela teria tomado posse d'Ele tão intensamente que Ele nunca poderia ter escapado de sua influência." Devemos supor o ideal, a concentração no que era interior, a determinação de separar a religião, por um lado, da política e, por outro, do ritual, a serena consciência de ser capaz de alcançar a paz com Deus e consigo mesmo por meios puramente espirituais — devemos supor que tudo isto tenha chegado a uma certa maturidade, uma certa segurança, na mente de Jesus, antes que Ele tivesse permitido a Si mesmo acalentar a idéia de Sua messianidade, é esta, podemos crer, que seja a razão de Ele tê-la percebido de forma tão independente e individual. Nisto, portanto, Strauss tornou-se discípulo de Weisse.

Mesmo nas profecias do Antigo Testamento, explica ele, encontramos duas concepções, uma mais ideal e uma mais prática. Jesus alia-se consistentemente com a primeira, Ele descreve-se como o Filho do Homem porque esta designação "contém a sugestão de humildade e simplicidade, do humano e do natural". Em Jerusalém, Jesus, ao dar Sua interpretação do Salmo 110, "brinca com a ascendência davídica do Messias". Ele desejava "ser Messias no sentido de um mestre paciente exercendo uma influência silenciosa". Conforme a oposição do povo tornava-se mais intensa, Ele adotou algumas das características de Isaías 3 em sua concepção de Messias.

Sobre sua ressurreição, Jesus só pode ter falado num sentido metafórico. É difícil de acreditar que alguém que era puramente humano pudesse ter se arrogado à posição de juiz do mundo. Strauss teria preferido atribuir toda a escatologia ao meio distorsivo do cristianismo primitivo, mas ele não se atreve a avançar neste sentido com consistência lógica. Ele considera certo, no entanto, que Jesus, ainda que às

vezes pareça que não espera o Reino para o presente, mas para uma era futura, e para ser trazido por Deus de uma forma sobrenatural, ainda assim, preconiza o estabelecimento do Reino por influência puramente espiritual.

Com este fim em mente, Ele deixa a Galiléia, quando julga que o tempo está maduro, para trabalhar numa escala maior. "Em caso de uma situação desfavorável, Ele conta com a influência que uma morte de mártir nunca deixou de causar, dando impulso a uma idéia elevada." É impossível determinar com certeza o quanto Ele avançou, quando iniciou a fatídica viagem à Jerusalém, preparando Seu plano, e especialmente organizando a companhia de adeptos que se juntou a Seu redor. Ele permitiu a entrada triunfal porque Ele não queria declinar do papel de Messias em qualquer aspecto.

Devido à espiritualização arbitrária do Jesus Sinóptico, o retrato de Strauss é, em essência, muito menos histórico do que o de Renan. Este não precisou negar que Jesus tenha feito milagres, e ele conseguiu sugerir uma explicação sobre como Jesus veio afinal a cair no sistema de idéias escatológico. Mas, a que preço! Retratando Jesus em desacordo consigo mesmo, um herói de espírito quebrado. Este preço é alto demais para Strauss. Por mais arbitrário que seja este tratamento da história, ele nunca perde a sensação intuitiva de que, na auto-consciência de Jesus, há uma ausência de conflito única; que Ele não carrega as cicatrizes que se encontram naquelas naturezas que conquistam seu caminho para a liberdade e a pureza através de luta e conflito, que n'Ele não há nenhum traço da dureza, aspereza e pessimismo que penetram em tais naturezas ao longo da vida, mas que Ele "é manifestamente uma natureza maravilhosa desde o início". Assim, com toda a manipulação deselegante e arbitrária da história por Strauss, ele é maior do que o rival[123] que conseguia inventar a história com tanta habilidade.

No entanto, do ponto de vista da ciência teológica, esta obra marca uma calmaria. Este foi o resultado liquido de trinta anos de estudo crítico da vida de Jesus para o homem que o inaugurou tão impressionantemente. Este foi o único fruto que sucedeu aquelas flores tão cheias de promessa da primeira Vida de Jesus.

---

[123] A segunda Vida de Jesus de Strauss surgiu em francês em 1864.

É significativo que no mesmo ano tenham surgido as aulas sobre a Vida de Jesus, que não viam a luz do dia há quarenta anos, pois, como o próprio Strauss ressaltou em sua crítica à obra ressurgida, ela não tinha lenitivo nem curativo para as feridas que sua primeira Vida de Jesus tinha aberto.[124] As feridas, no entanto, haviam cicatrizado neste meio tempo. É verdade que Strauss é um juiz justo, e demonstra amplo reconhecimento pelas realizações de Schleiermacher.[125] Ele culpa Schleiermacher por postar seus "pressupostos a respeito de Cristo" como um cânone histórico, e considerando como prova que uma afirmação é não histórica se não se enquadra com estes pressupostos. Mas não serviria o homem puramente humano, mas de certa forma não histórico, que é o produto último do processo de eliminar o mito, como "Cristo teorético" para Strauss, determinando a forma de seu Jesus histórico? Não compartilha ele com Schleiermacher a construção errônea, artificial e "dupla" da consciência de Jesus? E quanto a suas visões sobre Marcos? Que diferença fundamental existe, no fim das contas, entre a Vida de Jesus desracionalizada de Schleiermacher e a de Strauss? Certamente esta segunda Vida de Jesus não espantaria Schleiermacher para manter-se oculta por trinta anos.

Assim, a Vida de Jesus de Schleiermacher pode agora sair seguramente à luz. Não havia razão para que se envergonhasse de si mesma.

---

[124] "Posso agora dizer, sem ser acusado de auto-glorificação, e quase sem precisar temer contradição, que se minha Vida de Jesus não tivesse surgido no ano seguinte à morte de Schleiermacher, a obra dele não teria sido retida por tanto tempo. Até aquele momento, ela teria sido saudada pelo mundo teológico como um libertador; mas para as feridas que minha obra infligiu à teologia da época, ele não tinha lenitivo nem curativo; não, ela mostrava o autor como de certa forma responsável pelo desastre, pois as águas que ele admitiu, gota a gota agora, em desafio a suas prudentes reservas, corriam agora como um dilúvio." - Da introdução a *O Cristo da Fé e o Jesus da História,* 1865.

[125] "Agora que a Vida de Jesus de Schleiermacher finalmente está impresso a nossa frente, todas as partes podem juntar-se num júbilo de coração. O surgimento de uma obra de Schleiermacher é sempre um enriquecimento para a literatura. Qualquer produto de uma mente como esta não pode deixar de lançar luz e vida sobre as mentes de outros. E nossa literatura teológica atual com certeza não tem excesso de obras desta qualidade. Onde os vivos na maior parte parecem mortos, é mister que os mortos se levantem e dêem testemunho. Estas palestras de Schleiermacher, quando comparadas com a obra de seus discípulos, mostram claramente que o grande teólogo deixou cair sobre eles seu manto e não seu espírito." - Ibid.

Suas marcas de nascença racionalista estavam encobertas por sua brilhante dialética.[126] 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. Para chegar às obras de Schenkel e Weizsäcker é necessário apenas atenuar, em Strauss, a forte discriminação entre João e os Sinópticos a ponto de permitir que se use o Quarto Evangelho em certa medida como uma fonte histórica "no mais alto sentido", e colocar a hipótese da prioridade de Marcos no lugar da posição de Tübingen adotada por Strauss. Esta é uma operação externa e não modifica essencialmente a visão da Vida de Jesus, já que, ao admitir o esquema joanino, o plano de Marcos é novamente perturbado, e a espiritualização arbitrária dos Sinópticos por Strauss chega a algo não muito diferente da aceitação deste "Evangelho histórico no mais alto sentido" junto com eles. 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 mental e o horizonte religioso dos anos sessenta. Todos eles retratam o Jesus da teologia liberal; 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.

---

[126] As linhas da obra de Schleiermacher foram seguidas por Bunsen. Sua Vida de Jesus forma o vol. IX de seu *Bibelwerk*. (Editado por Holtzmann, 1865.) Ele aceita o Quarto Evangelho como fonte histórica e trata da questão do milagre como ainda não resolvida. Christian Karl Josias von Bunsen, nascido em 1791 em Korbach, em Waldeck, foi embaixador da Prússia em Roma, Berna e Londres e fixou-se depois em Heidelberg. Ele era bem versado em teologia e filologia, e gradualmente, apesar de suas relações amigáveis com Friedrich Willhelm IV, veio a defender visões mais liberais sobre religião. A edição de seu *Bibelwerk für die Gemeinde* começou em 1858. Ele faleceu em 1860. (Mais conhecido na Inglaterra como o Chevalier Bunsen.)

O desejo de escapar de alguma forma da alternativa entre os Sinópticos e João era natural para a hipótese Marcos. Weisse chegou a efetuar isto distinguindo entre as fontes no Quarto Evangelho.[127] Schenkel e Weizsäcker são mais modestos. Eles não sentem a necessidade de qualquer visão claramente literária para o quarto Evangelho, de qualquer discriminação crítica entre elementos primários e secundários nele contidos; eles contentam-se em usar como histórico o que quer que seus instintos os levem a aceitar. "Além do Quarto Evangelho", diz Schenkel, "sentimos falta no retrato do redentor das insondáveis profundezas e das incacessíveis alturas." "Jesus", para citar seu aforismo, "não esteve sempre com a realidade, mas Ele estava sempre com a verdade." Desde quando os historiadores têm o direito de distinguir entre realidade e verdade? Este era um dos maus hábitos que o autor desta caracterização de Jesus trouxe consigo de seu treino dogmático anterior.

Weizsäcker[128] expressa-se de forma mais circunspecta. "Possuímos", diz ele, "no Quarto Evangelho genuinas reminiscências apostólicas tanto quanto em qualquer parte dos três primeiros Evangelhos; mas entre os fatos, sobre os quais as reminiscências se baseiam e sua reprodução em forma literária, existe o desenvolvimento de seu possuidor em um grande místico, e a influência de uma filosofia que aqui, pela primeira vez, uniu-se desta forma com o Evangelho; elas devem, portanto, ser criticamente examinadas; e a verdade histórica deste Evangelho, grande como seja, não deve ser medida com uma dolorosa literalidade."

---

[127] Ch. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte,* Leipzig, 1838. *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium.* (A Situação Presente da Questão dos Evangelhos.) Leipzig, 1856. Ele via os discursos como históricos e as porções narrativas como sendo de origem secundária. Alexander Schweitzer, por sua parte, pretendia distinguir uma fonte de Jerusalém e uma da Galiléia, sendo esta última não confiável. *Das Evangelium Johannis nach seinem inneren Werte und seiner Bedeutung für das Leben Jesu,* 1841. (O Evangelho de João Considerado em Relação a Seu Valor Intrínseco e Sua Importância como Fonte para a Vida de Jesus.) Vide p. 127s. Renan toma as partes narrativas como autênticas e os discursos como secundários.

[128] Karl Heinrich Weizsäcker nasceu em 1822 em Öhringen, Würtenberg. Ele graduou-se como Privat-Docent em 1847 e, depois de ter atuado neste tempo como capelão e conselheiro do consistório superior em Stuttgart, tornou-se sucessor de Baur em Tübingen em 1861. Faleceu em 1899.

É de se estranhar por que estes dois autores agradam a Holtzmann, já que ambos praticamente abandonam o plano "Marcos" que ele desenvolveu ao fim de seu profundo exame deste Evangelho. Eles não aceitam como suficiente a controvérsia a respeito das regras cerimoniais em Marcos 7, que, com a rejeição em Nazaré, constituem, na visão de Holtzmann, o ponto de virada do ministério galileu, mas vêem a causa da mudança de atitude por parte das pessoas no discurso joanino sobre comer e beber a carne e o sangue do Filho do Homem. A seção Marcos 10-15, que tem uma certa unidade, eles interpretam à luz da tradição joanina, encontrando nela traços de um ministério anterior em Jerusalém e mesclando com esta a história joanina da Paixão. Segundo Schenkel a última visita à Jerusalém deve ter sido de considerável duração. Quando confrontada com João, a admissão pode ser extraida dos Sinópticos a admissão de que Jesus não teria viajado diretamente através de Jericó para a capital, mas teria trabalhado por um tempo considerável na Judéia. Strauss observa acidamente que não pode ver o que o autor da "caracterização" pensava ganhar subscrevendo a hipótese Marcos de Holtzmann.[129]

Weizsäcker é ainda mais audacioso ao fazer interpolações a partir da tradição joanina. Ele situa a purificação do termplo, em contradição com Marcos, no primeiro período do ministério de Jesus, com base em que "parece ser uma primeira aparição, uma façanha audaciosa para se começar uma carreira". Ele deixa de observar, no entanto, que se este ato realmente ocorre neste momento, todo o desenvolvimento da vida de Jesus, que Holtzmann tão engenhosamente traçou em Marcos, é prontamente lançado em confusão. Ao descrever a última visita à Jerusalém, Weizsäcker não se contenta em inserir pedras de Marcos no cimento de João; ele vai mais além e afirma expressamente que os grandes discursos de despedida de Jesus a Seus discípulos concordam com os discursos sinópticos aos discípulos proferidos nos últimos dias, por mais que eles, dentre todos os outros, tragam a assinatura peculiar da dicção joanina.

Assim, no segundo período da hipótese Marcos, o mesmo espetáculo nos é apresentado assim como no primeiro. A hipótese tem

[129] As obras de um escritor holandês chamado Stricker, *Jesus von Nazareth* (1868), e do inglês Sir Richard Hanson, *The Jesus of History* (1869), foram baseadas em Marcos sem qualquer referência a João.

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.

Isto se deve, em grande parte, ao fato de que Holtzmann não trabalhou a hipótese por seu lado histórico, mas em linhas literárias, lembrando Wilke — como um tipo de problema em aritmética sinóptica — e em seu prefácio expressa discordância com a escola de Tübingen, que desejava deixar uma alternativa entre João, por um lado, e os Sinópticos por outro, enquanto ele aprova a tentativa de fugir ao dilema de uma forma ou outra, e acha que pode encontrar na narrativa didática do Quarto Evangelho os traços de um desenvolvimento de Jesus semelhante ao retratado nos Sinópticos, e não tem, portanto, nenhuma objeção fundamental ao uso de João junto com os Sinópticos. Ao tomar esta posição, no entanto, ele não deseja ser entendido como se dissesse que "seria do interesse da ciência lançar passagens sinópticas e joaninas juntas indiscriminadamente e, assim, construir uma vida de Jesus a partir delas". Seria muito melhor primeiro reconstruir separadamente os retratos sinópticos e joaninos de Cristo, compondo cada um de seu próprio material distintivo. Somente quando isto for feito será possível se fazer uma comparação frutífera entre ambos". Exatamente a mesma posição foi tomada sessenta e sete anos antes por Herder. No caso de Holtzmann, no entanto, o princípio foi formado com tantas qualificações que os adeptos de sua visão liam nele a permissão para combinar, num retrato feito "em grande estilo", passagens sinópticas e joaninas.

Além disso, o plano que Holtzmann finalmente desenvolveu a partir de Marcos era muitíssimo detalhado para ter o peso do restante do material sinóptico. Ele distingue sete estágios no ministério galileu[130], dos quais o realmente decisivo é o sexto, no qual Jesus deixa a Galiléia e vai para o norte, de forma que Schenkel e Weizsäcker estão justificados por distinguir praticamente apenas dois grandes períodos galileus, o primeiro dos quais — até à controvérsia sobre a pureza cerimonial — eles distinguem como o período de sucesso, o segundo — até

[130] 1, Mc.1; 2, Mc.2:1-3:6; 3, Mc.3:7-19; 4, Mc.3:19-4:34; 5, Mc.4:35-6:6; 6, Mc.6:7-7:37; 7, Mc.8:1-9:50.

a partida da Judéia — como o período de declínio. O que atraia estes autores para a hipótese Marcos não era tanto a autenticação que ela dava ao detalhe de Marcos, ainda que estivessem suficientemente dispostos a aceitar isto, mas a forma pela qual este Evangelho prestou-se à visão *a priori* acerca do curso da vida de Jesus que eles inconscientemente trouxeram consigo. Eles apelaram para Holtzmann porque ele mostrou tão maravilhosa habilidade em extrair da narrativa de Marcos a visão que se recomendava ao espírito da época, como se manifestava nestes anos sessenta.

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 chegassem 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 tornavam 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 esta visão fundamental que fez o sucesso da hipótese. Holtzmann, não menos que seus seguidores, acreditava que tinha descoberto isso no próprio Evangelho, ainda que Strauss, o apaixonado oponente da hipótese Marcos, defendesse essencialmente a mesma visão do desenvolvimento do pensamento de Jesus. Porém, 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 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 esta visão do desenvolvimento de Jesus. Até então, qualquer um podia aliar-se à hipótese Marcos, significando 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.

Os pontos de distinção entre a interpretação de Weisse e a nova são os seguintes: — Weisse é cético quanto ao detalhe; a nova hipótese Marcos chega a basear conclusões mesmo sobre comentários incidentais no texto. De acordo com Weisse não houve períodos distintos de sucesso e fracasso no ministério de Jesus; a nova hipótese Marcos confiantemente afirma esta distinção, e chega a situar a trajetória de Jesus para além da Galiléia sob a epígrafe "Fugas e Viagens".[131] A primeira hipótese Marcos nega expressamente que circunstâncias externas influenciaram a resolução de Jesus de morrer; segundo a última, foi a oposição das pessoas, e a impossibilidade de cumprir Sua missão de outra forma que forçou-o a seguir a trilha do sofrimento.[132] O Jesus da

[131] Holtzmann, *Kommentar zu den Synoptikern*, 1889. A forma da expressão (*Fluchtwege und Reisen*) é derivada de Keim.

[132] "Assim, o curso da vida de Jesus precipitou-se para seu final trágico, um final que foi vislumbrado e previsto pelo próprio Jesus com crescente clareza como o único final possível, mas também como o único digno dele, e que era necessário como previsto e predeterminado na vontade de Deus. O ódio dos fariseus e a indiferença do povo já, de saída, não deixava outra perspectiva. Este ódio só poderia ser mesmo provocado ao extremo pela severidade impiedosa com que Jesus expôs tudo o que ele significava e implicava – um coração no qual não havia lugar para o amor, uma arrogância hipócrita. Entre estes dois oponentes tão inflexíveis – um homem que, segundo toda aparência, pretendia usar as expectativas messiânicas do povo para seus próprios fins, e uma hierarquia tão tenaz em suas alegações e tão sensível a qualquer infração a estas quanto alguma vez já houve – era certo que a ruptura logo se tornaria irreparável. Era fácil de prever, também, que mesmo na Galiléia apenas uma minoria das pessoas se atreveria a enfrentar com Ele o perigo de tal ruptura. Havia apenas uma coisa que poderia ter afastado a sentença de morte que havia sido há muito determinada – uma série de demonstrações vigorosas e inambíguas perante o povo. Para provocar tais demonstrações Jesus precisaria, ainda que para o momento, tomar a seu serviço as populares, poderosas e inflamatórias idéias messiânicas, ou melhor, teria que colocar-se a Si mesmo a serviço delas. Sua recusa em entrar, ainda que um simples passo, por este caminho, que de qualquer ponto de vista comum da mentalidade humana seria legítimo, por ser o único praticável, era a única suficiente e auto-explicativa causa de Sua destruição."- Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien*, 1863, pp. 485, 486.

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.

Há, no entanto, uma concordância na rejeição da escatologia. Para Holtzmann, Schenkel e Weizsäcker, assim como para Weisse, Jesus deseja "fundar um Reino interior de arrependimento".[133] Era obrigação de Israel, segundo Schenkel, acreditar na presença do Reino que Jesus proclamava. João Batista era incapaz de acreditar nele, e foi por esta razão que Jesus o censurou — pois é neste sentido que Schenkel entende o dito sobre o maior dentre os nascidos de mulher que mesmo assim é o menor no Reino do Céu. "Tão perto da luz, mas fechando os olhos para seus raios — não há aqui alguma culpa, uma inegável falta de receptividade espiritual e moral?"

Jesus faz reivindicações messiânicas apenas no sentido espiritual. Ele não procura alcançar glória sobre-humana; é Seu propósito suportar os pecados de todo o povo, e Ele se submete ao batismo "como um humilde membro da comunidade nacional".

Todo Seu ensinamento consiste, uma vez que Ele mesmo chegou à clara consciência de Sua vocação, na luta constante para arrancar dos corações de Seus discípulos suas esperanças teocráticas e efetuar uma transformação de suas idéias messiânicas tradicionais. Quando Simão O saúda como o Messias, Ele declara que não foi carne e sangue que o revelaram, Ele quer dizer, segundo Schenkel, "que neste momento Simão superou as falsas idéias messiânicas, e reconheceu nele o libertador ético e espiritual de Israel".

"Que Jesus tenha previsto uma Segunda Vinda, pessoal, corpórea, na claridade de Seu esplendor celeste e cercado pelas hostes celestiais, para estabelecer um Reino terreno, não apenas não está provado, mas é absolutamente impossível." Seu propósito é estabelecer uma comunidade da qual Seus discípulos devem ser a fundação, e por meio desta comunidade provocar a vinda do Reino de Deus. Ele somente pode, portanto, ter falado de Seu retorno como um retorno impessoal

---

[133] "Ein innerliches Reich der Sinnesänderung." "Sinnesänderung" corresponde mais exatamente do que "arrependimento" ao grego μετάνοια (mudança de idéia, mudança de atitude), mas a *frase* não é menos elíptica em alemão do que em português. O sentido é sem dúvida "Reino baseado no arrependimento, formado por aqueles que cumpriram esta condição".

no Espírito. Os expoentes tardios da posição de Marcos, sem dúvida, estavam geralmente inclinados a encarar o retorno como pessoal e corpóreo. Para Schenkel, no entanto, é historicamente certo que o sentido real dos discursos escatológicos é mais fielmente preservado no Quarto Evangelho do que nos Sinópticos.

Na ânsia de eliminar qualquer elemento entusiástico da representação de Jesus, ele acaba retratando um Messias burguês que poderia ter sido extraído da antiquada obra racionalista do valoroso Reinhard. Ele sente-se obrigado a salvar o crédito de Jesus mostrando que a entrada em Jerusalém não tinha a intenção de provocar o governo. "É somente aceitando este pressuposto", explica ele, "que evitamos lançar uma mancha sobre o caráter de Jesus. Foi certamente um traço constante em Seu caráter o fato de que Ele nunca se expôs desnecessariamente ao perigo, e nunca, exceto pelas razões mais prementes, ele deu qualquer apoio às suspeitas que se levantavam sobre Ele; Ele evitava provocar Seus oponentes para medidas drásticas por qualquer ato abertamente dirigido contra eles." Mesmo a purificação do templo não foi um ato de violência, mas apenas uma tentativa de reforma.

Schenkel é capaz de dar estas explicações porque conhece os mais secretos pensamentos de Jesus e, portanto, não está preso ao texto. Ele sabe, por exemplo, que imediatamente após Seu batismo Ele alcançou o conhecimento de que "o caminho da Lei não era mais o caminho para a salvação de Seu povo". Jesus não pode, portanto, ter emitido o dito sobre a permanência da Lei em Marcos 5.18. Nas controvérsias sobre o Sábado "Ele proclama a liberdade de culto".

Conforme o tempo passava, Ele começou a incorporar o mundo pagão no escopo de Seu propósito. "A dura frase dirigida à mulher *cananéia representa mais o espírito orgulhoso e exclusivo do farisaís*mo do que o espírito de Jesus." Era um teste de fé, cujo sucesso teve uma influência decisiva sobre a atitude de Jesus a respeito dos pagãos. Dalí em diante é óbvio que Ele se dispõe favoravelmente em relação a eles. Ele viaja por Samaria e lá estabelece uma comunidade. Também em Jerusalém, Ele abertamente chama os pagãos a Si. Em certas festas arranjadas para este propósito, alguns dos líderes do povo montaram uma armadilha para Ele, levando-o a dizeres liberais a respeito dos gentios que selaram Seu destino.

Este foi o curso do desenvolvimento do Mestre, que, segundo Schenkel, "viu com olhos agudos a história futura do mundo", e sabia

que a queda de Jerusalém devia ocorrer para encerrar a era teocrática e dar aos gentios o livre acesso à comunidade universal dos cristãos que Ele fundaria. "Este período Ele descreveu como o tempo de Sua vinda, como em certo sentido Seu segundo Advento sobre a terra."

O mesmo procedimento geral é seguido por Weizsäcker em sua "História do Evangelho", ainda que sua obra seja de muito maior qualidade do que a de Schenkel. Seu registro das fontes é um dos mais claros já escritos. Na descrição da vida de Jesus, no entanto, a precipitada combinação de material do Quarto Evangelho com o dos Sinópticos confunde um pouco a figura. E enquanto Renan apenas oferece o resultado do processo acabado, Weizsäcker elabora o seu, pode-se quase dizer, sob as vistas do leitor, o que torna o caráter arbitrário do processo ainda mais óbvio. Mas, em sua atitude em relação às fontes, Weizsäcker está livre do capricho irresponsável visto em Schenkel. De vez em quando, também, ele mostra indícios de problemas não resolvidos no plano de fundo. Por exemplo, ao tratar da declaração de Jesus a Seus juízes de que Ele viria como o Filho do Homem sobre as nuvens do céu, ele repara como é surpreendente que Jesus tenha tantas vezes usado a designação de Filho do Homem em outras ocasiões sem ser acusado de alegar a messianidade. É verdade que isto é um mero raspar da quilha sobre um banco de areia, pelo qual o timoneiro não se permite ser desviado de seu curso, pois Weizsäcker conclui que o nome Filho do Homem, apesar de seu uso em Daniel, "não havia se tornado uma designação corrente ou realmente popular do Messias". Mas mesmo esta leve suspeita da dificuldade é um sinal bem-vindo. Muita ênfase, de fato, na prática ênfase demasiada, é colocada no princípio de que, nos grandes discursos de Jesus, a estrutura não é histórica; eles são apenas coleções de dizeres formados para atender às necessidades da comunidade cristã em tempos posteriores. Nisto Weizsäcker, às vezes, não é menos arbitrário do que Schenkel, que representa a Oração do Senhor como dada por Jesus aos discípulos apenas nos últimos dias em Jerusalém. Era um axioma da escola que Jesus não poderia ter pronunciado discursos como os evangelistas registram.

Se o retrato de Jesus por Schenkel atraiu muito mais a atenção do que a obra de Weizsäcker, isto se deve principalmente ao tipo de vívida representação popular que o distingue. Este escritor sabe muito bem como manter desperto o interesse do leitor pelo uso de títulos chamativos. Palavras de ordem são abundantes e atraem o ouvido, pois

são as palavras em torno das quais as controversias religiosas da época revolviam. Nunca se precisa procurar muito longe pela moral da história, e o Jesus aqui retratado pode ser imaginado metido em meio aos debates de qualquer conferencia ministerial. A moral, deve-se admitir, algumas vezes torna-se ocasião para as mais débeis ineptitudes. Jesus enviou Seus discípulos de dois em dois; isto é para Schenkel uma maravilhosa exibição de sabedoria. O Senhor decidiu desta forma mostrar que em Sua opinião "nada é mais avesso aos interesses do Reino de Deus do que o individualismo, querer próprio, auto-satisfação". Schenkel deixa completamente de reconhecer a suprema ironia do dito de que nesta vida tudo o que um homem deixa pelo Reino de Deus é pago ao cêntuplo em perseguições, para que na Era Vindoura ele possa receber a vida eterna como sua recompensa. Ele o interpreta como significando que o sofredor será compensado pelo amor; seus companheiros cristãos tentarão atribui-lo a ele, e lhe oferecerão suas próprias posses com tal liberalidade que, em conseqüência deste amor fraternal, ele logo terá, pela casa que perdeu, cem casas, pelas irmãs, irmãos e outras coisas que perdeu, cem irmãs, cem irmãos, cem pais, cem mães, cem fazendas. Schenkel esquece de dizer que, se esta deve ser a interpretação correta da frase, o homem perseguido deve também receber, por este amor compensatório, uma centena de esposas.[134]

Esta falta de visão para a amplidão, a espantosa originalidade, a auto-contradição e a terrível ironia no pensamento de Jesus, não é uma peculiaridade de Schenkel; é uma característica de todas as Vidas de Jesus liberais, de Strauss até Oskar Holtzmann.[135] Como poderia ser diferente? Eles tinham que criar um modo de representar o mundo que pertencia a um herói e um sonhador para o plano de pensamento de uma religião burguesa racional. Mas na representação de Schenkel, com seu apelo popular, esta banalidade é particularmente incômoda.

No fim das contas, o que fez o sucesso do livro não foram suas características populares, sejam boas ou más, mas a inimizade que atraiu sobre seu autor. O Privat-Docent de Basiléia que, em sua obra de 1839, elogiou os zuriquenses por terem rejeitado Strauss, agora, como professor e diretor do Seminário de Heidelberg, chegou perto de ser ele

[134] Omitido em alguns dos melhores textos.
[135] Oskar Holtzmann, *Das Leben Jesu*, 1901.

mesmo julgado digno da coroa de mártir. Ele estava em Heidelberg desde 1851, depois de ocupar por curto tempo a cátedra de De Wette em Basiléia. A princípio uma teologia moderadamente reacionária poderia considerá-lo um dos seus. Ele deu motivo para isto pelo modo como agiu contra o filósofo Kuno Fischer, no Consistório Supremo. Mas, nas disputas sobre a constituição da Igreja ele mudou de posição. Como defensor dos direitos dos leigos ele se alinhou com o lado mais liberal. Após sua grande vitória no Sínodo Geral de 1861, no qual foi estabelecida a nova constituição da Igreja, ele chamou uma assembléia geral alemã em Frankfurt, para colocar em marcha um movimento geral pela reforma da Igreja. Esta assembléia reuniu-se em 1863, e levou à formação da Associação Protestante.

Quando surgiu o *Charakterbild Jesu*, aliados e inimigos ficaram igualmente surpresos com a profundidade com que Schenkel defendia as posições mais liberais. "O livro de Schenkel", queixava-se Luthardt, numa aula em Leipzig[136], "suscitou um doloroso interesse. Nós o conhecíamos em muitos aspectos; não estávamos preparados para tal apostasia de seu próprio passado. Quanto tempo fazia que ele havia causado a queda de Kuno Fischer de Heidelberg porque via no panteísmo deste filósofo um perigo para a Igreja e para o Estado? Ainda está fresco em nossa memória que foi ele que, no ano de 1852, redigiu o relatório da Faculdade de Teologia de Heidelberg sobre a controvérsia eclesiástica levantada pelo Pastor Dülon em Bremen, no qual ele negava o cristianismo de Dülon com o argumento de que havia atacado as doutrinas do pecado original, da justificação pela fé, de um Deus vivo e pessoal, da eterna filiação divina de Cristo, do Reino de Deus e da credibilidade das sagradas Escrituras." E agora este mesmo Schenkel estava malversando a Vida de Jesus como uma arma em "polêmicas de salão"!

A agitação contra ele foi tramada em Berlim, onde seu bem sucedido ataque à constituição anti-liberal da Igreja não foi perdoada. Cen-

---

[136] *Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu.* (Representações Modernas da Vida de Jesus.) Uma discussão das obras de Strauss, Renan, Schenkel e dos Ensaios de Coquerel o jovem, Scherer, Colani e Keim. Uma palestra de Chr. Ernest Luthardt, Leipzig. 1ª e 2ª edições, 1864. Luthardt nasceu em 1823 em Maroldsweisach na Baixa Francônia, tornou-se docente em Erlangen em 1851, foi chamado a Marburg como professor extraordinário em 1854, e a Leipzig como professor ordinário em 1856. Faleceu em 1902.

to e setenta clérigos de Baden assinaram um protesto declaranto o autor inapto para a função de professor de teologia na Igreja de Baden. Por toda a Alemanha, os pastores se agitaram contra ele. Foi especialmente pedido que ele fosse imediatamente removido de seu posto como Diretor do Seminário. Um contra-protesto foi lançado pela Conferência de Durlach em julho de 1864, na qual Bluntschli e Holtzmann defenderam-no vigorosamente. O Concílio Eclesiástico apoiou-o, e a tormenta gradualmente arrefeceu, especialmente quando Schenkel em duas "Defesas" habilmente abrandou a impressão criada por sua obra, e tratou de aquietar a opinião pública mostrando que havia apenas tentado desenvolver um lado da verdade.[137]

A posição de mártir provável não foi tornada mais fácil por Strauss. Num apêndice a sua crítica à Vida de Jesus de Schleiermacher, ele acertou contas com seu velho antagonista.[138] Ele não reconhece qualquer valor científico na obra. Nenhuma das idéias nela desenvolvidas é nova. Pode-se bem dizer, diz ele, "que as conclusões que causaram ofensa foram levadas pelo Neckar abaixo de Tübingen até Heidelberg, e lá foram resgatadas pelo Sr. Schenkel — numa condição um tanto encharcada e deteriorada, deve-se admitir — e incorporadas no edifício que ele estava construindo". Além disso, Strauss censura o livro por sua falta de franqueza, seu caráter indeciso, que se manifesta especialmente no modo como o autor se agarra à fraseologia ortodoxa. "Por diversas vezes ele oferece à crítica com uma mão tudo o que ela pode possivelmente pedir, e depois toma de volta com a outra o que quer que o interesse da fé pareça exigir; com o constante resultado de que o que foi retirado é demasiado para a crítica e não suficiente para a fé." "No futuro", conclui, "será dito dos setecentos de Durlach que eles lutaram como paladinos para impedir o inimigo de capturar um estandarte que nada mais era do que um pano de prato remendado."

---

137 *Zur Orientierung über meine Schrift "Das Charakterbild Jesu".* (Explicações com a Finalidade de Posicionar Minha Obra "Um Retrato do Caráter de Jesus" sob a Luz Correta.) *Die protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampfe mit der kirchlichen Reaktion.* (Liberdade Protestante em Sua Presente Luta com a Reação Eclesiástica.) 1865.

138 *Der Schenkel'sche Handel in Baden.* (A Controvérsia de Schenkel em Baden.) (Uma reimpressão corrigida do número 441 da *National-Zeitung* de 21 de Setembro de 1864.) Um apêndice a *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte.* 1865.

Schenkel morreu em 1885 depois de severos sofrimentos. Como crítico faltava-lhe independência e estava, portanto, sempre inclinado a compromissos; em controvérsias ele era veemente. Mesmo não tendo feito nada notável na teologia, o protestantismo alemão está em dívida com ele por agir como seu tribuno nos anos sessenta.

Esta foi a última vez que alguma excitação popular foi causada em conexão com o estudo crítico da vida de Jesus; e foi apenas uma tempestade numa xícara de chá. Além disso, foi o homem, e não sua obra, que causou a excitação. Daí em diante a opinião pública ficou quase completamente indiferente a qualquer coisa que surgisse nesta área. A grande 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. Se uma vez ou outra a indignação causada por uma Vida de Jesus trouxe inconvenientes para o autor e lucros para o editor, isto sempre estava ligado a circunstâncias puramente externas e incidentais. A opinião pública não foi inquietada por um momento sequer por Volkmar e Wrede, mesmo sendo muito mais extremados do que Schenkel.

É verdade que a maioria das Vidas de Jesus que se seguiram nada tinham de muito excitantes. Elas eram meras variações do tipo estabelecido durantes os anos sessenta, variantes cujas minúsculas diferenças eram discerníveis apenas por teólogos, e que eram no mais exatamente similares no arranjo e no resultado. Como contribuição à crítica, a "História de Jesus de Nazara" de Keim[139] foi a mais importante Vida de Jesus que surgiu em um longo tempo.

Não faz muita diferença que ele acredite na prioridade de Mateus, já que sua apresentação da história segue, em linhas gerais, o pla-

---

[139] Theodor Keim, *Die Geschichte Jesu von Nazara, in ihrer Verhaltung mit dem Gesamtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt.* (A História de Jesus de Nazara em Relação à Vida Geral de Seu Povo, Livremente Examinada e Plenamente Narrada.) 3 vols Zurique, 1867-1872. Vol. I. O Dia da Preparação; vol. II. O Ano de Ensinamento na Galiléia; vol. III. A Páscoa da Morte (*Todesostern*) em Jerusalém. Uma narrativa curta e forma mais popular surgiu em 1872, *Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt.* (A História de Jesus Segundo os Resultados da Crítica de Hoje, Brevemente Narrada para o Leitor Geral.) 2ª ed., 1875.
Karl Theodor Keim nasceu em 1825 em Stuttgart, foi Repetent em Tübingen de 1851 a 1855, e depois de cinco anos no ministério, tornou-se professor em Zurique em 1860. Em 1873 aceitou um chamado para Giessen, onde faleceu em 1878.

no de Marcos, que também é preservado em Mateus. Ele dá sua opinião de que a vida de Jesus deve ser reconstruida a partir dos Sinópticos, seja Mateus ou Marcos tendo o primeiro lugar. Ele esquematiza o desenvolvimento de Jesus em linhas audazes. Já em sua apresentação inaugural em Zurique, feita em 17 de Dezembro de 1860, que, curta como foi, causou profunda impressão em Holtzmann e outros, ele defendeu a tese de que os Sinópticos "sem artifícios, quase contra sua vontade, mostram-nos inconscientemente, em traços incidentais, sutis, o progressivo desenvolvimento de Jesus como jovem e como homem".[140] Suas obras posteriores são desenvolvimentos deste esquema.

Seu estilo grandioso dava o tom para o tratamento artístico do retrato de Jesus nos anos sessenta. Suas frases e expressões tornaram-se clássicas. Todos o seguem ao falar na "Primavera galiléia" no ministério de Jesus.

Na questão joanina ele toma uma posição claramente definida, negando a possibilidade de usar o Quarto Evangelho lado a lado com os Sinópticos como fonte histórica. Ele vai muito longe em encontrar um significado especial em detalhes dos Sinópticos, especialmente quando está ansioso por descobrir traços de falta de sucesso no segundo período do ministério de Jesus, já que o plano de sua Vida de Jesus depende da forte antítese entre os períodos de sucesso e fracasso. Toda a segunda parte do período na Galiléia consiste para ele em "fugas e retiros". "Assediado por alarmes e empecilhos constantemente renovados, Jesus deixa o cenário de Sua obra anterior, deixa sua morada em Cafarnaum, e acompanhado apenas por alguns fiéis seguidores, ao fim apenas pelos Doze, procurou em todas as direções por lugares de refúgio para períodos mais longos ou mais curtos, para evitar e despistar Seus inimigos." Keim admite francamente, na verdade, que não há uma única sílaba nos Evangelhos que sugira que estas viagens são as viagens de um fugitivo. Mas, em vez de permitir que isto abale sua convicção, ele abusa dos narradores e sugere que eles desejavam ocultar a verdade. "Estas fugas", diz ele, "eram, sem dúvida, inconvenientes para os evangelistas. Mateus é aqui o mais sincero, mas para restaurar a impressão da grandeza de Jesus ele transfere para este período os maiores milagres.

---

[140] *Die menschliche Entwicklung Jesu Christi.* Vide Holtzmann. *Die synoptischen Evangelien,* 1863, pp. 7-9. Esta dissertação foi seguida por *Der geschichtliche Christus.* 3ª ed., 1866.

Os evangelistas posteriores são quase completamente silenciosos sobre estas fugas, e deixam-nos supôr que Jesus fez Suas jornadas para Cesaréia de Filipe e a região de Tiro e Sidom no meio do inverno por mero prazer de viajar, ou para a divulgação do Evangelho, e que Ele fez sua última viagem à Jerusalém sem qualquer necessidade externa, apenas em conseqüência de Sua livre decisão, ainda que a expectativa de morte que eles atribuem a Ele contradiga bastante a impressão de plena liberdade." Por que eles corrigem assim a história? "O motivo era a mesma dificuldade que nos leva também à seguinte questão: 'É possível que Jesus tivesse que fugir?'" Keim responde "Sim". Aqui a psicologia liberal vem claramente à luz. "Jesus fugiu", explica, "porque Ele desejava preservar-Se para Deus e para o homem, para assegurar a continuação de Seu ministério para Israel, para derrotar tanto quanto possível os negros desígnios de Seus inimigos, para levar Sua causa à Jerusalém, e lá, enquanto agia, como era seu dever fazer, com prudência e previsão em suas relações com os homens, reconhecer claramente, pelo silêncio divino ou pela ação divina, qual era realmente o propósito divino, que não podia ser reconhecido em um momento. Ele age como um homem que conhece o dever do exame e da ação, que conhece Seu próprio valor e o que Lhe é devido e Suas obrigações para com Deus e o homem."[141]

Quanto à questão da escatologia, no entanto, Keim faz justiça aos textos.[142] Ele admite que a escatologia, "um Reino de Deus vestido de esplendor material", forma parte integrante da pregação de Jesus desde o início; "que Ele nunca a rejeitou, e portanto nunca por um chamado avanço transformou a idéia messiânica sensual numa puramente espiritual". "Jesus não arranca das mentes dos filhos de Zebedou sua crença nos tronos a Sua direita e Sua esquerda; Ele não exita em fazer Sua entrada em Jerusalém no caráter de Messias; Ele reconhece Sua messianidade perante o Conselho sem fazer qualquer reserva cuidadosa; sobre a cruz Seu título é Rei dos Judeus; Ele con-

---

[141] *Geschichte Jesu*. 2ª ed., 1875, pp. 228 e 229.

[142] A razão principal pela qual Keim deliberadamente dá tal proeminência à escatologia é que ele segue Mateus, e portanto está mais sob a impressão direta das massas de discursos deste Evangelho, carregadas como são de idéias escatológicas, do que aqueles autores que encontram sua autoridade primária em Marcos, onde não se encontram estes discursos.

sola a si mesmo e a Seus seguidores com a idéia de Seu retorno como regente terreno, e deixa com seus discípulos, sem fazer qualquer tentativa de contestar, a crença, que sobreviveu longo tempo, no futuro estabelecimento ou restauração do Reino num Israel livre da servidão." Keim nota com muita justiça "que Strauss estava errado em rejeitar sua própria e mais correta fórmula anterior", que combinava os elementos escatológicos e espirituais como operantes lado a lado no plano de Jesus.

Keim, no entanto, no final permite que os elementos espirituais praticamente cancelem o escatológico. Ele admite, é verdade, que a expressão Filho do Homem que Jesus usa designa o Messias no sentido da profecia de Daniel, mas ele acha que estas representações pictóricas em Daniel não repelem Jesus porque Ele as interpretava espiritualmente, e "pretendia descrever a Si mesmo como pertencendo à humanidade mesmo em sua função messiânica". Para resolver a dificuldade Keim assume um desenvolvimento. A consciência de Jesus quanto a Sua vocação foi reforçada tanto pelo sucesso quanto pelo desapontamento. Conforme passava o tempo Ele pregava o Reino não como um Reino futuro, como no início, mas como um que estava presente n'Ele e com Ele, e Ele declara sua messianidade cada vez mais abertamente para o mundo. Ele pensa no Reino como sofrendo um desenvolvimento, mas não com um horizonte ilimitado e infinito como supõe os modernos; o horizonte é delimitado pela escatologia. "Pois por mais que seja fácil ler idéias modernas nas parábolas da grande pesca, da semente de mostarda e do levedo, que, tomados por si sós, parecem sugerir a duração contemplada pela visão moderna, ainda assim está fora de dúvida que Jesus, assim como Paulo, de forma alguma olha para a frente para um desenvolvimento terreno tão prolongado; pelo contrário, nada aparece mais claramente das fontes do que Ele ter pensado em sua vinda como aproximando-se rapidamente, e em Sua vitória como bem à mão; e vendo os últimos eventos decisivos, até o dia do julgamento, como vindo a ocorrer durante o tempo de vida da presente geração, inclusive a Sua e de Seus apóstolos." "Foi a pressão insuperável das circunstâncias que O manteve preso nos limites desta crença obsoleta." Quando Sua confiança no desenvolvimento de Seu Reino colidiu com barreiras que Ele não podia superar, quando Sua crença na presença do Reino de Deus se enfraquecia, as idéias puramente escatológicas levaram a vantagem, "e se podemos supor que foi

precisamente este pensamento da ação decisiva iminente de Deus, tomando posse de Sua mente com renovada força neste ponto, que temperou Sua coragem humana, e incitou-O a uma paixão de auto-sacrifício com a esperança de salvar do julgamento o que ainda pudesse ser salvo, podemos saudar Sua adoção destas idéias mais limitadas como de acordo com a benevolência de Deus, que apenas por este meio poderia manter a força titubeante de seu instrumento humano e assegurar o espólio da guerra divina — as almas dos homens subjugados e conquistados por Ele".

A idéia que flutuou diante da mente de Renan, mas que em suas mãos tornou-se apenas o motivo de um romance — *une ficelle de roman* como expressa o francês — foi realizada por Keim. Nada mais profundo ou mais belo foi escrito desde então sobre o desenvolvimento de Jesus.

Menos crítica em caráter é a "História de Jesus" de Hase[143], que substituiu em 1876 as várias edições do Manual sobre a Vida de Jesus que surgiu em 1829.

A questão do uso do Evangelho de João lado a lado com os sinópticos é deixada em suspenso, e ele dá sua última palavra sobre este assunto na forma de uma parábola. "Se nos é permitido usar uma forma um tanto parabólica de falar, a relação de Jesus com estas duas correntes de tradição evangélica pode ser ilustrada como segue: Surgiu certa vez sobre a terra um Ser celestial. Segundo Seus três primeiros biógrafos Ele perambula mais ou menos incógnito, nas longas vestes de um rabi, uma figura certamente popular, um tanto judaica na fala, apenas ocasionalmente, quase despercebido por Seus biógrafos, apontando com um sorriso para além deste breve interlúdio para Seu lar. Na descrição deixada por Seu descípulo favorito, Ele é despojado do talar do rabi, e aparece perante nós em sua forma nativa, mas em amarga e irada disputa com os que se ofendem com Sua magnificente simplicidade, e depois — devemos confessar, mais atrativamente — em pro-

---

[143] *Geschichte Jesu. Nach akademischen Vorlesungen von Dr. Karl Hase.* 1876. Menção especial deve também ser feita ao belo esboço da Vida de Jesus na *Neutestamentarische Zeitgeschichte* de A. Hausrath (História do Tempo do Novo Testamento), 1ª ed., Munique, 1868 ff.; 3ª ed.; 1 vol., 1879, pp. 325-515; *Die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Lebens Jesu* (As Relações Entre a Vida de Jesus e a História de Seu Tempo.)
Adolf Hausrath nasceu em Karlsruhe. Foi nomeado Professor de Teologia em Heidelberg em 1878, e faleceu em 1909.

funda emoção ao despedir-se daqueles que, durante Sua peregrinação sobre a terra, Ele fez seus amigos, ainda que eles não compreendessem plenamente Sua fala estranha e não mundana."

Este é o jeito de Hase, sempre evitando uma decisão final. Os cinqüenta anos de estudo crítico do tema que ele testemunhou e do qual tomou parte tornaram-no circunspecto, algumas vezes quase cético. Mas suas notas de interrogação não representam um sobrenaturalismo oculto como aquelas da Vida de Jesus de 1829. Hase foi penetrado pela influência de Strauss e adotou deste a crença de que a verdadeira vida de Jesus está além do alcance da crítica. "Não é minha tarefa", diz ele a seus estudantes numa aula introdutória, "recuar horrorizado frente a esta ou aquela idéia, ou expressá-la embaraçadamente como sendo ela perigosa; e não proibiria nem mesmo o entusiasmo da dúvida e destruição que tornam Strauss tão forte e Renan tão sedutor."

Deixa-se em aberto se a consciência de Jesus quanto a Sua messianidade vem desde os dias de Sua infância, ou se ela surge no desenvolvimento ético de Sua maturidade como homem. A ocultação de Suas alegações messiânicas 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 tem pontos de afinidade com Keim, para quem ele preparou o caminho para Sua Vida de Jesus de 1829, na qual ele foi o primeiro a defender um desenvolvimento de Jesus no curso do qual Ele primeiro compartilhava plenamente da visão escatológica dos judeus, mas, mais tarde, avançou para uma concepção mais espiritual. Em sua Vida de Jesus de 1876, ele está preparado para tornar a escatologia a característica dominante também no último período, e não hesita em representar Jesus morrendo com a entusiamada expectativa de retornar sobre as nuvens do céu. Ele sente-se levado a isto pelas idéias escatológicas nos últimos discursos. "Os dizeres claros e definidos de Jesus", declara ele, "com todo o contexto das circunstâncias em que são proferidos e compreendidos, têm me forçado a esta conclusão por anos a fio."

"Aquele altivo sonho messiânico deveria portanto manter-se no lugar, já que Jesus, influenciado tanto pela idéia das glórias messiânicas tomadas das crenças de Seu povo, quanto por Sua própria exaltação religiosa, não podia pensar na vitória de Seu Reino exceto como muito conectado a Sua própria ação pessoal. Mas isto era apenas um

mal entendido devido à poesia inconsciente de uma imaginação religiosa de longo alcance, cujo sentido ético só podia ser percebido por um longo desenvolvimento histórico. Cristo certamente voltou como o maior poder sobre a terra, e Seu poder, juntamente com Sua palavra, está constantemente julgando o mundo. Ele encarou os sofrimentos que estava a Sua frente com Seus olhos fixos neste grande futuro."

O principal diferencial da Vida de Jesus de Beyschlag consiste em seu arranjo.[144] Primeiro, no volume de investigações preliminares, ele discute os problemas, e assim a narrativa fica desobrigada de qualquer explicação, e em virtude do admirável estilo do autor, torna-se uma pura obra de arte, que prende a atenção do leitor e quase faz a falta de concepção histórica ser relevada. O fato é, no entanto, que em relação às duas questões decisivas Beyschlag é deliberadamente inconsistente. Ainda que ele reconheça que o Evangelho de João não tem o caráter de uma fonte essencialmente histórica, "sendo, antes, um brilhante retrato subjetivo", "uma obra didática, quase tanto quanto histórica", ele produz sua Vida de Jesus "combinando e amalgamando elementos sinópticos e joaninos". A mesma incerteza prevalece em relação ao reconhecimento do caráter definidamente escatológico do sistema de idéias de Jesus. Beyschlag 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 algo futuro, um evento sobrenatural que se deve esperar, bem como o Batista o pregava. Então a resposta causada por toda parte por Sua pregação levou-o a acreditar que o Reino já estava presente em certo sentido, "que o Pai, enquanto retarda a manifestação exterior do Reino, está provocando sua vinda agora mesmo por meios silenciosos e imperceptíveis, por um crescimento humilde e gradual, e a grande idéia de Suas parábolas, que domina todo o período médio de Sua vida pública, a semelhança do Reino com uma semente de mostarda ou ao fermento, surge em Sua

[144] *Das Leben Jesu*, de Willibald Beyschlag: I. Investigação Preliminar, 1885, 450 pp.; II. Narrativa, 1886, 495 pp. Joh. Heinr. Christoph Willibald Beyschlag nasceu em 1823 em Frankfurt-am-Main, e foi para Halle como Professor em 1860. Sua esplêndida eloqüência fez dele um dos principais oradores do protestantismo alemão. Como professor ele exerceu uma influência notável e salutar, ainda que suas obras científicas estivessem demasiadamente sob o domínio de um apologista de coração. Ele faleceu em 1900.

mente". Conforme Seu fracasso se torna mais certo, "o centro de gravidade de Seu pensamento desloca-se para o mundo depois do túmulo, e o retrato de um retorno glorioso para conquistar e julgar o mundo eleva-se perante Ele".

O peculiar entrelaçamento de idéias sinópticas e joaninas leva ao resultade de que, entre estas duas, Beyschlag por fim não forma uma concepção clara da escatologia, e faz Jesus pensar de uma forma meio joanina e meio sinóptica. "É uma conseqüência da profunda concepção de Jesus sobre o Reino de Deus como algo essencialmente em crescimento que faz com que Ele veja sua perfeição final não como um estado de repouso, mas como um movimento vivo, como um processo de vir a ser, e como Ele vê este processo como um processo cósmico e sobrenatural, no qual a história encontra sua consumação, mas ainda como vindo inteiramente do processo ético e histórico, Ele combina elementos de cada um dentro da mesma concepção profética." Uma escatologia deste tipo não é assunto para a história.

Na aceitação dos "milagres" Beyschlag vai até os limites permitidos pela crítica; ao considerar a possibilidade de uma ou outra das ressurreições registradas ele encontra-se dentro das fronteiras do território racionalista.

Se Bernhard Weiss[145] deve ser incluído entre as Vidas de Jesus liberais é uma pergunta à qual podemos responder "Sim; mas junto com as falhas destas e mais algumas." Weiss compartilha com os autores das "Vidas" liberais a idéia de que Marcos pretendia apresentar uma definida "visão do curso do desenvolvimento do ministério público

---

[145] Bernhard Weiss, *Das Leben Jesu*. 2 vols. Berlim, 1882. Vide também *Das Markusevangelium*, 1872; *Das Matthäusevangelium*, 1876; e o *Lehrbuch der neutestamenlichen Theologie*, 5ª ed., 1888. Bernhard Weiss nasceu em 1827 em Königsberg, onde se qualificou como Privat-Docent em 1852. Em 1863 ele foi como Professor ordinário para Kiel, e foi chamado à Berlim para o mesmo cargo em 1877.

Entre as Vidas de Jesus distintamente liberais de datas anteriores, a de W. Krüger-Velthusen (Elberfeld, 1872, 271 pp.) poderia ser mencionada se não fosse tão completamente não crítica. Apesar de o autor não tomar o Quarto Evangelho como apostólico, ele não exita em fazer uso dele como fonte histórica.

Há mais sentimento do que ciência, também, na obra de M. G. Weitbrecht, *Das Leben Jesu nach den vier Evangelien*, 1881.

Uma fraqueza no tratamento da questão joanina e a falta de clareza em alguns outros pontos desfigura a Vida de Jesus em três volumes do professor parisiense E.

de Jesus", e com base nisto sente-se justificado em dar um significado muito abrangente aos detalhes oferecidos por este evangelista. A arbitrariedade com que aplica esta teoria é tão ilimitada quanto a de Schenkel, e em seu gosto pelo "argumento do silêncio" até o ultrapassa. Ainda que Marcos não deixe escapar uma palavra sobre os motivos das viagens para o norte, Weiss é tão perito em ler nas entrelinhas que os motivos são "bastante suficientemente" claros para ele. O objetivo destas viagens era, segundo sua explicação, "que as pessoas tivessem uma oportunidade de, sem serem distraidas pela impressão imediata de Suas palavras e ações, clarear suas mentes a respeito das questões que Lhe propuseram tão premente e inescapavelmente nos últimos dias de Seu ministério público; eles tinham que tirar suas próprias conclusões sobre as declarações e sobre a conduta de Jesus. Somente pela saída de Jesus de seu meio por algum tempo eles poderiam chegar a uma decisão clara quanto a sua atitude para com Jesus". 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

---

Stapfer, que de resto é marcado por muita agudeza e verdadeira profundidade de sentimento. Vol. I. *Jésus-Christ avant son ministère* (Fischbacher, Paris, 1896); vol. II., *Jésus-Christ pendant son ministère* (1897); vol.III. *La Mort et la résurrection de Jésus-Christ* (1898).

F. Godet escreve sobre "A Vida de Jesus Antes de Sua Aparição Pública" (Tradução alemã por M. Reineck, *Leben Jesu vor seinen öffentlichen Auftreten.* Hanover, 1897).

G. Längin fundamenta seu *Der Christus der Geschichte und sein Christentum* (O Cristo da História e Seu Cristianismo) numa base puramente sinóptica. 2 vols., 1897-1898.

A *Vida de Jesus Cristo* do inglês James Stalker, D.D. (agora Professor de história da Igreja no United Free Church College, Aberdeen), teve inúmeras edições (Alemã, 1898; Tübingen, 4ª ed., 1901).

Muito concisa e interessante é a *Exploratio Evangelica. Um Breve Exame da Base e Origem da Crença Cristã* do Dr. Percy Gardner. 1899; 2ª ed., 1907.

Uma obra que está livre de qualquer compromisso é *Der geschichtliche Christus* (O Cristo Histórico) de H. Ziegler, 1891. Por esta razão as cinco palestras, proferidas em Liegnitz, com base nas quais foi composta, atraíram uma atenção tão desfavorável que o Coselho Eclesiástico tomou medidas contra o autor. (Vide a *Christliche Welt*, 1891, 00. 563-568, 874-877.)

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 rivaliza 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.

Qual foi o resultado líqüido destas Vidas de Jesus liberais? Em primeiro lugar o esclarecimento da relação entre João e os Sinópticos. Isto parece surpreendente, já que os principais representantes desta escola, Holtzmann, Schenkel, Weizsäcker e Hase, tomaram uma posição mediadora nesta questão, para não falar de Beyschlag e Weiss, para os quais a possibilidade de reconciliação entre estas duas linhas da tradição é um dado aceito por motivos eclesiásticos e apologéticos. Mas a própria tentativa de manter a posição deixou clara sua insustentabilidade. A defesa da combinação das duas tradições exauriu-se nos esforços destes seus campeões críticos, assim como a aceitação do sobrenatural na história exauriu-se a si mesma na luta vitoriosa contra Strauss, a julgar pela aprovação da maioria. No decorrer do tempo, Weizäcker, assim como Holtzmann[146], avançou até a rejeição de qualquer possibilidade de reconciliação, e descartou o Quarto Evangelho como fonte histórica. A segunda demanda da primeira Vida de Jesus de Strauss foi agora, finalmente, concedida pela crítica científica.

---

[146] Holtzmann, *Neutestamentliche Einleitung*, 2ª ed., 1886. Weizsäcker declara-se na *Theologische Literaturzeitung* de 1882, nº 23, e em *Das apostolische Zeitalter*, 2ªed., 1890.
Hase e Schenkel aceitaram esta posição a princípio, mas tiveram o cuidado de manter aberta uma linha de escape.
Em finais da década de 70 a rejeição do Quarto Evangelho como fonte histórica era quase universalmente reconhecida no campo crítico. Isto étomado como certo na Vida de Jesus por Karl Wittichen (Jena, 1876, 397pp.), que poderia ser considerada uma das obras mais claramente concebidas deste tipo baseada na hipótese Marcos se seu arranjo não fosse tão ruim. Ela é parcialmente em forma de um comentário, já que a apresentação da vida toma a forma de uma discussão em sessenta e sete seções. Este detalhe é muito interessante. Dá uma impressão de ingenuidade quando vemos uma série de seções agrupadas sob o título, "O Estabelecimento do *Cristianismo* na Galiléia". Nenhuma importância é dada ao significado da jornada de Jesus pelo norte. Wittichen, também, levado por Lucas, afirma, como Weisse havia feito, que Jesus trabalhou na Judéia por algum tempo antes da entrada triunfal.

Isto não significa, é claro, que nenhuma tentativa de reconciliação apareceu depois disso. Alguma vez uma rua foi tão fechada por um cordão que uma ou duas pessoas não passassem? E trespassar não necessita, afinal, nenhuma inteligência especial, ou coragem especial. Não podemos falar de vitória enquanto um único inimigo estiver vivo? Tentativas individuais de combinar João com os Sinópticos que apareceram depois deste ponto decisivo em alguns casos merecem uma atenção especial, como, por exemplo, o agudo estudo de Wendt do "Ensinamento de Jesus", que tem toda a importância de um tratamento completo da "Vida". Mas o próprio modo como Wendt lutou com sua tarefa mostra que o ponto principal já estava decidido. Tudo que podemos fazer é manter uma hábil e determinada ação de retaguarda. Não é o Quarto Evangelho como está, ma apenas um "documento-base" no qual se baseia, que ele, em comum com Weiss, Alexander Schweitzer e Renan, queria ver reconhecido "lado a lado com o Evangelho de Marcos e a Logia de Mateus como uma tradição historicamente confiável a respeito do ensinamento de Jesus", e que poderia ser usada junto com estes dois escritos para formar um retrato da Vida de Jesus. Para Wendt não há mais qualquer questão de um entrelaçamento e trabalho conjunto das seções individuais de João e dos Sinópticos. Ele toma a mesma posição que Holtzmann ocupou em 1863, mas ele fornece uma base muito mais abrangente e bem testada para ela.

No fim não há tanta diferença entre Wendt e os escritores que chegaram à certeza da irreconciabilidade das duas tradições. Wendt recusa-se a abdicar do Quarto Evangelho; eles, por sua parte, obtiveram apenas meia vitória porque não escaparam de fato da interpretação joanina dos Sinópticos. Por meio de sua interpretação psicológica dos três primeiros Evangelhos, eles fazem, para si mesmos, um Quarto Evangelho ideal, no interesse do qual rejeitam o Quarto Evangelho existente. Eles nada ouvirão sobre o Cristo espiritual joanino, e se recusarão a aceitar mesmo para si mesmos que apenas O depuseram para colocar em Seu lugar um Jesus Cristo sinóptico espiritualizado, isto é, um homem que alegava ser o Messias, mas num sentido espiritual. Todo o desenvolvimento que eles descobrem em Jesus é, em última análise, apenas uma evidência da tensão entre os Sinópticos, em seu sentido literal natural, e o "Quarto Evangelho" que é extraído deles por uma interpretação artificial.

O fato é que a separação entre os Sinópticos e o Quarto Evangelho é apenas o primeiro passo para um resultado maior que segue necessariamente do seguinte: o reconhecimento completo do caráter funda-

mentalmente escatológico do ensinamento e influência do Jesus de Marcos e de Mateus. Como suprimiram esta conseqüência, Holtzmann, Schenkel, Hase e Weizsäcker, mesmo depois de sua conversão crítica, ainda estão sob a influência do Quarto Evangelho, de um Quarto Evangelho moderno, ideal. É apenas quando a questão escatológica está decidida que o problema da relação de João com os Sinópticos é finalmente assentada. As Vidas de Jesus liberais perceberam sua incompatibilidade apenas pelo aspecto literário, não em todo seu significado histórico.

Há um outro resultado para cuja aceitação a escola crítica parou no meio do caminho. Se aceitarmos o plano de Marcos, resulta que, exceto pelas referências ao Filho do Homem em Marcos 2.10 e 28, Jesus nunca, antes do incidente em Cesaréia de Filipe, mostrou-se como Messias ou foi reconhecido como tal. A percepção deste fato marca um dos maiores avanços no estudo do tema. Este resultado, se aceito, sugeriria necessariamente duas questões: em primeiro lugar, por que Jesus até aquele momento fez segredo de Sua messianidade mesmo para seus discípulos; em segundo lugar, se em algum momento, e, neste caso, quando e como, as pessoas tomaram conhecimento de Suas aspirações messiânicas. Na verdade, no entanto, pela aplicação desta psicologia mal colocada, ambas as questões foram derrubadas; isto é, uma falsa explicação é dada para elas. Foi colocado como evidente que Jesus ocultou por tanto tempo Sua messianidade de Seus discípulos para que tivesse tempo de levá-los, sem que percebessem, a uma concepção espiritual mais elevada do Messias; foi colocado como evidente que nas últimas semanas as alegações messiânicas de Jesus não podiam mais ser ocultadas do povo, mas que Ele não as reconheceu abertamente, apenas permitiu que fossem adivinhadas, de forma a levar a multidão ao reconhecimento do caráter espiritual elevado do papel que Ele reclamava para Si mesmo. Estes psicologistas engenhosos aparentemente nunca perceberam que não existe uma palavra disto em Marcos; mas que eles o leram em alguns dos fatos mais contraditórios e inexplicáveis nos Evangelhos, e assim criaram um Messias que queria e não queria ser Messias, e que no fim, no que tange ao povo, tanto era quanto não era o Messias. Assim, estes escritores apenas reconheceram a importância da cena em Cesaréia de Filipe, mas não se aventuraram a atacar o problema geral da atitude de Jesus sobre a messianidade, e não refletiram adiante sobre os fatos mutuamente contraditórios de que Jesus pretendia ser o Messias mas não se apresentou publicamente neste caráter.

Assim, eles desviaram o estudo do tema, e basearam todas suas esperanças de progresso numa exegese intensiva do detalhe de Marcos. Eles achavam que nada mais tinham a fazer além de ocupar um território conquistado, e nunca suspeitaram que no processo todo tinham conseguido apenas uma meia vitória, nunca tendo elaborado até o fim seja a questão escatológica ou a questão histórica fundamental da atitude de Jesus para com a messianidade.

Eles não se inquietaram com a obstinada persistência da discussão sobre a questão escatológica. Eles pensavam que era uma mera batalha com algumas guerrilhas não organizadas; na realidade era a guarda avançada de um exército com que Reimarus ameaçava seu flanco, e que sob a liderança de Johannes Weiss os levaria a um passo muito perigoso. E enquanto eles tentavam evitar este movimento caíram na emboscada que Bruno Bauer pôs em sua retaguarda: Wrede levantou a hipótese Marcos e pediu a senha para a teoria da consciência messiânica e as asserções de Jesus.

As escolas escatológica e literária, vendo-se opostas a um inimigo comum, naturalmente formaram uma aliança. O objetivo de seu ataque combinado não era o esboço Marcos da vida de Jesus, que, na verdade, ambas aceitavam, mas o moderno método "psicológico" de ler nas entrelinhas da narrativa de Marcos. Sob o fogo cruzado destes aliados aquela idéia de desenvolvimento que tinha sido a mais forte barricada das Vidas de Jesus críticas liberais, e que eles tentavam desesperadamente fortalecer até o fim, foi finalmente desfeita em pó.

Mas a coisa mais impressionante sobre as Vidas de Jesus críticas liberais foi que elas inconscientemente prepararam o caminho para uma visão histórica mais profunda que não poderia ter sido alcançada sem elas. Uma compreensão profunda de um assunto só pode ser alcançada quando uma teoria é levada a seus limites extremos e finalmente prova sua inadequação.

Isto existe em comum entre o racionalismo e o método crítico liberal, em que cada qual seguiu sua teoria até suas últimas conseqüências. A escola crítica liberal levou a seu limite a explicação da conexão entre as ações de Jesus e os eventos de Sua vida, por uma psicologia "natural"; e as conclusões a que foram levados preparou o caminho para o reconhecimento de que a psicologia natural não é aqui a psicologia histórica. Assim, através do trabalho meritório e magnificamente sincero da escola crítica liberal a psicologia "natural' *a priori* deu lugar ao escatológico. Este é o resultado liquido, do ponto de vista histórico, do estudo da vida de Jesus no período pós-Strauss.

XV

A QUESTÃO ESCATOLÓGICA

Timothée Coloni. Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps. Strassburg, 1864. 255pp.
Gustav Volkmar. Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, mit den beiden ersten Erzählern (Jesus o Nazareno e os Inícios do Cristianismo, com os Dois mais Antigos Narradores de Sua Vida). Zurich, 1882. 403pp.
Wilhelm Weiffenbach. Der Wiederkunftsgedanke Jesu (A Concepção de Jesus de Sua Segunda Vinda) 1873. 424pp.
W. Baldensperger. Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit (A Auto-Consciência de Jesus à Luz das Esperanças Messiânicas de Seu Tempo) Strassburg, 1888. 2ª ed., 1892, 282pp.
Johannes Weiss. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (A Pregação de Jesus a Respeito do Reino de Deus) 1892. Göttingen. 67pp. 2ª ed. 1900, 210pp.

Enquanto era só uma questão de estabelecer o caráter nítido do pensamento de Jesus como comparado com as concepções proféticas antigas e *daniélicas*, e a única fonte notável de idéias rabínicas e judias recentes era a obra *Horae Hebraicae et Talmudicae in quartuor Evangelistas*, de Lightfoot[147], era ainda possível nutrir a crença de que a pregação de Jesus podia ser concebida como algo que era, em última análise, independente de todas as idéias contemporâneas. Mas após os estudos de Hilgenfeld e Dillmann[148] tornou-se conhecido o apocalipse judaico em suas características fundamentais, e os pseudepígrafos judaicos não foram olhados como "falsificações", mas como documentos representativos do último estágio do pensamento judaico, e a necessidade de tomar o relato deles interpretando o pensamento de Jesus tornou-se cada vez mais enfática. Quase duas décadas se passaram, entretanto, sem que o completo significado deste material fosse constituído.

---

[147] *Johannis Lightfooti, Doctoris Angli et Collegii S. Catharinae in Cantabrigiensi Academia Praefecti, Horae Hebraicae et Talmudicae in Quatuor Evangelistas... nunc secundum in Germania junctim cum Indicibus locorum Scripturae rerumque ac verborum necessariis editae e Museo Io. Benedicti Carpzovii. Lipsiae. Anno MDCLXXXIV.*
[148] O trabalho pioneiro no estudo do apocalíptico Enoque foi de Dillmann, 1851; e *Jüdische Apokalyptik* de Hilgenfeld, 1857.

Quase pode ter parecido como se fora para reunir este ataque por antecipação que Colani escreveu em 1864 sua obra, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps.*

Timotheé Colani nasceu em 1824 em Lemé (Aisne), estudou em Strassburg e lá tornou-se pastor em 1851. No ano de 1864 ele foi designado professor de teologia pastoral em Strassburg a despeito de algumas tentativas de oposição à designação dele da parte do grupo ortodoxo em Paris, que estava então crescendo em força. Os acontecimentos do ano de 1870 deixaram-no sem um posto. Como ele não tinha perspectiva de ser chamado para um pastorado na França, tornou-se um comerciante. Em conseqüência de algumas infelizes transações comerciais ele perdeu toda sua propriedade. Em 1875 obteve um posto como bibliotecário na Sorbonne. Veio a falecer em 1888.

Até onde Jesus foi um judeu? Esse foi o ponto inicial do estudo de Colani. De acordo com ele, houve uma completa deficiência de Homogeneidade na esperança Messiânica nutrida pelo povo judeu no tempo de Jesus, pois desde a concepção profética, de acordo com a qual o Reino do Messias pertenceu a presente ordem mundial, e a apocalíptica, que o transferiu para a época futura, não tinha ainda sido trazido a qualquer tipo de unidade. A expectativa geral foi focada antes sobre o Precursor do que sobre o Messias. Jesus mesmo, no primeiro período do seu ministério público, até Marcos 8, nunca tinha se auto-designado como o Messias, pela expressão Filho do Homem que não era carregada de associações Messiânicas pela multidão. Seu pensamento fundamental foi aquele da perfeita comunhão com Deus; somente pouco a pouco, como o sucesso da pregação do Reino mais e mais impressionou a mente dele, sua consciência toma uma coloração messiânica. Em face das indisciplinadas expectativas do povo, Ele constantemente repetia em suas parábolas do crescimento do Reino a palavra "paciência". Revelando-se como o senhor desse Reino espiritual, Ele dá um fim à oscilação entre o sensível e o espiritual nas correntes expectativas das bênçãos futuras. Ele aponta para a humanidade como um todo, não meramente para o povo escolhido, como o povo do Reino, e substitui pela catástrofe apocalíptica um desenvolvimento orgânico. Pela sua interpretação de Salmos 110, em Mc 12.35-37, ele torna conhecido que o Messias nada tem a ver com a monarquia davídica. Foi somente com dificuldade que ele resolveu aceitar o título de Messias; ele sabia que um peso de preconceitos e esperanças nacionais pairava sobre ele.

Mas ele é o "Messias Filho do Homem"; ele criou esta expressão afim de assim tornar conhecida sua humildade. No momento em que aceitou esta função Ele registrou a determinação de sofrer. Seu propósito é ser o Messias sofredor, não o triunfante. É influência que sua paixão exerce sobre as almas dos homens que ele busca para o firme estabelecimento do seu Reino.

Esta concepção espiritual do Reino não pode possivelmente ser combinada com o pensamento de uma gloriosa Segunda Vinda, pois se Jesus tinha mantido este último ponto de vista Ele precisaria necessariamente ter pensado acerca da presente vida como somente um tipo de prólogo a esta segunda existência. Nem os judeus, nem a escatologia Judaico-Cristã como representada nos discursos escatológicos nos Evangelhos pode, portanto, na opinião de Colani, pertencer à pregação de Jesus. Que Ele deve algumas vezes ter feito uso da imaginação associada com as expectativas judaicas do futuro é, claro, muito natural. Mas a escatologia ocupa também um lugar muito importante na tradição da pregação de Jesus para ser explicada como um mero modo simbólico de expressão. Ela forma um elemento substancial daquela pregação. Uma espiritualização dela não será apropriada ao caso. Portanto, se a convicção atingiu em outras bases que a pregação de Jesus não seguiu as linhas da escatologia judaica, há somente uma forma possível de conduta em relação a ela, e essa é cortá-la do texto em bases críticas.

O único elemento na pregação de Jesus que pode, na opinião de Colani, ser chamado em algum sentido de "escatológico" foi a convicção que ali se daria uma grande expansão do Evangelho ainda dentro da geração existente, que gentios poderiam ser admitidos ao Reino, e que em conseqüência da geral falta de receptividade para com a mensagem de salvação o julgamento deveria vir sobre as nações.

Estas opiniões de Colani o abasteceu com um alicerce sobre o qual decidir a respeito da veracidade ou não dos discursos escatológicos. Entre as afirmações colocadas na boca de Jesus que devem ser rejeitadas como impossíveis estão: a promessa no discurso de envio dos Doze, da iminente vinda do Filho do Homem, Mt 10.23; a promessa aos discípulos que eles se sentariam sobre doze tronos julgando as tribos de Israel, Mt 19.28; a afirmação sobre Seu retorno em Mt 23.39; a declaração escatológica final na Última Ceia, Mt 26.29, "O quiliasmo de Papias que é indigno de Jesus"; e a predição de Sua vinda

sobre as nuvens do céu com a qual Ele fecha Sua confissão messiânica perante o Conselho. Os discursos apocalípticos em Mc 13., Mt 24., e Lc 21 são interpolados. Um apocalipse Judaico-Cristão do primeiro século, provavelmente composto antes da destruição de Jerusalém, foi entrelaçado com uma curta exortação que Jesus deu na ocasião quando Ele predisse a destruição do templo.

De acordo com Colani, portanto, Jesus não espera vir novamente do Céu para completar Sua obra. Ela foi completada por Sua morte, e o propósito da vinda do Espírito foi tornar manifesta sua conclusão. Strauss e Renan adotaram o procedimento de explicar a pregação de Jesus da história do tempo assumindo uma mistura quanto a ela como *relacionada a idéias judaicas, mas agora foi reconhecido* "que esta conduta é um beco sem saída, e que a crítica precisa voltar-se e retirar-se dela tão rapidamente quanto possível."

A nova característica da opinião de Colani foi não tanto a inflexível rejeição da escatologia, como o claro reconhecimento de que sua rejeição não foi um problema a ser disposto em uma frase ou duas, mas necessitava de uma análise crítica do texto.

A investigação sistemática do Apocalipse Sinóptico foi uma contribuição da máxima importância à crítica.

No ano de 1882 Volkmar recomeçou sua tentativa, ao menos em suas características principais.[149] Sua construção apoiada sobre dois pontos principais; sobre sua visão das fontes e sua concepção da escatologia do tempo de Jesus. Em sua opinião, a única fonte para a Vida de Jesus é o Evangelho de Marcos, que foi "provavelmente escrito no ano de 73", cinco anos após o apocalipse Joanino.

Os outros dois dos primeiros três Evangelhos pertencem ao segundo século, e podem somente ser usados como forma deste suplemen-

---

[149] *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, mit den beiden ersten Erzählern*, von Gustav Volkmar, Zurich, 1882. A que deve ser acrescentado *Markus und die Synopse der Evangelien, nach dem urkundlichen Text, und das Geschichtliche vom Leben Jesu.* (Material de Marcos e Sinóptico nos Evangelhos, de Acordo com o Texto Original; e os Elementos Históricos na Vida de Jesus.) Zurique, 1869; 2ª edição, 1876, 738 pp. Volkmar nasceu em 1809, e viveu em Fulda como um professor de ginásio (Ensino Secundário), quando em 1852 ele foi preso pelo Governo Hessian por causa de suas idéias políticas e, subsequentemente, destituído de seu posto. Em 1853 ele foi para Zurique, onde uma nova perspectiva abriu-se para ele como um Docent em teologia. Ele morreu em 1893.

to. Lucas data-se do princípio da primeira década do século; enquanto Mateus é considerado por Volkmar, bem como por Wilke, como sendo uma combinação de Marcos e Lucas, e relegado ao fim desta primeira década. Este trabalho é, em sua opinião, a revisão da tradição Evangélica "no espírito daquele Cristianismo primitivo que, enquanto constantemente oposto à tendência do apóstolo dos gentios de dedezir luz da lei, era todavia tão mais universalístico que, começando do antigo fundamento legal, deu o primeiro passo para uma unidade católica". Uma vez mais, Mateus foi deixado de lado, desta forma, a eliminação literária da escatologia segue como um problema de curso; o menor elemento de discurso em Marcos não pode oferecer uma resistência séria.

Quanto às expectativas Messiânicas em relação ao tempo, elas foram, na opinião de Volkmar, tais que Jesus não poderia possivelmente vir de encontro com os clamores messiânicos. O Filho do Homem Messiânico, cuja intenção foi fundar um Reino mais que terreno, somente surgiu no judaísmo sob a influência do dogma Cristão. Os contemporâneos de Jesus conheciam só o ideal político do rei Messiânico. E ai daquele que esconjurasse estas esperanças! O Batista também tinha feito muito por sua fervente pregação sobre arrependimento e o Reino, e tinha sido prontamente colocado fora do caminho pelo Tetrarca. A versão encontrada ainda em Marcos, que descreve o relato sobre Herodias, e a petição da filha dela, aquela em que João foi decapitado, é uma interpretação tardia que, de acordo com Volkmar, é evidentemente falsa sobre bases cronológicas, visto que o Batista foi morto antes de Herodes tomar Herodias como sua esposa. Jesus tinha desejado a Messianidade, e somente devia ter reivindicado isto em seu sentido político. A alternativa é supor que Ele não desejava isto.

A contribuição de Volkmar ao assunto consiste na formulação desta alternativa claramente definida. Colani tinha de fato reconhecido a alternativa, mas não tinha tomado uma atitude consistente em relação a ela. Aqui, essa forma de fuga da dificuldade, que sugere aquele mesmo Jesus como Messias, é barrada, mas em um sentido diferente do popular. O que pode ser chamado consciência Messiânica de Jesus consistiu somente "em saber-se ser o primeiro nascido entre muitos irmãos, o Filho de Deus em espírito e, conseqüentemente, sentir-se habilitado e impelido a efetuar aquela regeneração de seu povo que somente pela qual podia torná-lo digno de libertação". Isto está, em todo caso, claramente evidente de acordo com Paulo, de acordo com o apocalipse, e de acordo

com Marcos, "os três documentários mais autênticos provindos do círculo dos seguidores de Jesus durante o primeiro século, nos quais foi somente após sua crucificação que Jesus foi aclamado como o Cristo; jamais durante sua vida terrena". A eliminação da escatologia assim conduz também à eliminação da Messianidade de Jesus.

Se nos é dito em Mc 8.29 que Simão Pedro foi o primeiro entre os homens a aclamar Jesus como o Messias, deve ser notado, Volkmar salienta, que o evangelista posiciona esta confissão num tempo quando a obra de Jesus estava completa e a idéia de Sua paixão começava aparecer; e se desejamos compreender inteiramente o propósito deste autor precisamos fixar nossa atenção sobre os mandamentos do Senhor não para fazer conhecida sua Messianidade até depois de Sua ressurreição (Mc 8.30; 9.9 e 10), a qual é uma sugestão que estamos para datar a Messianidade de Jesus a partir de sua morte. Marcos não é um mero cronista ingênuo, mas um artista consciente interpretando a história; algumas vezes, na verdade, um poderoso escritor épico em cuja obra a histórica e a poética estão interligadas.

Assim, a conclusão é que Marcos, em concordância com Paulo, representa Jesus como sendo o Messias somente como uma conseqüência de sua ressurreição. Ele realmente apareceu, e sua primeira aparição foi para Pedro. Quando Pedro, naquela noite de terror, fugiu de Jerusalém para refugiar-se na Galiléia, Jesus, de acordo com a predição mística de Mc 14.28 e 16.7, foi adiante dele. "Ele estava constantemente presente em espírito, até no terceiro dia Ele manifestou-se ante seus olhos, na aparição celeste que foi também concedida ao último dos apóstolos 'quando Ele estava no caminho de Emaús' — e Pedro, extasiado, deu expressão à clara convicção de que a vida toda de Jesus o tinha inspirado no brado 'Tú és o Cristo'."

O Jesus histórico portanto fundou uma comunidade de seguidores sem antecipar qualquer reivindicação à Messianidade. Ele desejou somente ser um reformador, o guia espiritual do povo de Deus, para realizar sobre a terra o Reino de Deus que eles estavam buscando a tanto tempo, e estender o Reino de Deus sobre todas as nações. "O Reino de Deus deve sem dúvida conquistar sua vitória final e decisiva pela assistência toda poderosa de Deus; nosso dever é tratar de seu início" — que é, de acordo com Volkmar, a lição que Jesus ensinou-nos na parábola do semeador. A ética deste Reino ainda não estava confundida por qualquer idéia escatológica. Foi somente quando, com

o passar dos anos, a expectativa da Parusia aumentou a um alto grau de intensidade que "casar e ter filhos, veio a ser considerado como supérfluo, e eram pensados como sinais de uma absorção em interesses terrenos que estavam em desarmonia com a chegada próxima do objetivo destas esperanças". Jesus tinha renovado os fundamentos sobre os quais "a família" estava baseada, e a havia tornado, por sua vez, a pedra principal do Reino de Deus, mesmo quando consagrou a refeição comum transformando-a numa festa de amor.

Em muitas coisas Jesus foi conservador. O ritual de adoração do Deus de Israel permaneceu para ele sempre uma coisa sagrada. Mas, apesar disto, ele afastava-se cada vez mais da sinagoga, o cenário de sua primeira pregação, e ensinava nas casas de seus discípulos. "Ele tinha aprendido a cumprir a lei como implícita num mais alto mandamento e supremo princípio, portanto 'em espírito e em verdade'; mas ele nunca, como parece a partir de todas as evidências, declarou-a abolida." "Podemos igualmente estar certos, entretanto, que Jesus, enquanto ele afirmava a permanente validade dos Dez Mandamentos, nunca declarou isto explicitamente da Lei Mosaica como um todo. A ausência de qualquer tal afirmação da tradição concernente a Jesus tornou possível a Paulo dar seu passo decisivo à frente."

Com respeito a discursos evangélicos sobre a Parusia, é fácil reconhecer que, mesmo em Marcos, estes são "um e todo o trabalho do narrador, cujo propósito é doutrinar. Ele une sua obra tão intimamente quanto possível com o Apocalipse, que apareceu uns cinco anos mais tarde, a fim de enfatizar, em contraste com ele, a verdade superior". A própria esperança de Jesus, em toda sua clareza e completa originalidade, está registrada nas parábolas da semente crescendo secretamente, o grão de mostarda e na afirmação sobre a imortalidade de suas palavras. Nada além disto está, de qualquer forma, certo, contudo, a notável afirmação em Mc 9.1 pode ser de que a consumação esperada aconteça durante o tempo de vida da geração existente.

"Somente o fato que Marcos é precedido pelo 'Livro do nascimento (e história) de Cristo de acordo com Mateus' — não somente nas escrituras, mas também nas mentes dos homens, que foram dominadas por ele como o 'primeiro Evangelho' — que tem levado a ser tido como auto-evidente que Jesus, sabendo-se desde o início ser o Messias, esperou sua Parusia apenas do céu, e portanto com, ou nas, nuvens do céu.... Mas já que aquele que, por nascimento, era pensado ser Filho de Deus é

agora entendido como Filho do Homem, nascido um israelita, e tornando-se o Filho de Deus no espírito só em seu batismo, a esperança que olha para as nuvens do céu não pode ser, ou ao menos não deve ser, mais explicada de outra forma que como um sonho entusiástico."

Se, até princípio dos anos oitenta (1880), uma teoria tão extrema, por outro lado, podia sem oposição ocupar todos os pontos de vantagem, está evidente que esta teoria, que deu à escatologia seus devidos lugares, estava fazendo lentos progressos. Ela não qualquer que teria estado uma disputando o espaço, pois essa, em que todas suas operações, foi caracterizada por uma timidez nervosa. E estas hesitações não devem ser derrubadas em consideração àqueles que não percebem a aproximação do conflito decisivo, ou recusam a aceitar a batalha, como os seguidores de Reuss, por exemplo, que ficaram satisfeitos com a hipótese que idéias sobre o Juízo Final tinham forçado sua forma nos discursos autênticos de Jesus sobre a destruição da cidade[150]; até aqueles que como Weiffenbach estavam plenamente convencidos de que "a questão escatológica e, em particular, a questão da Segunda Vinda, que em alguns pontos tem até o presente sido tratada como uma *noli me tangere* deverá, mais cedo ou mais tarde, tornar-se o campo de batalha das maiores e mais decisivas das controvérsias escatológicas" — mesmo aqueles que compartilharam esta convicção pararam a meio caminho da estrada em que tinham entrado.

A obra de Weiffenbach[151], "A Concepção de Jesus Sobre Sua Segunda Vinda", publicada em 1873, pareceu o resultado de discussões anteriores sobre o assunto. Ele se nomeia entre aqueles que atribuem a expectativa da Parusia, no sensível modo em que nós encontramos nos documentos, por uma má compreensão do ensino de Jesus da parte dos discípulos e os escritores que foram dependentes deles — Schleiermacher, Bleek, Holtzmann, Schenkel, Colani, Baur, Hase e Meyer. Entre aqueles que sustentaram que a Parusia formava uma parte integral do ensino de Jesus, ele cita Keim, Weizsäcker, Strauss e Renan.

---

[150] Kienlen, *"Die eschatologische Rede Jesu Matt. XXIV. cum Parall."* (O Discurso Escatológico de Jesus em Mt 24. com as Passagens Paralelas), *Jahrbuch für die theologie*, 1869, pp. 706-709. Análises de outras tentativas dirigidas com a mesma finalidade em Weiffenbach, *Der Wiederkunftsgedanke*, p. 31ss.

[151] Wilhelm Weiffenbach foi Diretor do Seminário Teológico para estudantes em Freidberg, nasceu em 1842 em Bornheim, Rhenish Hesse.

Ele considera que essa forma mais compreensível de avançar a discussão se dará pelo empreendimento de uma revisão crítica em relação à tentativa de analisar o grande discurso sinóptico sobre o futuro, na forma que Colani havia conduzido.

A questão da Parusia é, como Weiffenbach sugere, um navio que encalhou firmemente entre rochas. Qualquer tentativa para tirá-lo de lá será inútil até que um novo canal seja achado para ele. Suas discussões detalhadas são devotadas ao esforço de descobrir a relação entre as declarações referentes à Segunda Vinda e as predições da Paixão. No decorrer de sua análise do grande discurso profético, ele rejeita a sugestão feita por Weisse em seu *Evangelienfrage* de 1856, de que o caráter escatológico do discurso resulta do modo em que ele é colocado; de que enquanto as afirmações presentes combinam como num mosaico certamente tendo uma referência às últimas coisas, cada uma delas individualmente em seu contexto original poderia bem manter um sentido natural. Na hipótese de Colani de fusão a sugestão de que não foi "Ur-Markus" devia ser rejeitada, mas o autor do Apocalipse Sinóptico que foi responsável pelo trabalho no "Pequeno Apocalipse".[152] Um traço insatisfatório da posição[153] de Weizsäcker foi que ele insistiu em ver o "Pequeno Apocalipse" como judaico, não Judaico-Cristão; Pfleiderer tinha distinguido nitidamente o que pertence ao Evangelista daquilo que pertencia ao "Pequeno Apocalipse", e tinha buscado provar que o propósito do evangelista, em assim quebrar o mais antigo trabalho em um discurso de Jesus, era abrandar a esperança escatológica expressa no discurso, tanto porque elas tinha permanecido sem cumprimento até a queda de Jerusalém, como retardado o rápido desenvolvimento do processo apocalíptico por inserir, entre suas frases, sucessivas passagens de um discurso diferente.[154] Weiffenbach leva estas séries de tentativas de sugestões para sua conclu-

---

[152] O leitor Inglês encontrará uma análise construtiva do que é conhecido como o "Pequeno Apocalípse" na Enciclopédia Bíblica, art. "Evangelhos", col. 1857. Este consiste dos versos Mt. 24. 6-8, 15-22, 29-31, 34, correspondendo a Mc. 13. 7-9a, 14-20, 24-27, 30. De acordo com a teoria primeiro esboçada por Colani, estes versos formaram um Apocalipse independente que foi encaixado no Evangelho pelo evangelista. – F. C. B.

[153] *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, 1864, pp. 121-126.

[154] *"Über die Komposition der eschatologischen Rede* Matt. 24.4ss." (A composição do Discurso Escatológico em Mt. 24.4 ss.), Jahrbuch f. d. Theol. Vol. 13., 1868, pp. 134-149.

são lógica, promovendo a opinião de que o elo de ligação entre o Apocalipse Judaico Cristão e o material evangélico no qual está embebido é o pensamento da Segunda Vinda. Este foi o pensamento que deu o impulso de fora concernente a transmutação de Judaica em escatologia Judaico-Cristã. Jesus deve ter dado expressão ao pensamento quanto ao seu próximo retorno; e o cristianismo judaico subseqüente pintado sobre ela com as cores da escatologia judaica.

No desenvolvimento desta teoria, Weiffenbach pensou que ele tinha sido bem sucedido em resolver o problema que tinha sido primeiro criticamente formulado por Keim, que está constantemente enfatizando a idéia de que a esperança escatológica dos discípulos não deveria ser meramente explicada a partir de sua pré-suposição judaica, mas que alguns incentivos à formação destas esperanças poderiam ser vistas na pregação de Jesus; de outro modo, o cristianismo primitivo e a vida de Jesus ficariam lado a lado desligados e não explicados, e neste caso nós abandonaríamos toda esperança "de distinguir a confiante palavra do Senhor das especulações impacientes de Israel sobre o futuro".

Quando o Apocalipse Judaico-Cristão foi eliminado, nós chegamos no discurso falado sobre o Monte das Oliveiras, no qual Jesus exortou seus discípulos 'à vigilância em vista da proximidade, mas entretanto indefinida, da hora do retorno do "Dono da Casa".

Neste discurso, no entanto, nós temos um modelo pelo qual o criticismo pode testar todas as afirmações e discursos escatológicos. Weiffenbach tem o mérito de ter juntado todo o material escatológico dos Sinópticos e o examinado à luz de um princípio definido. Em Colani o material estava incompleto, e ao invés de um princípio crítico ele ofereceu somente uma exegese arbitrária que permitiu-lhe, por exemplo, conceber a vigilância na qual as parábolas escatológicas constantemente insistem como apenas uma vívida expressão para o sentido de responsabilidade "que pesa sobre a vida do homem".

E assim o resultado desta tentativa de Weiffenbach, que começa com tanta promessa real, é no fim completamente insatisfatório. A "autêntica idéia do retorno", que ele toma como seu modelo, tem por isto apenas satisfeito a expectativa de um retorno visível pessoal no futuro próximo "livre de todas especulações mais ou menos fantásticas da apocalíptica e Judaico-Cristãs sobre o futuro". O que equivale a dizer que o todo dos discursos escatológicos de Jesus são julgados pelo padrão de uma pálida e irreal simulação de teologia. Tudo que não

pode ser enquadrado com isto é declarado espúrio, cortado e lançado fora! Conseqüentemente, a restrita afirmação escatológica na Última Ceia é estigmatizada como uma distorção "Chiliatico-Capernaitica" de uma promessa "normal" da Segunda Vinda; a idéia da παλιγγενεσία, Mt 19.28, diz-se ser completamente estranha ao universo de pensamento de Jesus; é impossível também que Jesus possa ter pensado de si mesmo como o juiz do mundo, pois os judeus e a escatologia Judaico-Cristã não atribuem a administração do Juízo Final ao Messias; isto é primeiro feito pelos cristãos gentios, e especialmente por Paulo. Foi portanto, a escatologia posterior que colocou o Filho do Homem sobre o trono de sua glória e preparou "os doze tronos de julgamento para seus discípulos". O historiador somente deve admitir tais afirmações quanto ao comportamento de liderança no Reino messiânico como sendo interpretadas em um estilo espiritual, não no estilo sensível.

Por fim, o princípio crítico de Weiffenbach prova ser meramente uma ameaça com a qual ele vai caçar e massacrar as indefesas afirmações sinópticas por todos os lados. Quando a obra dele está pronta, você vê diante de si uma ilha deserta juncada de cadáveres tremulantes. No entanto, a matança não foi sem objetivo, ou de qualquer maneira sem resultado.

Em primeiro lugar, ela realmente aparecia como um subproduto do processo crítico, em que os discursos de Jesus sobre o futuro nada tinham a ver com uma previsão histórica da destruição de Jerusalém, visto que a suposição de que elE tinham tinha, até este ponto, sido tomada como auto-evidente, como a predição da destruição de Jerusalém sendo admitida como o núcleo histórico dos discursos de Jesus referente ao futuro, aos quais a idéia do Juízo Final tinha subseqüentemente se vinculado.

Aqui, então, nós temos a introdução da opinião inversa, que foi subseqüentemente estabelecida como correta; isto é, a de que Jesus previra realmente o Juízo Final, mas não a histórica destruição de Jerusalém.

A seguir, no decorrer de seu exame crítico do material escatológico, Weiffenbach tropeça no discurso do envio dos Doze em Mt 10, e descobre-se frente a frente com o fato que o discurso que esperava ser olhado como um discurso que esperava-se que ele considerasse um discurso de instrução não era realmente nada do tipo, mas uma coleção de ditos escatológicos. Como ele tinha assumido junto com a hipótese Marcana a opinião intimamente relacionada do caráter composto dos

discursos sinópticos, ele não se deixou ser enganado, mas considerou esta acusação inapropriada aos Doze como nada mais que uma antecipação impossível e um anacronismo audacioso. Ele sabe que ele está nisto com Holtzmann, Colani, Bleek, Scholten, Meyer e Keim, que também colocou o discurso de instrução final em um ponto além do qual eles acharam impossível explicá-lo, e considerar as predições de perseguição como possível somente no último período da vida de Jesus. "Para estas predições", a opinião de Weiffenbach expressa nas palavras de Keim, "são também muitas as variações com o essencialmente bondoso e feliz humor que sugeriu o envio dos discípulos, e reflete antes o vívido desânimo dos ferozes conflitos do último período e a tristeza dos discursos de despedida."

Foi bom que Bruno Bauer não tenha ouvido este coro. Se ele tivesse, teria perguntado a Weiffenbach e seus aliados se o pobre fragmento que permaneceu após a dissecação crítica da "incumbência dos Doze" foi "um discurso de instrução", e se, em vista destas dificuldades, eles não realizariam o que ele tinha recusado, trinta anos antes, que era acreditar no "discurso de instrução". Mas Bruno Bauer nada ouviu; e assim sua alegre inconsciência durou por aproximadamente uma geração inteira.

A expectativa de Sua Segunda Vinda, repetidamente expressa por Jesus concernente ao fim de Sua vida, é, nesta hipótese, autêntica; Ela foi pintada novamente pela comunidade cristã primitiva com as cores de sua própria escatologia, em conseqüência da demora da Parusia; e, em vista da missão aos gentios uma mais cuidadosa concepção da proximidade do tempo recomendou-se; e ainda, quando Jerusalém tinha caído e os "sinais do fim" que tinha-se suposto serem encontrados nos horrores dos anos 68 e 69 tinham passado sem resultado, o retorno de Jesus foi relegado a um futuro distante pelo auxílio da doutrina de que o Evangelho precisava primeiro ser pregado por toda a terra. Assim, a Parusia, que de acordo com a escatologia cristã Judaica pertenceu à presente era, foi transferida para o futuro. "Com esta combinação e coincidente realização — elas não foram assim de início — da Segunda Vinda, o fim do mundo e o Juízo final, a idéia da Segunda Vinda alcançou o último e mais alto estágio de seu desenvolvimento."

A opinião de Weiffenbach, como vimos, esvazia a expectativa de Jesus concernente a seu retorno da maior parte de seu conteúdo, e isto é devido ao fato de que sua investigação não se provaria desta forma

tão proveitosa como poderia ser. O propósito dele é, segundo as sugestões lançadas fora por Schleiermacher e Weisse, provar a identidade das predições da Segunda Vinda e da Ressurreição, e ele toma como seu ponto inicial a observação de que a conduta dos discípulos, após a morte de Jesus, proibiu-nos supor que a Ressurreição tinha sido predita nas claras e não ambíguas afirmações, e que, por outro lado, a anunciação da Segunda Vinda coincide no tocante ao tempo com as predições da Ressurreição, e ambas as predições, da Segunda Vinda e da Ressurreição, importam em ligação orgânica com a anunciação de Sua morte próxima. As duas são portanto idênticas.

Foi somente após a morte de seu mestre que os discípulos diferenciaram o pensamento da Ressurreição daquele da Segunda Vinda. A Ressurreição não trouxe-lhes aquilo que a Segunda Vinda tinha prometido; mas ela produziu o resultado daquela esperança escatológica, na qual Jesus tinha com dificuldade sido bem sucedido na adversidade, inflamando novamente os corações de seus discípulos. A presença espiritual do libertador que tinha se manifestado a eles não pareceu-lhe ser o cumprimento da promessa da Segunda Vinda; mas a expectativa do último, sendo trazida em contato com a chama de esperança escatológica com que seus corações foram incendiados, fundiu-se, e foi lançada em um modo completamente diferente daquele do qual tinha sido originado das palavras de Jesus.

Isto é tudo minuciosamente observado. Pela primeira vez, a crítica histórica tinha começado a compreender que a grande questão é essa concernente à individualidade ou diferença da Parusia e a Ressurreição. Mas o homem que tinha sido o primeiro a dominar aquele pensamento, e que tinha comprometido todo seu estudo com o propósito especial de trabalhar fora dele, estava também sob a influência da escatologia espiritualizada de Scheiermacher e Weisse para ser capaz de determinar os valores corretos na solução de sua equação. E, ademais, ele também está muito inclinado a exibir o apologista como um ajudante à parte. Ele, não está de acordo a meramente tornar a história compreensível; ele é, por sua própria confissão, impelido pela esperança de que talvez um caminho possa ser encontrado quanto a causa daquele "erro" de Jesus desaparecer provando ser este uma ilusão devida ao querer de um suficientemente estreito estudo de seus discursos. Mas o historiador simplesmente não pode ser um apologista; ele precisa deixar que aqueles que viverem após ele e ele possam fazer isso com uma mente tranqüila, pois

o apologista, como aprendemos da história das Vidas de Jesus, pode obter o melhor de qualquer resultado histórico. É, portanto, completamente desnecessário que o historiador deixe-se ser levado para o mau caminho por seguir a vontade de um bando apologético.

Tecnicamente examinado, o equívoco sobre o qual a investigação de Weiffenbach naufragou estava na falha em trazer o material apocalíptico Judaico relacionado com a data sinóptica. Se ele tivesse feito isto, lhe teria sido impossível extrair uma concepção absolutamente irreal e não-histórica da Segunda Vinda a partir dos discursos de Jesus.

A tarefa que Weiffenbach negligenciou permaneceu por fazer — em detrimento da teologia — até que Baldensperger[155] reparou a omissão. Seu livro, "A Autoconsciência de Jesus à Luz da Esperança Messiânica de Seu Tempo"[156], publicado em 1888, causou esta impressão em razão da plenitude de seu material. Enquanto que Colani e Volkmar tinham ainda sido capazes de negar a existência de uma inteiramente construída expectativa Messiânica no tempo de Jesus, a gênese da expectativa estava agora completamente traçada, e foi demonstrado que o mundo de pensamento que nos depara em Daniel tinha conquistado a vitória, que o "Filho do Homem" Messias, a semelhança de Enoque, foi o último produto da esperança Messiânica anterior ao tempo de Jesus; e que por isso o plenamente desenvolvido esquema Daniélico, com seu abismo divergente entre o mundo presente e o futuro, forneceu o esboço dentro do qual, além disso, todos e mais detalhados traços foram inseridos. A honra de ter efetivamente iniciado o caminho para esta descoberta pertence a Schürer.[157] Baldensperger adota suas

---

[155] Wilhelm Baldensperger, atualmente Professor em Giessen, nasceu em 1856 em Mülhausen na Alsácia.

[156] Uma nova edição apareceu em 1891. Não há alteração fundamental, mas em consequência da polêmica contra os oponentes que tinham se levantado naquele ínterim ela é mais completa. A primeira parte de uma terceira edição apareceu em 1903 sob o título *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums.*
Ver também o uso interessante feito do hebraico da época e idéias Rabínicas na obra A Vida e Tempos de Jesus o Messias de Alfred Edersheim, 2ª ed., Londres, 1884, 2 vols.

[157] Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. (História do Povo Judeu no Tempo de Cristo.) 2ª ed., parte dois, 1886, pp.417 ff. Aqui é para ser encontrada também uma bibliografia da velha literatura do assunto. 3ª ed., 1889, vol.2. pp.498ss.

idéias, mas segue adiante num caminho muito mais direto, porque ele, em contraste com Schürer, não fornece *sistema* de expectativa Messiânica — e lá jamais na realidade houve um sistema — mas está satisfeito pelo desenvolvimento de seu quadro multilateral.

Ele não deixa, realmente, escapar a menor inconsistência. Por exemplo, a idéia de uma "Messianidade política", que é realmente rejeitada por seu tratamento histórico, aflorou aqui e acolá, como se o autor não estivesse inteiramente desembaraçado de si mesmo. Mas a impressão deixada pelo livro como um todo foi irresistível.

Contudo, este livro não cumpriu exatamente a promessa de seu título, mais do que o de Weiffenbach. O leitor espera que agora as últimas afirmações de Jesus sobre si mesmo serão consistentemente explicadas à luz das idéias Messiânicas Judaicas, mas isso não é feito. Para Baldensperger no lugar de retraçar e derivar a concepção do Reino de Deus sustentada por Jesus como um produto da escatologia Judaica, pelo menos como uma tentativa de verificar se o método funcionaria, ele a deriva diretamente da moderna teologia histórica. Ele assume como evidente que a concepção de Jesus do Reino de Deus tinha um duplo caráter, que os elementos escatológicos e espirituais eram igualmente representados nele e mutuamente condicionados um ao outro, e que Jesus por isso começou, no prosseguir de sua concepção, a buscar um Reino invisível espiritual, embora Ele aguardasse que seu cumprimento fosse efetuado por meios sobrenaturais. Conseqüentemente, deve também ter havido uma dualidade em sua consciência religiosa, na qual estas duas concepções tinham sido combinadas. A consciência Messiânica de Jesus nasceu, de acordo com Baldensperger, "de uma raiz religiosa"; isso equivale a dizer que a consciência Messiânica foi uma modificação especial de

---

Emil Schürer nasceu em Augsburg em 1844, e de 1873 em diante foi sucessivamente Professor em Leipzig, Giessen e Kiel, e está agora (1909) em Göttingen.

A mais recente apresentação da apocalíptica Judaica é *Die jüdische Eschatologie von Daniel bis akiba*, por Paul Volz, Pastor em Leonberg. Tübingen, 1903. 412 pp. O material é na verdade completo. Infelizmente o autor escolheu o método sistemático de tratar seu assunto, em vez de traçar a história de seu desenvolvimento, a única forma correta. Como consequência Jesus e Paulo ocupam muito pouco espaço neste estudo da apocalíptica Judaica. Para um tratamento da origem da escatologia Judaica, do ponto de vista da história da religião, ver Hugo Gressmann, agora Professor em Berlin, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (A Origem da Escatologia Israelita e Judaica), Göttingen, 1905. 377 pp.

uma autoconsciência na qual uma pura, espiritual, relação singular com Deus foi o elemento fundamental; e, desta ascensão, a possibilidade de uma transformação espiritual da autoconsciência Messiânica Judaica. Fazendo estas suposições, Baldensperger não se pergunta se não é possível que para Jesus a simples consciência Judaica de uma Messianidade transcendental possa, por si própria, ter sido religiosa, mais ainda até espiritual, apenas tão bem como o repouso Messiânico sobre um vago, indefinido e pálido senso de união com Deus que teólogos modernos lhe atribuem arbitrariamente.

Novamente, ao invés de chegar às duas concepções, Reino de Deus e consciência Messiânica, só empiricamente, por uma comparação imparcial das passagens sinópticas com a concepção Judaica tardia, Baldensperger, nisso seguindo Holtzmann, leva-as a sua teoria na forma dual em que a teologia contemporânea, agora tornando-se fracamente tingida de escatologia, as ofereceu a ele. Conseqüentemente, todas as coisas têm sido adaptadas a esta dualidade. Jesus, por exemplo, aplicando-se o título Filho do Homem, pensa não somente no significado transcendental que há na apocalíptica Judaica, mas dá ao mesmo tempo um colorido ético-religioso.

Finalmente, a dualidade é explicada por uma aplicação do método genético no qual o "curso do desenvolvimento da autoconsciência de Jesus" é traçado. A psicologia histórica da hipótese Marcana aqui mostra seu poder de adaptar-se à escatologia. Desde o início, seguindo o curso da exposição de Baldensperger, a visão escatológica influenciou a expectativa de Jesus do Reino e sua consciência Messiânica. No deserto, após o despontar de sua consciência Messiânica em seu batismo, ele rejeitou o ideal do rei Messiânico da linhagem de Davi e retirou todos os pensamentos belicosos. Então começou a buscar o Reino de Deus pela pregação. Por um tempo, a idéia espiritualizada do Reino foi dominante em sua mente, a idéia escatológica Messiânica caindo antes para o último plano.

Mas, o silêncio dele referente a sua função Messiânica foi, até certo ponto, adequado por razões pedagógicas, "visto que ele desejou conduzir seus ouvintes a uma concepção mais espiritual do Reino e assim evitar um possível movimento político de sua parte e a conseqüente intervenção do governo Romano". Em acréscimo a isto, Ele tinha também razões pessoais para não revelar a Si mesmo que somente desapareceria no momento quando sua morte e Segunda Vinda ti-

vessem se tornado parte de seu plano; antes disso ele não sabia como e quando o Reino estava para vir. Antes da confissão em Cesaréia de Filipe, os discípulos "tinham somente uma tênue e vaga suspeita da dignidade Messiânica de seu mestre".

Este foi "antes o estágio preparatório de sua obra Messiânica". Objetivamente, ele pode ser descrito "como o período da crescente ênfase sobre as características espirituais do Reino, e da resignada espera e vigilância por sua manifestação externa em glória; subjetivamente, do ponto de vista da autoconsciência de Jesus, ele pode ser caracterizado como o período da batalha entre suas convicções religiosas acerca de sua Messianidade e a tradicional crença Racionalística Messiânica".

Este primeiro período abre-se em um segundo no qual ele atingiu a perfeita clareza de visão e completa harmonia interna. Pela aceitação da idéia de sofrimento, a paz interior de Jesus é aumentada ao mais auto grau imaginável. "Por lançar-se sobre a idéia de morte ele evitou a lenta incerteza acerca do como, quando e de que maneira Deus cumpriu sua promessa..." "A vinda do Reino foi condicionada à Segunda Vinda do Messias. Ora ele arriscou considerar-se como o Filho do Homem que era para ser o futuro juiz do mundo, pelo sofrimento e morte o Filho do Homem foi intimamente associado com o Filho do Homem rodeado pelas hostes celestiais. O povo o aceitaria como Messias? Ele em Jerusalém colocou a questão para eles em toda sua sutileza e ardor verdadeiro; e o povo ficou movido pelo entusiasmo. Mas tão logo eles viram que Ele era quem eles tinham saldado com tal aclamação ninguém foi capaz nem disposto a cumprir seus sonhos ambiciosos, e uma reação iniciou-se."

Assim, de acordo com Baldensperger, havia uma interação entre os eventos históricos e os psicológicos. E isto é verdade! — se apenas o maquinismo não fosse tão complicado, e um "desenvolvimento" não tivesse sido colocado fora a todo custo. Mas isto, e toda forma de tratamento na segunda parte, dificultada como é com qualificações expressas em parêntese, tornou-se inevitável pela adoção das duas supramencionadas concepções não puramente históricas. Algumas vezes, também, dá a impressão que o autor sente que ele deve à escola a que ele pertenceu não avançar na alegação sem acrescentar as limitações que cientificamente asseguram-no contra investidas. Assim, em cada página ele entra cada vez mais numa trincheira, com paredões de notas de rodapé — de fato o livro termina com uma nota de rodapé. Mas a concepção que calçava o todo era tão cheia de vigor que, a despeito das

idéias não serem sempre completamente trabalhadas, ele produziu uma poderosa impressão. Baldensperger tinha persuadido a teologia menos para admitir a hipótese — se tomava uma posição negativa ou positiva com respeito a — de que Jesus possuía uma escatologia plenamente desenvolvida. Ele então providenciou uma nova base para discussão e deu um impulso ao estudo do assunto tal como não tinha sido dado desde os anos sessenta (1860), pelo menos não no mesmo grau de energia. Talvez as muitas limitações do trabalho, devidas como eram por causa desta introdução de idéias modernas, apresentou-se melhor adaptada ao espírito da era, e conseqüentemente mais influente do que se tivesse sido caracterizada por aquela rigorosa manutenção de um simples ponto de vista que foi abstrativamente requisitado pelo próprio tratamento do assunto. Ela era precisamente a rejeição desta rigorosa consistência que permitiu-o ganhar espaço para a causa da escatologia.

Mas o consistente tratamento de um único ponto de vista devia vir; e ele surgiu quatro anos mais tarde. Passando de Weiffenbach e Baldensperger para Johannes Weiss[158] o leitor sente-se como um explorador após cansar-se errando pelos mares encapelados de juncos no esforço de alcançar um pedaço de madeira, e, ao invés do atoleiro, sentir a terra firme sob seus pés, mas nada condescendente apressa-se olhando ao redor de si as árvores. Finalmente há um fim da teologia da "cláusula qualificadora", do "e todavia", ou "por outro lado", o não obstante! O leitor tinha de seguir os outros passo a passo, fazendo seu percurso sobre muitas passarelas e tábuas que eles colocavam, seguindo todos os meandros por onde gostavam de ir, e nunca largar a mão deles se quisesse atravessar com segurança o labirinto de idéias espirituais e escatológicas que eles supunham ter encontrado no pensamento de Jesus.

Em Weiss não há destes procedimentos divergentes; "observai a terra adiante de vós".

Sua "Pregação de Jesus Concernente ao Reino de Deus",[159] publicada em 1892, tem, em sua própria linha, uma importância igual àquela da primeira Vida de Jesus de Strauss. Ele declara a terceira grande alter-

[158] Johannes Weiss, agora Professor em Marburg, nasceu em Kiel em 1863.

[159] Pode ser mencionado que esta obra tinha sido precedida (em 1891) por duas teses Leiden premiadas, *Über die Lehre vom Reich Gottes im Neuen Testament* (A Respeito do Reino de Deus no Novo Testamento), uma delas por Issel, a outra, que apresentava especialmente forte enfase sobre a escatologia, por Schmoller.

nativa que o estudo da vida de Jesus reúne. A primeira foi lançada por Strauss: ou puramente histórica ou puramente sobrenatural. A segunda foi trabalhada pela escola de Tübingen e Holtzmann: ou Sinóptica ou Joanina. Agora vem a terceira: escatológica ou não escatológica!

O progresso sempre consiste em pegar uma ou outra das duas alternativas, abandonando a tentativa de combiná-las. Os pioneiros do avanço têm, portanto, sempre contado com a lei da inércia mental que manifesta-se na maioria — que sempre vão acreditando que é possível combinar aquilo que nunca será combinado, e de fato reivindicam isto como um mérito especial que eles, em contraste com os escritores "unilaterais", podem fazer justiça ao outro lado da questão. Deve-se só deixá-los como estão, até seu tempo acabar, e conformar-se a não ver o fim disto, desde que é descoberto pela experiência que a vitória completa de uma das duas alternativas históricas é uma questão de duas gerações teológicas completas.

Esta observação é feita a fim de explicar porque a obra de Johannes Weiss não deu imediatamente um fim às visões mediadoras. Outra razão talvez foi que, de acordo com os padrões usuais quanto à autoria teológica, o livro era também muito curto — somente sessenta e sete páginas — e muito simples para deixar seu significado pleno ser realizado. E ainda é precisamente esta simplicidade que faz dela uma das mais importantes obras na teologia histórica. Ela parece quebrar um encanto. Fecha uma época e inicia outra.

Weiffenbach falhou em resolver o problema da Segunda Vinda, Baldensperger falhou em resolver o da consciência Messiânica de Jesus, porque os dois admitiam uma falsa concepção do Reino de Deus mantendo seu lugar entre os dados. A concepção geral do Reino foi primeiro certamente dominada por Johannes Weiss. Todas as idéias modernas, ele insiste, mesmo em suas formas mais sutis, precisam ser inutilizadas quanto a essa questão; quando esta é feita, nós chegaremos ao Reino de Deus que é inteiramente futuro; como está profundamente implícito pela petição na oração do senhor, "Venha Vosso Reino". Sendo ainda para vir, ele está no presente acima do puramente mundano. Está presente pode-se dizer apenas como uma nuvem que lança sua sombra sobre a terra; esta proximidade, pode-se dizer, é reconhecida pela paralisia do Reino de Satanás. No fato de que Jesus expulsa demônios, os fariseus são conclamados a reconhecer, de acordo com Mt 12.25-28, que o Reino de Deus já está vindo sobre eles.

Este é o único sentido em que Jesus pensa acerca do Reino como presente. Ele não o "estabelece" somente proclama sua vinda. Ele não exercita "funções Messiânicas", mas espera, como outros, Deus efetuar a vinda do Reino por meios sobrenaturais. Ele nem mesmo sabe o dia e a hora quando isto acontecerá. A jornada missionária dos discípulos não foi designada pela extensão do Reino de Deus, mas somente como um meio de, rápida e amplamente, tornar conhecida sua proximidade. Mas isto não estava tão próximo como Jesus pensava. A impenitência e dureza de coração de uma grande parte do povo, e a inimizade implacável de seus oponentes, finalmente convenceu-o que o estabelecimento do Reino de Deus não podia ainda ter lugar, que tal penitência como tinha sido mostrada até este ponto não era suficiente, e que um poderoso obstáculo, a culpa do povo, precisava primeiro ser retirado. Torna-se claro para Ele que sua própria morte precisava ser o preço do resgate, Ele morre, não pela comunidade de seus seguidores apenas, mas pela nação; por isso Ele sempre fala de Sua morte expiatória como "por muitos," não "por você". Após sua morte Ele virá de novo em todo o esplendor e glória com que, desde os dias de Daniel, a imaginação dos homens tinha cercado o Messias, e Ele veio, entretanto, no tempo da geração a qual Ele tinha proclamado a proximidade do Reino de Deus.

A construção do Reino de Deus precedeu o dia do juízo. Descrevendo a glória Messiânica Jesus fez uso do quadro tradicional, mas Ele o fez com modéstia, reserva e sobriedade. Nisto consiste sua grandeza.

No que diz respeito a expectativas políticas, este Reino não tinha nada a ver. "Jesus vinculou a esperança do Reino de Deus ao sentido transcendental, transcendentalismo e revolução política são duas coisas diferentes como fogo e água." O caráter transcendental da expectativa consiste precisamente nisto, que o estado e todas instituições terrenas, condições e benefícios, como pertencentes à presente era, qualquer deles não existirão no Reino vindouro, ou existirão somente em forma elevada. Assim, Jesus não pode pregar aos homens uma ética especial do Reino de Deus, mas apenas uma ética que neste mundo torna os homens livres do mundo e preparados para entrar sem impedimento no Reino. Por isso é que a ética dele possui um caráter tão plenamente negativo; isto é, de fato, não tanto uma ética quanto uma disciplina penitencial.

O ministério de Jesus não é portanto em princípio diferente daquele de João o Batista: lá não pode ser a questão de um achar e desen-

volver do Reino dentro dos corações dos homens não está implicada. O que distingue o trabalho de Jesus daquele do Batista é somente sua consciência de ser o Messias. Ele despertou-se para esta consciência em seu batismo. *Mas o Messianismo que ele proclama não é uma função* presente; o exercício dessa função pertence ao futuro. Sobre a terra ele é somente um homem, um profeta, como na visão ampliada nos discursos de Atos dos Apóstolos. "Filho do Homem" é, portanto, nas passagens autênticas, uma designação puramente escatológica do Messias, embora não possamos dizer se seus ouvintes entenderam-no como falando de Si mesmo em Sua futura posição e dignidade, ou se eles pensaram do Filho do Homem como um ser completamente distinto de si mesmo, que estava vindo enquanto Ele proclamava adiante.

"O único objetivo deste argumento é provar que a autoconsciência Messiânica de Jesus, como expressa no título "Filho do Homem", compartilha, no caráter apocalíptico transcendental, da idéia de Jesus do Reino de Deus, e não pode ser separada daquela idéia." A única parcialmente correta avaliação dos fatores no problema da vida de Jesus que Baldensperger tinha tomado da teologia contemporânea, e que tinha até este ponto impedido a ciência histórica de obter uma solução para esse problema, tinha agora sido corrigida pela própria história, e era agora somente necessário inserir os dados corretos no cálculo.

Aqui está o ponto em que está ajustada a revogação de Reimarus. Ele foi o primeiro, e de fato, antes de Johannes Weiss, o único escritor que reconheceu e sinalizou que a pregação de Jesus era puramente escatológica. É verdade que sua concepção da escatologia era primitiva, e que ele aplicou-a não como um princípio construtivo, mas destrutivo de criticismo. Mas interprete sua declaração do problema "com os sinais alterados", e com a dedução necessária pelo caráter primitivo da escatologia, e você tem a visão de Weiss.

Ghillany, também, tem uma reivindicação a ser relembrada. Quando Weiss declarou que a parte representada por Jesus não era o papel ativo de estabelecer o Reino, mas o papel passivo de esperar pela vinda do Reino; e que foi, em certo sentido, somente pela aceitação de seus sofrimentos que Ele emergiu daquela passividade; ele está apenas afirmando o que Ghillany tinha mantido trinta anos antes com os mesmos argumentos e com a mesma firmeza. Mas Weiss coloca a declaração sobre uma base cientificamente incontestável.

A LUTA CONTRA A ESCATOLOGIA

Wilhelm Bousset. Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich (A Antítese Entre a Pregação de Jesus e o Judaísmo). Göttingen, 1892. 130pp.
Erich Haupt. Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien (Os Ditos Escatológicos de Jesus nos Evangelhos Sinópticos). 1895, 167pp.
Paul Wernle. Die Anfänge unserer Religion. Tübingen-Leipzig, 1901; 2ª ed., 1904. 410pp.
Emil Schürer. Das messianische Selbsbewusstsein Jesu-Christi (A Auto-Consciência Messiânica de Jesus Cristo), 1903. Akademische Festrede. 24pp.
Wilhelm Brandt. Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu (A História Evangálica e a Origem do Cristianismo. Baseado em um Estudo Crítico das Narrativas dos Sofrimentos e Ressurreição de Jesus). Leipzig, 1893. 591pp.
Adolf Jülicher. Die Gleichnisreden Jesu (As Parábolas de Jesus), vol. 1, 1888, 291pp; vol. 2, 1899, 643pp.

Neste período os livros importantes são curtos. As sessenta e sete páginas de Johannes Weiss são contestadas por Bousset[160] em umas meras cento e trinta. As pessoas começaram a ver que as elaboradas "Vidas de Jesus" que tinham até este ponto dominado o campo, e desfrutado uma imortalidade de edições revisadas, somente mascaravam o fato de que o estudo do assunto estava paralisado; e que as tediosas manipulações de problemas que tinham sido resolvidos, na medida do possível, apenas serviam como uma desculpa para não se ocuparem com aqueles que ainda permaneciam sem solução.

Esta convicção é expressa por Bousset no início de sua obra. A crítica das fontes, diz ele, está terminada e seu resultado pode ser considerado, na medida em que a vida de Jesus está envolvida, como provisoriamente completo. A separação entre João e os Sinoptistas está assegurada. Para os Sinoptistas, os dois documentos hipótese foram estabelecidos, de acordo com os quais as fontes são uma forma primitiva

[160] Wilhelm Bousset, então Professor em Göttingen, nasceu em 1865 em Lübeck.

de Marcos, e uma coleção de "Logia". Um certo interesse deve ainda unir-se à tentativa de se chegar ao cerne primitivo de Marcos; mas esta tentativa tem *a priori* tão pequena perspectiva de sucesso que foi quase um desperdício de tempo continuar a trabalhá-la. Seria uma coisa muito mais importante livrar-se do sentimento de incerteza e artificialidade nas Vidas de Jesus. O que sobretudo se espera agora, julga Bousset, é um "retrato firme e real que, com umas poucas pinceladas audaciosas que possa trazer-nos claramente a originalidade, a força e a personalidade de Jesus".

É evidente que o centro do problema foi alcançado. É por isso que os escritos tornaram-se tão breves. A quantidade de idéias podem somente ser manipuladas aqui em uma "formação cerrada" tal como Weiss lhes dá. A livre ordem de discussões exegéticas discursivas de passagens separadas agora não está muito longe. O primeiro passo para um progresso maior foi o de dispor as passagens em uma tal forma que se conseguisse uma impressão única e consistente delas.

Em primeira instância, Bousset está pronto, como Johannes Weiss, a admitir a importância para a mente de Jesus do "então" e "agora" escatológicos. A escola realista, ele acha, está perfeitamente correta em empenhar-se em relacionar Jesus, sem inconsistências apologéticas ou teológicas, ao pano de fundo das idéias contemporâneas. Mais tarde, em 1901, ele teve que fazer-lhe uma reprovação contra "O que é cristianismo?" (*Das Wesen des Christentums*) de Harnack, que ele não deu importância suficiente no que diz respeito ao pano de fundo das idéias contemporâneas em relação à pregação de Jesus.[161]

Ele pergunta, entretanto, se o primeiro entusiasmo sobre a descoberta desta forma genuinamente histórica de olhar as coisas não poderia ser seguido por algumas "reflexões posteriores" de caráter mais profundo. Aceitando a posição lançada por Johannes Weiss, devemos perguntar, ele acha, se este criticismo puramente histórico, pela ênfase exclusiva que tem lançado sobre a escatologia, não permitiu que a "originalidade essencial e o poder da personalidade de Jesus escorregasse através de seus dedos", e agarrou, pelo contrário, concepções e imaginações contemporâneas, que geralmente são de um tipo bastante peculiar.

A escatologia judaica posterior foi, de acordo com Bousset, sem dúvida um sistema homogêneo de pensamento. Elementos realísticos

[161] Theol. Rundschau (1901), 4, pp. 89-103.

e transcendentais estando lado a lado nela, irreconciliados. A genuína crença popular do judaísmo posterior ainda apega-se, muito ingenuamente, à esperanças realistas terrenas de tempos antigos, e nunca tinham sido capazes de elevar-se às regiões puramente transcendentais que são o habitat característico do apocalíptico. A rejeição do mundo nunca é realizada consistentemente; algo do ideal nacional judaico sempre permanece. E por esta razão tardia, o judaísmo não fez progressos quanto a superação destes particularismos.

Provavelmente, Bousset sustenta, este pensamento apocalíptico não seja mesmo genuinamente judaico; como ele habilmente alega em outra obra, havia uma considerável tensão de influência persa nele.[162] O dualismo, a transferência para a região transcendental da esperança futura, a concepção do mundo que aparece na apocalíptica Judaica, são antes de origem iraniana do que judaica.

Duas idéias são especialmente características da posição de Bousset; primeiro, que este transcendentalizar do futuro implicou uma espiritualização dela; segundo, que no judaísmo pós-exilico havia sempre uma corrente inferior de uma mais pura e mais espontânea piedade, cuja presença está especialmente traçada nos Salmos.

Em um mundo morto, onde um tipo de íncubo parece sufocar toda naturalidade e espontaneidade, surge um Homem vivo. De acordo com as fórmulas de sua pregação e as designações que ele aplica a si mesmo, ele parece, à primeira vista, identificar-se com este mundo antes que se opor a ele. Mas estas concepções e títulos, especialmente o de Reino de Deus e o de Filho do Homem, precisam ser provisoriamente deixados em segundo plano, visto que eles, sendo concepções tomadas no passado, escondem antes do que revelam o que é mais essencial em sua vida. O ponto inicial precisa ser portanto o simples fato de que Jesus vem como um homem vivo em um mundo morto. Ele está vivo, porque em contraste com seus contemporâneos Ele tem uma idéia viva de Deus. Sua fé na paternidade de Deus é o ato mais essencial de Jesus. Isto significa uma brecha na idéia judaica transcendental de Deus, e uma

---

[162] W. Bousset, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft und ihrer Bedeutung für das Neue Testament.* (A Origem do Apocalíptico como Indicado pela Religião Comparativa, e Seu Significado para a Compreensão do Novo Testamento.) Berlin, 1903. pp. 67.

negação interna inconsciente da escatologia Judaica. Jesus, portanto, caminha através do mundo que nega sua própria escatologia como um homem que tem a terra firme sob seus pés.

Isto que numa visão superficial parece ser pregação escatológica volta a ser essencialmente uma renovação da velha pregação profética que sua ética positiva enfatiza. Jesus é uma manifestação daquela antiga e espontânea piedade da qual Bousset tinha mostrado a existência no judaísmo antigo.

A coisa mais característica no caráter de Jesus, de acordo com Bousset, é sua alegria de viver. Isto é tão verdadeiro que se, no esforço para compreendê-lo, tomarmos o cristianismo primitivo como nosso ponto de partida, poderemos conceber a partir de sua alegria de viver tanto o complemento da disposição escatológica, como a extrema expressão de indiferença para com o mundo, podendo igualmente tanto deleitar-se com o mundo como desprezá-lo. Mas a atitude puramente escatológica, embora apareça no cristianismo primitivo, não dá o indício claro para uma interpretação do caráter de Jesus como um todo. Sua alegria no mundo era real, um resultado genuíno de seu novo tipo de piedade. Ela impediu a idéia escatológica eudemonística de recompensa, que alguns acham ter encontrado na pregação de Jesus, e desde sempre tornando-se um elemento nela.

Jesus é melhor compreendido pelo contraste com o Batista. João era um pregador de arrependimento cujos olhos estavam fixos sobre o futuro. Jesus não permitiu que a idéia da proximidade do fim roubasse Sua simplicidade e espontaneidade, não sendo prejudicado pela reflexão de que tudo era transitório, preparatório, um mero instrumento para o fim. Sua pregação de arrependimento não era tenebrosa e ameaçadora; ela era a proclamação de uma nova justiça, da qual o lema era "Seja perfeito como seu pai no céu é perfeito". Ele desejou comunicar esta piedade pessoal pela influência pessoal. Em contraste com o Batista, ele nunca teve a intenção de influenciar as massas, mas, pelo contrário, evitá-las. Seu trabalho era realizado principalmente entre pequenos grupos e indivíduos. Ele deixou a tarefa de transmitir o Evangelho por toda parte como um legado à comunidade de seus seguidores. A missão dos Doze, concebida como uma missão para a rápida difunsão e expansão do Evangelho, não pode ser usada para explicar os métodos de ensino de Jesus; esta narrativa repousa sobre uma "tradição obscura e ininteligível".

Esta alegria genuína em vida não passou despercebida pelos contemporâneos de Jesus que o contrastaram, chamando-o "um glutão e bebedor de vinho", com o Batista. Eles estavam vagamente cônscios de que a vida toda de Jesus era "sustentada pelo sentimento de uma absoluta antítese entre si mesmo e seu tempo". Ele viveu não em uma ansiosa expectativa, mas numa alegria jovial, pois pela força natural de sua piedade tinha tornado o presente e o futuro uma coisa só. Livre de todas as extravagantes desilusões judaicas sobre o futuro, não ficou paralisado pelas condições que precisavam ser cumpridas para tornar este futuro presente. Ele tinha uma convicção peculiar acerca de sua vinda que lhe dava coragem para "casar" o presente com o futuro. O presente como contrastado com o além é para Ele não uma mera sombra, mas verdade e realidade; a vida não é para Ele uma mera ilusão, mas é determinada com um significado real e valoroso. Seu próprio tempo é o tempo messiânico, como mostra Sua resposta às perguntas do Batista. "E está entre as coisas mais certas no Evangelho que Jesus, em sua vida terrena, reconheceu-se como o Messias para seus discípulos e para o Sumo Sacerdote, e fez sua entrada em Jerusalém como tal."

Ele pode, portanto, reconhecer completamente o valor do presente. Não é verdade que Ele ensinou que os bens do mundo eram maus em si mesmos; o que disse foi somente que eles não deveriam ser colocados em primeiro lugar. De fato Ele dá um novo valor à vida por ensinar que o homem não pode ser correto vivendo isolado, mas somente no companheirismo do amor. E como, além do mais, a justiça que Ele prega é uma das melhores do Reino de Deus, ele não pode ter uma idéia do Reino completamente transcendental. O Reino de Deus começa para Ele na presente era. A consciência dele de ser capaz de expulsar demônios pelo Espírito de Deus, por causa do Reino de Satanás sobre a terra que está no fim, é apenas a expressão sobrenatural para algo do que Ele também possui como uma consciência ética, a saber, que na nova justiça social o Reino de Deus já está presente.

Esta presença do Reino de Deus não estava, entretanto, claramente explicada por Jesus, mas era exposta em paradoxos e parábolas, especialmente nas parábolas de Mc 4. Quando encontramos o evangelista, na imediata ligação com estas parábolas, afirmando que o propósito das parábolas era mistificar e esconder, podemos concluir que a base desta teoria é o fato de que estas parábolas a respeito da presença do Reino de Deus não foram compreendidas.

Efetivamente, nesta silenciosa transformação, Jesus está agindo de acordo com uma tendência do tempo. O clima apocalíptico é por si mesmo uma espiritualização das antigas esperanças israelitas concernentes ao futuro, e Jesus somente leva este processo a sua conclusão. Ele levanta o judaísmo recente acima das limitações nas quais ele estava envolvido, tira fora o remanescente da nação com suas idéias políticas e sensuais que ainda se apegam à expectativa do futuro a despeito de ter sido espiritualizado pela apocalíptica, e quebra com o particularismo judaico, embora sem providenciar uma base teorética para este passar.

Assim, apesar de, ainda mesmo por causa de, sua oposição a isto, Jesus foi o mais completo do judaísmo. Nele estava reunida a antiga e vigorosa religião profética e o impulso cujo judaísmo por si só tinha começado a sentir para com a espiritualização da esperança futura. O transcendental e o atual achou-se numa unidade que está cheia de vida e força, criativa não reflexiva, e portanto não necessitando abandonar as antigas idéias tradicionais por explicações didáticas, mas superando-as quase inconscientemente pela verdade que se esconde nesta união paradoxal. A fórmula histórica incorporada na sentença de conclusão de Bousset é a seguinte: "O Evangelho desenvolve alguns dos *motivos* profundos do Velho Testamento, mas protesta contra a prevalecente tendência do judaísmo".

Algumas das pressuposições dessa construção estão abertas à inspeção, e não precisam ser dolorosamente desembaraçadas de uma rede de exegeses; esse é um dos méritos deste livro. Os pontos principais a serem questionados são como seguem:

É por isso que o apocalipse marca a introdução de um processo de espiritualização aplicado às antigas esperanças israelitas? Um quadro do futuro não é espiritualizado simplesmente por ser projetado sobre as nuvens. Esta elevação à região transcendental significa, pelo contrário, a transferência das aspirações eudemonísticas que não têm sido cumpridas no presente a um lugar de segurança, e que são esperadas, pela forma de compensação, no outro mundo. A concepção apocalíptica está muito longe de ser uma espiritualização das expectativas futuras, pois ela, pelo contrário, representa o último esforço desesperado de uma religião popular, energicamente eudemonística, para elevar ao céu os bens terrenos dos quais ela não consegue decidir se separar.

Em seguida podemos perguntar: É realmente necessário assumir a existência de uma influência persa tão extensa encontrada na escatologia judaica? O dualismo judaico e a sublimação de sua esperança tornaram-

se históricos apenas porque, devido ao destino da nação, a vida religiosa do presente e a exposição futura que foi logicamente limitada com aquela tornaram-se mais e mais amplamente separadas, temporaria e localmente, até que no fim somente seu dualismo e a sublimação de sua esperança capacite a nação a sobreviver ao seu desapontamento.

Novamente, é historicamente lícito tratar as idéias dominantes da pregação de Jesus, mantendo tão claramente as marcas do modelo contemporâneo de pensamento, considerando aquelas como de importância secundária para a investigação, e esforçando-se para traçar as idéias de Jesus de dentro para fora e não de fora para dentro?

Além do mais, não existe realmente no judaísmo nenhuma tendência concernente à vitória de particularismos? Sua escatologia não tem, como compartilhada pela literatura Deutero-profética, uma perspectiva universalista? Jesus vence o particularismo a princípio diferentemente de como ele vence a escatologia judaica, isto é, com referência ao futuro?

O que há lá para provar que a característica fé de Jesus na paternidade de Deus sempre existiu independentemente, e não como uma forma alternativa da historicamente condicionada consciência messiânica? Em outras palavras, o que há para mostrar que a "atitude religiosa" de Jesus e sua consciência messiânica são algo mais do que idênticas, temporal e conceitualmente, de modo que a primeira precisa sempre ser compreendida como condicionada pelo segunda?

Novamente, é a afirmação sobre o homem glutão e bebedor de vinho uma base suficiente para o contraste entre Jesus e o Batista? Não é a pregação de Jesus de arrependimento tenebrosa tanto quanto a do Batista? O que faz-nos entender que Ele, em contraste com o Batista, evitou o contato com as massas? Onde ele dá "à comunidade de seus discípulos" ordens para ir longe e afastar-se no sentido requerido pelo argumento de Bousset? Onde há uma palavra dizendo-nos que Ele pensa, acerca de seu trabalho entre indivíduos e pequenos grupos de homens, como o mais importante feito de Seu ministério? Não dizemos o oposto, que Ele "ensinou" Seus discípulos tão pouco quanto fez com o povo? Há alguma justificação para caracterizar a jornada missionária dos doze, só porque este autor contradiz diretamente esta opinião como "uma obscura e ininteligível tradição?"

É certo que Jesus fez uma entrada messiânica em Jerusalém e que, conseqüentemente, declarou-se aos discípulos e ao sumo sacerdote como Messias no presente, e não num sentido puramente futuro?

Quais são as afirmações que justifica-nos em tomar a atitude de oposição que Ele tomou para com o legalismo rabínico num "sentido de absoluta oposição entre Si mesmo e Seu povo?" O realmente "absoluto", com seu toque de Schleiermacher, é suspeito.

Todas estas, entretanto, são posições complementares. O ponto decisivo é: Pode Bousset tornar boa a declaração que a alegria de Jesus em viver era um mais ou menos inconsciente protesto interior contra a atitude religiosa puramente escatológica de renúncia ao mundo como a primeira expressão dessa "absoluta" antítese ao judaísmo? Não é o caso de que sua atitude concernente aos bens terrenos era completamente condicionada pela escatologia? Isto é, não eram os bens terrenos vazios de algum valor essencial de tal forma que aquela alegria no mundo e indiferença ao mundo fossem simplesmente a última expressão de uma atitude irônica que tinha sido sublimada na pura serenidade. Essa é a pergunta de cuja resposta depende a decisão quanto a se a posição de Bousset é sustentável ou não.

Ela não é de fato sustentável, pois a visão oposta tem a sua disposição exaustivas reservas de renúncia ao mundo, afirmações de menosprezo ao mundo, e as poucas declarações que podem possivelmente ser interpretadas como expressando uma puramente positiva alegria no mundo, desertam e vão para o adversário, porque elas, textual e logicamente, pertencem ao outro conjunto de afirmações. Finalmente, a promessa de felicidade terrena como uma recompensa, a que Bousset tinha negado uma posição no ensino de Jesus, também caiu sobre sua retaguarda, e naquele verdadeiro momento quando ele está tentando provar da afirmação: "Buscai primeiro o Reino de Deus e sua justiça, e todas estas coisas serão acrescentadas a vocês", que para Jesus estes bens terrenos não são maus em si mesmos, mas existem somente na condição que se dê a eles um lugar secundário. Aqui o eudemonismo está escrito sobre a testa deste afirmação, a partir do momento que o recebimento destas coisas — precisamos relembrar também as "centenas de vezes" em outras passagens — é futuro, não presente, e somente "virão" Ao mesmo tempo como o Reino de Deus. Todos os bens presentes, por outro lado, servem somente para nos dar condições de suportar a vida e nos possibilitar uma possível atitude da nossa parte intratável quanto a esperar em uma sagrada esperança aquele futuro, e todavia não pensa-lo como um ganho, mas puramente como um presente de Deus, para ser alegre e livremente desfrutado como um antegozo daquelas bênçãos que os eleitos desfrutarão na futura divina dispensação.

A perda desta posição decide o ponto adicional quanto a se há alguma sugestão no ensinamento de Jesus de que o futuro Reino de Deus está de alguma forma presente; isto não é para ser compreendido como implicando uma aceitação anti-escatológica do mundo, mas meramente como um fenômeno indicativo da extrema tensão da consciência escatológica, da mesma forma que deve ser compreendida Sua alegria no mundo. Bousset tem um tipo de reconhecimento indireto disto em seu relato de que a presença de Reino de Deus é somente afirmada por Jesus como um tipo de paradoxo. Se a afirmação de sua presença, indicando essa aceitação do mundo, formou parte do sistema de pensamento de Jesus, poderia haver uma variação com sua escatologia. Mas, o caráter paradoxal desta afirmação é devido precisamente ao fato de que Sua aceitação do mundo é a última expressão da totalidade com que Ele o rejeitou.

Mas o que fazer dos sofismas críticos que importam no caso de um livro cuja força, influência e grandeza, depende do seu espírito? Ele é grande porque reconhece — o que é tão raramente reconhecido na obra teológica — o ponto onde a questão principal realmente está; na questão, a saber, se Jesus pregou e operou como Messias, ou se, como segue, um lugar proeminente é dado à escatologia, como Colani tinha há muito tempo reconhecido, sua carreira, historicamente considerada, foi somente a carreira de um profeta com uma incomum consciência messiânica.

Como uma conseqüência da intenção de dominar a questão em seu pleno significado, Bousset rejeita todas as pequenas invenções pelas quais os escritores anteriores tinham se esforçado em relatar o ministério de Jesus em Seu tempo, cada um determinando em que ponto Ele estava sincronizado consigo mesmo, e, ó claro, buscando em seu livro representa-LO como conectando a Ele mesmo precisamente aquele procedimento. Bousset reconhece que a suprema importância da escatologia no ensino de Jesus não deve nos conduzir a uma atitude de desembaraço em relação a pequenos pontos aqui e acolá, alisando e esfregando com lixa crítica até que se possa refletir uma idéia diferente, mas somente admitindo-a completamente, enquanto ao mesmo tempo contrapondo-a admitindo um elemento misterioso de aceitação do mundo no pensamento de Jesus, e concebendo Seu completo ensinamento como um tipo de corrente alternativa entre pólos positivos e negativos.

Esta é a última possível sincera alternativa de limitar a exclusiva importância da escatologia na pregação de Jesus, uma tentativa tão elegante, tão brilhante, que seu acontecimento é quase trágico; alguém poderia ter desejado sucesso ao livro para que Carlyle pudesse ser responsabilizado. Que ele é inspirado pelo espírito de Carlyle, que ele reclama a força original de uma grande Personalidade contra a tentativa de dissolvê-la em acumulações de concepções contemporâneas, nisto se determina imediatamente sua grandeza e sua fraqueza. Bousset reivindica Jesus, não para história, mas para o protestantismo, por torná-lO o herói representativo de uma profunda aceitação religiosa dos bens da vida em meio a um mundo apocalíptico. Seu estudo não é não histórico, mas supra-histórico. O espírito de Jesus foi de fato aceito pelo mundo no sentido de que através da experiência de séculos esse espírito avançou historicamente para a aceitação do mundo, já que nada pode aparecer fenomenalmente que não esteja, em algum sentido, idealmente presente desde o início. Mas o ensino do Jesus histórico foi pura e exclusivamente de renúncia ao mundo. Se, portanto, o problema que Bousset colocou no quadro negro para a escola escatológica solucionar for triunfantemente solucionado, a solução será procurada em outras, mais objetivamente históricas, linhas.

Essa é a decisão quanto a questão de se a pregação de Jesus do Reino de Deus é completamente escatológica ou somente parcialmente escatológica, e se deve ser primariamente buscada em seu ensino ético, ela é reconhecida por todos os críticos de Baldensperger e Weiss. Eles diferem somente na importância que eles atribuem à escatologia, mas nenhum outro escritor dominou o problema tão claramente quanto Bousset.

O parisiense Ehrhardt enfatiza a escatologia muito fortemente em sua obra "O Caráter Fundamental da Pregação de Jesus em Relação à Esperança Messiânica de Seu Povo e Sua Própria Consciência Messiânica".[163] Portanto, ele afirma a presença de uma ética dupla no ensino

---

[163] *Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein.* Freiburg, 1895, pp. 119. Ver também sua tese inaugural de 1896, *Le Principe de la morale d Jésu.* Paris, 1896.
A.K. Rogers, *A Vida e Ensinamentos de Jesus; uma Análise Crítica, etc.* (Londres e Nova Iorque, 1894), com respeito ao ensinamento de Jesus como puramente ético, recusando-se a admitir qualquer escatologia em tudo.

de Jesus: a escatologia não tentou esvaziar todas as coisas de todo valor, mas permitiu os bens naturais e éticos deste mundo tomarem o seu lugar, como pertencentes a um outro mundo de idéias que resistiu às transgressões desse.

Uma atitude muito mais negativa é tomada por Albert Réville em seu *Jésus de Nazareth*.[164] De acordo com ele tanto o assunto apocalíptico como o messiânico são corpos estranhos no ensino de Jesus que foram forçados para dentro do Seu ensinamento pela pressão do pensamento contemporâneo. Jesus nunca poderia por impulso próprio ter tomado o papel de Messias.

Wendt, também, na segunda edição de seu *Lehre Jesu*, que apareceu em 1903, manteve a principal idéia fundamental da primeira, a edição de 1890; a saber, que Jesus, na visão de sua relação puramente religiosa para com Deus, não poderia fazer mais do que transformar, de dentro para fora, as concepções tradicionais, mesmo que ainda assim elas parecessem ser traçadas em sua forma contemporânea na superfície de seu ensino. Ele já tinha, em 1893, na *Christliche Welt* claramente explicado, e defendido contra Weiss, sua visão do Reino de Deus como já presente no pensamento de Jesus.

O efeito que Baldensperger e Weiss tinham sobre Weiffenbach[165] motivou-o a expor com força total o aspecto apologético que tinha sido um tanto mantido em averiguação em sua obra de 1873 pela minuciosidade de sua exegese. A apocalíptica desta jovem escola, que ainda não estava pronta para acreditar que na boca de Jesus a Parusia nada mais significa do que uma fuga da morte revestida com poder, deve, sobre todas as razões, ser rejeitada. Ela assume, visto que esta expectativa não foi cumprida, um erro da parte de Jesus. Ela repousa satisfeita por não ser capaz de ver muito claramente.

Protegida por uma armadura similar, as edições sucessivas da Vida de Jesus de Bernhard Weiss seguiram seu caminho sem serem molestadas até 1902.

Não com um propósito apologético, mas sobre as bases de uma visão religiosa original, Titius, em sua obra sobre a doutrina do Novo

---

[164] Paris, 2 vols., pp. 500 e 512.

[165] W. Weiffenbach, *Die Frage der Wiederkunft Jesu*. (A Questão Concernente à Segunda Vinda de Jesus.) Friedberg, 1901.

Testamento acerca das bem-aventuranças, desenvolve o ensino de Jesus concernente ao Reino de Deus como uma boa dádiva.[166]

No mesmo ano, 1895, apareceu a obra de E. Haupt sobre "As Afirmações Escatológicas de Jesus nos Evangelhos Sinóticos".[167] Em contradição com Bousset ele toma como seu ponto de partida as passagens escatológicas, examinando cada uma separadamente e modulando-as de volta à chave Joanina. Ela é tão delicada e engenhosamente feita que a leitura do livro é um prazer estético que faz qualquer um, no final, perdoar completamente o *motivo* apologético a fim de render-se completamente ao sistema místico do autor do pensamento religioso.

De fato, de modo algum o serviço da escola escatológica sobrepuja a teologia moderna, que está tão preocupada com a história, para revelar o que é seu como seu mesmo. A escatologia torna impossível atribuir idéias modernas a Jesus e então na forma de "Teologia do Novo Testamento" tira delAs de volta como um empréstimo, como até Ritschl não há muito tempo fez com tal *naïveté*. Johannes Weiss, libertando-se, como um historiador, de Ritschl, e reconhecendo que "as raízes verdadeiras das idéias de Ritschl são encontradas em Kant e na teologia iluminista"[168], introduziu a última frase decisiva do processo de separação entre teologia histórica e "moderna". Ante o advento da escatologia, a teologia crítica ficou, no último lugar, sem um princípio de discriminação, já que elA não possuiu um reagente capaz de infalivelmente separar as idéias modernas sobre uma mão e genuinamente as antigas idéias do Novo Testamento sobre a outra. A aplicação deste critério agora começa. Qual será o resultado, somente o futuro poderá mostrar.

Mas até agora podemos reconhecer que a separação não foi vantajosa somente para a teologia histórica; para a moderna teologia, a manifestação do espírito moderno, como ele realmente é, foi ainda

---

[166] A. Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. I. Teil: Jesu Lehre vom Reich Gottes.* (O Novo Testamento Doutrina das Bem-Aventuranças e Seu Significado para o Presente. Pt. I., Doutrina de Jesus do Reino de Deus.) Arthur Titius, atualmente Professor em Kiel, nasceu em 1864 em Sensburg.

[167] *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien*, 167 pp. Erich Haupt, agora Professor em Halle, nasceu em 1841 em Stralsund.

[168] Cf. o prefácio à 2ª ed. de *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* de Joh. Weiss. Göttingen, 1900.

mais importante. Somente quando ele tornou-se consciente de sua própria essência íntima e de seu direito de existir, somente quando ele libertou-se de sua justificação histórica ilegítima, que, saltando os séculos, apelou diretamente a uma exposição histórica do Novo Testamento, somente então pôde-se desdobrar sua plena riqueza de idéias, que tinha sido até este ponto entrelaçadas por uma falsa historicidade. Não foi por acaso que na resposta de Bousset uma certa afirmação de vida, algo expressivo do caráter do protestantismo, gritou alto como nunca antes em qualquer obra teológica desta geração, ou que no trabalho alemão do misticismo de Haupt entrelaça sua misteriosa harmonia com o *motivo* Joanino. A contribuição do protestantismo à interpretação do mundo nunca tinha se tornado tão manifesta em qualquer obra anterior a Weiss. O espírito moderno está aqui quebrando em ondas de espuma sobre os rochedos pontiagudos da cosmovisão escatológica de Jesus. Para colocá-la mais prosaicamente, a teologia moderna está finalmente a ponto de tornar-se sincera. Porém, isto está longe de ser uma profecia para o futuro.

Se vamos falar do presente é preciso admitir completamente que mesmo a ciência histórica, quando deseja continuar a história do cristianismo além da vida de Jesus, não pode evitar o protesto contra a parcialidade do mundo escatológico de pensamento do seu "Fundador". Ela encontra-se obrigada a distinguir no pensamento de Jesus "elementos permanentes e elementos transitórios" que, sendo interpretados, significa escatologia e não essencialmente materiais escatológicos; de outra maneira ela pode não ir longe. Pois se o mundo de pensamento de Jesus era completa e exclusivamente escatológico, pôde ter surgido dele, como Reimarus há muito tempo manteve, um cristianismo primitivo exclusivamente escatológico. Mas, como uma comunidade desse tipo poderia gerar a teologia grega não-escatológica, nenhuma história da Igreja e nenhuma história dos dogmas têm até aqui mostrado. Ao contrário deles todos — Harnack, com a mais consumada habilidade histórica — afirma desde o início, ao lado da principal linha concebida como uma "visão contemporânea", uma linha de socorro para a acomodação de idéias focalizadas de "idéias não-temporalmente limitadas", e no ponto onde a escatologia cristã primitiva tornou-se de menos importância eles desligaram o trem para a linha do socorro, após deslizarem os vagões que não pretendiam ir além daquela estação.

Este procedimento tem agora sido interpretado como impossível para eles por Weiss, que não deixa lugar no ensino de Jesus para qualquer coisa além de uma só linha da escatologia. Se, durante os últimos quinze anos, qualquer um tinha tentado inserir num trabalho de grande escala o plano de Strauss e Renan, ligando a história da vida de Jesus com a história do cristianismo primitivo, e a teologia do Novo Testamento com a história primitiva do dogma, as imensas dificuldades que Weiss tinha levantado sem suspeitar, no curso de suas sessenta e sete páginas, deveriam ter se tornado claramente aparentes. O problema da helenização do cristianismo tomou completamente um novo aspecto quando a ponte das idéias modernas, conectando o cristianismo primitivo escatológico com a teologia grega, quebrou-se sob o peso do material descoberto recentemente, e se fez necessário buscar dentro da mesma história uma explicação quanto ao modo pelo qual um sistema exclusivamente escatológico de idéias chega a admitir influências gregas, e — o que é muito mais difícil de explicar — como o helenismo, de sua parte, encontrou algum ponto de contato com uma seita escatológica.

O novo problema é ainda duramente reconhecido, mas sem muita gana. Os poucos que, desde os tempos de Weiss, têm buscado passar por sobre a vida de Jesus para o cristianismo primitivo, têm agido como homens que encontram-se sobre um bloco de gelo que lentamente está se dividindo em dois pedaços, pulando de um bloco para o outro ante as grandes fendas abertas. Harnack, em seu "O que é Cristianismo" quase ignora inteiramente as limitações contemporâneas acerca do ensino de Jesus, e começa com um Evangelho que levou-o para baixo sem dificuldade no ano de 1899. A violência anti-histórica deste procedimento é, se possível, ainda mais pronunciada em Wernle. O "Iniciar de Nossa Religião"[169] começa colocando a escatologia judaica em uma postura conveniente para a próxima operação, recomendando que a idéia de Messias, visto que não havia lugar apropriado para ele em ligação com o Reino de Deus ou com a nova terra, tinha se tornado obsoleta para os próprios judeus.

A inadequação da idéia messiânica para os propósitos de Jesus é portanto evidente. "Na totalidade de sua longa vida" — como se nós

[169] Tübingen-Leipzig, 1901, 410 pp.; 2ª ed., 1904. Paul Wernle, agora Professor de História da Igreja em Basiléia, nasceu em Zurique, 1872

soubéssemos algo mais dela do que os poucos meses de seu ministério público! — "Ele trabalhou para dar uma nova vida e mais alta satisfação ao título messiânico que tinha adotado" no decorrer deste empenho ele descartou "o Messias dos zelotes" — pois esse significa uma política do ideal messiânico não transcendental. Como se nós tivéssemos algum conhecimento da existência de tal ideal no tempo de Jesus! As afirmações sugeridas por Josefus, e a conduta de Pilatos no julgamento de Jesus confirmam a conclusão de que em nenhum dos levantes fazia-se uma reivindicação de um messianismo que chegou e se seguiria, e isto deveria provar suficientemente que naquele tempo não existia uma escatologia política ao lado da transcendental, e que realmente aquela não poderia, sobre bases secretas, subsistir ao lado desta. Isso foi, depois de tudo, aquilo que Weiss tinha mostrado mais claramente!

Jesus, portanto, tinha descartado o Messias dos zelotes; Ele própria tinha agora se inserido em uma atitude de "esperar" o Messias dos rabis. Mesmo assim, Ele ainda não tinha aceito completamente este papel, visto que trabalha ativamente como Messias. Seu conflito com a concepção messiânica poderia não poderia terminar senão transformando-a. Esta concepção transformada é apresentada por Jesus ao povo em Sua entrada em Jerusalém, desde Sua escolha do jumentinho para transportá-lo inscrita como um mote, por assim dizer, sobre a demonstração da profecia do Messias que deveria trazer a paz. Uns poucos dias antes Ele dá a entender aos escribas, por suas palavras enigmáticas com referência em Mc 12.37, que sua Messianidade nada tem nenhuma relação com a descendência davídica e tudo o que essa implicava.

O Reino de Deus não era, claro, para Ele, de acordo com Wernle, uma entidade puramente escatológica; Ele viu em muitos acontecimentos a evidência de que esse já tinha despontado. A real concessão de Wernle para a escola escatológica é a somente admissão de que o Reino para Jesus sempre permanece uma entidade sobrenatural.

A crença na presença do Reino foi, parece, somente uma fase no desenvolvimento de Jesus. Quando confrontado com crescentes oposições Ele abandonou esta crença novamente, e o supa-terreno caráter futuro do Reino foi tudo o que permaneceu. No fim de sua carreira, Jesus estabeleceu uma conexão entre a concepção messiânica, em sua transformação final, e o Reino, que tinha conservado seu caráter escatológico; Ele segue para a morte pela Messianidade em Seu novo significado, mas vai acreditando em Seu rápido retorno como o Filho do Ho-

mem. Esta expectativa de sua Parusia como Filho do Homem, que somente emerge imediatamente antes de sua saída do mundo — quando isto não pode mais embaraçar autor em suas considerações acerca da pregação de Jesus — é o único ponto em que Jesus não supera a inadequabilidade da idéia messiânica com a qual Ele concordava. "Neste ponto a fantástica concepção de Último Judaísmo, o magicamente transformado mundo da antiga crença popular, força uma entrada, incongruentemente, na grande e simples consciência de Jesus de Sua vocação."

Desta forma Wernle leva com ele tão mais da apocalíptica quanto pôde seguramente carregar para dentro do cristianismo primitivo. Uma vez ele tendo cruzado seguramente o rio, ele arrasta o resto após ele. Mostra que em e com os títulos e expressões emprestados do pensamento apocalíptico, Messias, Filho de Deus, Filho do Homem, que eram todos no fundo inapropriados para Jesus, o cristianismo primitivo escorregou novamente "nas velhas idéias ou em algum novo mal-entendido." Sinalizando isto ele não pode abster-se do costumeiro suspiro de lamento — estes títulos e expressões apocalípticas "eram desde o início um infortúnio para a nova religião". Alguém pode bem perguntar como Wernle descobriu na pregação de Jesus algo que pode ser chamado, historicamente, uma nova religião, e o que teria sido desta nova religião, à parte de suas esperanças apocalípticas, e seu dogma apocalíptico? Nós respondemos: Sem sua intensa esperança escatológica o Evangelho teria perecido na terra, esmagado pelo peso das catástrofes históricas. Mas, naquelas circunstancias, pelo poder de invocar a fé que se escondia nela, a escatologia fez um bem nos tempos sombrios das afirmações de Jesus sobre a indestrutibilidade de Suas palavras, e expirou tão rápido quanto estas afirmações tinham conduzido adiante uma nova vida sobre um novo solo. Porque então fez-se uma tal lamentação contra ela?

A tragédia não consiste na modificação do cristianismo primitivo pela escatologia, mas no fato da escatologia por si mesma, que tem preservado para nós tudo o que é mais precioso em Jesus, dever propriamente murchar, pois ele morreu sobre a cruz com um grande grito, desesperando por trazer no novo céu e a nova terra — essa é que é a tragédia real. E não uma tragédia para ser desfeita com uma visão de teólogo, mas uma influência liberante e doadora de vida, como as muitas grandes tragédias. Pois em sua morte repentina da escatologia nasce o gênio grego, uma criança maravilhosa, a mística,

sensível, doutrina cristã recente da imortalidade, consagrando o cristianismo como a religião de imortalidade para tomar o lugar da vagarosa e moribunda civilização do mundo antigo.

Mas não são somente aqueles que querem encontrar um modo da pregação de Jesus para o cristianismo primitivo que são conscientes das dificuldades peculiares levantadas pelo reconhecimento de seu caráter judaico puramente escatológico, mas também aqueles que desejam reconstruir a conexão, às avessas, de Jesus com o judaísmo. Por exemplo, Wellhausen e Schürer repudiaram os resultados alcançados pela escola escatológica, que, por sua parte, baseiam-se sobre suas buscas no judaísmo recente. Wellhausen, em sua "História Israelita e Judaica"[170], dá um quadro de Jesus que conduze-o para fora da moldura judaica. O Reino que ele deseja encontrar torna-se uma entidade espiritual presente. Para a escatologia judaica Sua pregação permanece em uma relação completamente externa, pois o que estava em Sua mente era antes uma confraternização de homens espirituais engajados em procurar uma mais elevada justiça. Ele não desejava realmente ser o Messias, e, no íntimo, tinha renunciado à esperança de Seu povo. Se Ele chamou a si mesmo Messias, foi em vista de um alto ideal messiânico. Para o povo Sua aceitação da Messianidade denotou a superioridade de sua própria expectativa. Os eventos transcendentais tornam-se inerentes. Em consideração ao julgamento apocalíptico do mundo, Ele retém somente o sermão preservado por João sobre o interno e constante processo de separação.

Embora não na mesma extensão, Schürer também, em sua visão acerca do ensino de Jesus, é fortemente influenciado pelo Quarto Evangelho. Em um discurso inaugural de 1903[171] ele declara que em sua opinião há uma certa oposição entre o judaísmo e a pregação de Jesus,

---

[170] *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1ª ed., 1894, pp. 163-168; 2ª ed., 1895, pp. 198-204; 3ª ed., 1897; 4ª ed., 1901, pp. 380-394. Ver também dele *Skizzen* (Esboços), pp. 6, 187ss.

Ver também J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, 1903, 2ª ed., 1909; *Das Evangelium Matthäi*, 1904; *Das Evangelium Lucae*, 1904.

Julius Wellhausen, atualmente Professor em Göttingen, nasceu em 1844 em Hameln.

[171] Emil Schürer, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu Christi*. (A Autoconsciência Messiânica de Jesus Cristo.) 1902, pp. 24.

De acordo com J. Meinhold, também, em *Jesus und das alte Testament* (Jesus e o Velho Testamento), 1896, Jesus não teve o propósito de ser o Messias de Israel.

a partir do fato de que esta última contém algo absolutamente novo. Sua Messianidade é apenas a expressão temporalmente limitada de uma única, principalmente ética, consciência de ser um filho de Deus, que tem uma certa analogia com a relação de todo filho de Deus com seu Pai Celestial. A razão para sua reserva a respeito de sua Messianidade era, de acordo com Schürer, o medo de Jesus de acender o "entusiasmo político"; pelo mesmo motivo ele repudia em Mc 12.37 todo clamor a respeito dele ser o messias da linhagem de Davi. As idéias do Messias e o Reino de Deus, de qualquer modo, suportaram uma transformação em seu uso. Se em seus primeiros sermões Ele somente anuncia o Reino como algo futuro, em Sua última pregação Ele enfatiza o pensamento de que neste início, já estava presente.

Essa precisa característica do estudo do judaísmo recente que tira Jesus fora do mundo de pensamento judaico recente, não é, em si mesma, um fenômeno surpreendente. Ela é somente uma expressão do fato que aqui algo novo e criativo entra em uma era não produtiva, e da clara consciência de que esta personalidade não pode ser determinada num complexo de idéias contemporâneas. O problema do qual eles estão cônscios é o mesmo de Bousset. Mas a questão não pode ser evitada quanto a se a violenta separação de Jesus do judaísmo recente é uma solução real, ou se a verdadeira essência de poder criativo de Jesus não consistiria, não em tomar uma ou outra das partes do mecanismo escatológico, mas em fazer o que ninguém tinha previamente feito, isto é, colocar o maquinismo todo em movimento pela aplicação de um poderoso motivo ético-religioso. Para perceber a insatisfatoriedade da transformação desta hipótese é necessário apenas pensar em todas as condições que deveriam ser realizadas a fim de tornar possível traçar, mesmo em linhas gerais, a evidência de uma tal transformação na narrativa evangélica.

Todas estas soluções quanto à questão escatológica começa desde o ensino de Jesus, e era, exatamente, deste ponto de vista que Johannes Weiss tinha iniciado o problema. A decisão final acerca desta questão não é, entretanto, encontrada aqui, mas no exame do curso completo da vida de Jesus. Qual das duas pressuposições, a suposição de que Sua vida era completamente dominada pela escatologia, ou a suposição de que ele a repudiava, faz-nos descobrir mais facilmente a ligação dos eventos na vida de Jesus, seu destino, e a emergência da expectativa da Parusia na comunidade de seus discípulos?

Os trabalhos que no exame da conexão dos eventos seguem um procedimento crítico são poucos e raros. A normal "vida de Jesus" mostra nesse aspecto uma inacreditável estupidez. O primeiro, após Bruno Bauer, a aplicar métodos críticos neste ponto foi Volkmar; entre Volkmar e Wrede o único escritor que aqui mostrou-se crítico, e que é cético, foi W. Brandt. Seu trabalho sobre a "História do Evangelho"[172] apareceu em 1893, um ano após a obra de Johannes Weiss e no mesmo ano da resposta de Bousset. Neste livro, a questão do absoluto, ou somente parcial, domínio da escatologia é respondida sobre o fundamento do curso geral da vida de Jesus.

Brandt vai trabalhar com um ceticismo verdadeiramente cartesiano. Ele primeiro examina todas as possibilidades relacionadas ao fato de que o acontecimento relatado não ter acontecido da forma como é transmitido. Adiante ele pode aceitar a declaração de que Jesus morreu com um grande brado, pode satisfazer sua consciência crítica pela seguinte consideração: "A declaração referente a este brado é, tanto quanto posso ver, melhor explicada pela suposição de que ele foi realmente proferido." O sepultamento de Jesus deve sua aceitação como história à seguinte reflexão: "Nós sustentamos José de Arimatéia como sendo uma pessoa histórica; mas a única razão que a narrativa tem para preservar o nome dele é que ele sepultou Jesus. Portanto, o nome dele garante o acontecimento."

Mas no momento da mais desconsiderada possibilidade, apresenta-se que o evento aconteceu de uma forma diferente, Brandt declina a ser sustentado por algumas seduções do texto, e cria sua própria "probabilidade" num fato histórico. Por exemplo, ele acha improvável que Pedro tenha sido o único a golpear com a espada; assim, a história é imediatamente retificada pela frase "esse golpe não foi sem dúvida o único, outros discípulos também devem ter forçado uma frente de ba-

---

172 *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu.* (A História do Evangelho e a Origem do Cristianismo Considerado na Luz de uma Investigação Crítica dos Relatos do Sofrimento e Ressurreição de Jesus.) por Dr. W. Brandt, Leipzig, 1893, pp. 588.
Wilhelm Brandt nasceu em 1855 de pais Alemães em Amsterdã e tornou-se um pastor da Igreja Reformada Dutch. Em 1891 ele resignou-se a este ofício e estudou em Strassburgo e Berlim. Em 1893 foi apontado como conferencista em História Geral da Religião, como um membro da Faculdade Teológica de Amsterdã.

talha". Que Jesus foi primeiro condenado pelo sinédrio à noite, e que Pilatos de manhã confirmou a sentença, pareceu-lhe, sobre vários aspectos, impossível. Portanto, está decidido que o que temos feito até aqui é somente uma associação projetada por um "cristão de entre os gentios". Desta forma o "deve ter sido" e "pode ter sido" exerce um verdadeiro Reino de terror por todo livro.

Contudo, isso não evita a contribuição geral do livro para a crítica de ser muito notável. Especialmente com respeito ao sofrimento de Jesus, ele trás à luz uma série completa de previamente insuspeitados problemas. Brandt é o primeiro escritor desde Bauer que cuida de afirmar que é um absurdo histórico supor que Pilatos, quando o povo exigiu dele a condenação de Jesus, respondeu: "Não, mas eu libertarei a vocês outro ao invés dele."

Como ponto de partida, ele toma o completo contraste entre as tradições joaninas e sinópticas, e a inerente impossibilidade do anterior é provada em detalhe. A tradição sinóptica volta-se para Marcos somente. Seu Evangelho é, como foi também mantido por Bruno Bauer, e depois por Wrede, uma base suficiente para toda a tradição. Mas este Evangelho não é uma fonte puramente histórica, ele é também, em muito maior grau, uma invenção poética. Da real história de Jesus muito pouco está preservado nos Evangelhos. Muitas das tão chamadas afirmações do senhor são certamente pronunciamentos espúrios, poucas podem provavelmente ser reconhecidas como genuínas. Mas a teoria da "invenção poética" do mais antigo evangelista não é consistente, pois Brandt não tomou como seu critério, como fez Wrede mais tarde, um princípio definitivo sobre o qual se supõe que Marcos tenha construído seu Evangelho, mas decide cada caso separadamente. Conseqüentemente, o feito mais importante da obra encontra-se no exame do detalhe.

Jesus morreu e acreditou-se ter voltado à vida novamente; esta é a única informação absolutamente certa que temos com respeito a Sua "Vida". E conseqüentemente este é o instante crucial para testar o valor da tradição evangélica. É somente sobre as bases de um criticismo elaborado a partir dos relatos do sofrimento e ressurreição de Jesus que Brandt encarrega-se de dar um esboço da vida de Jesus como ela realmente foi.

Qual foi, então, como aparece até agora de Sua vida, a atitude de Jesus para com a escatologia? Ela foi, de acordo com Brandt, uma ati-

tude auto-contraditória. "Ele acreditava na aproximação do Reino de Deus, e ainda, como todavia seu tempo estava distante, ele incumbiu-se do treinamento dos discípulos. Ele era um mestre e como já está dito, tinha sustentado ser o Messias." A dualidade encontra-se não tanto no ensino por si mesmo; ela é antes uma separação entre sua convicção e consciência por um lado, e sua atitude pública por outro.

A esta observação temos que acrescentar uma segunda, a saber, que Jesus não podia possivelmente, durante os últimos poucos dias em Jerusalém, ter se apresentado como Messias. Críticos, com exceção, claro, de Bruno Bauer, tinham apenas superficialmente tocado nesta questão. O curso de eventos nos últimos poucos dias em Jerusalém não de todo sugere um clamor messiânico da parte de Jesus, de fato ele diretamente o contradiz. Apenas imagine o que poderia ter acontecido se Jesus tivesse vindo ante o povo com tais clamores, ou mesmo se tais pensamentos o tivessem atribulado! Por outro lado, claro, temos o relato da entrada messiânica, no qual Jesus não somente aceitou a homenagem oferecida a Ele como Messias, mas empenhou-se para ser homenageado; e o povo deveria, portanto, daquele ponto em diante, ter o reconhecido como Messias. Em conseqüência desta contradição na narrativa, toda vida de Jesus sofre descrédito na passagem, e parece representar que o povo, algumas vezes, suspeitava da Messianidade de Jesus, outras vezes não, ou eles adotaram algum outro recurso similar. Brandt, entretanto, rigorosamente conduz a dedução lógica. Já que Jesus não ficou e pregou no templo como Messias, Ele não pode ter entrado em Jerusalém como Messias. Portanto "a bem conhecida entrada messiânica não é histórica". Isto está também implícito pela forma de sua prisão. Se Jesus tivesse vindo antes como um pretendente messiânico, Ele não poderia simplesmente ter sido preso pelos soldados do povo; Pilatos poderia ter suprimido uma revolta pela força militar.

Esta admissão implica a capitulação dos preconceitos mais alimentados da escola anti-escatológica, a saber, que Jesus elevou os pensamentos do povo a mais alta concepção de sua Messianidade, e, conseqüentemente, a uma visão espiritual do Reino de Deus, ou, ao menos, tentou elevá-los. Mas não podemos assumir ter sido esta Sua intenção, visto que Ele não permitiu a multidão suspeitar de Sua Messianidade. Assim a concepção de uma "transformação" tornou-se insustentável como um meio de reconciliar elementos escatológicos e não escatoló-

gicos. E na verdade — esse é o golpe do caráter crítico no livro — Brandt deixa os dois seguirem lado a lado sem qualquer tentativa de reconciliação; pois a reconciliação que poderia ser possível, se alguém tivesse somente lidado com o ensino de Jesus, tornou-se impossível quando alguém lida com Sua vida igualmente. Para Brandt a vida de Jesus é a vida de um mestre galileu que, em conseqüência da escatologia com a qual o período estava tão completamente saturado, foi por um tempo estabelecida com uma certa discrepância com Ele mesmo e que encontrou Seu destino por esta razão. Esta concepção no fundo identifica-se com a de Renan. Mas o golpe de mestre em deixar a brecha entre elementos escatológicos e não escatológicos aberta marca essa obra, considerando-se seu fundamento crítico e sua apresentação histórica, muito acima do romance suave deste último.

O curso da vida de Jesus, segundo Brandt, foi portanto como segue: Jesus era um mestre; não apenas isso, porque Ele convocou Seus discípulos a fim de treiná-los para serem mestres. "Isto é em si suficiente para mostrar que houve um período em Sua vida no qual seu trabalho não foi determinado pelo pensamento da imediata proximidade. Ele procurou homens, portanto, que poderiam tornar-se seus companheiros de trabalho. Ele começou a atrair discípulos que, caso Ele não vivesse para ver o dia do senhor, pudessem ser capazes de, após Sua morte, se carregarem do trabalho de educar o povo até o objetivo que ele tinha traçado". "Então ocorreu na Judéia um acontecimento cujo rumor espalhou-se rapidamente por toda Palestina. Um profeta surgiu — uma coisa que não acontecia a séculos — um homem que veio disposto como um enviado de Deus; e este profeta proclamou a vinda imediata do Reino de Deus: "Arrependei-vos para que possam escapar da ira de Deus". O grande sermão do Batista sobre arrependimento aconteceu, de acordo com Brandt, no último período da vida de Jesus. Precisamos presumir, ele crê, que antes de João surgir desta forma dramática ele tinha sido um mestre, e naquele período de sua vida tinha numerado Jesus entre seus discípulos. No entanto, sua vida, anterior a sua aparição pública, deve ter sido algo obscura. Quando ele repentinamente lança-se a esta pregação escatológica de arrependimento "ele se pareceu como um Elias que tinha, há muito tempo atrás, sido raptado da terra e agora aparecido novamente".

Deste ponto em diante Jesus concentrou Sua atividade, pois o tempo era curto. Se ele desejou realizar alguma coisa e, tanto quanto

possível, preparar o povo, antes da vinda do fim, obediente à vontade de Deus, ele deve ter tomado Jerusalém como o ponto de partida de seu trabalho. "Somente desta posição central, e apenas com a ajuda de uma autoridade que tivesse a seu dispor todo o sistema da sinagoga, poderia Ele realizar dentro de um muito curto período de tempo, talvez, tudo o que era necessário. Então Ele determinado viajou para Jerusalém com este fim em vista, e com a resolução firmada de ali realizar com efeito a vontade de Deus."

A jornada para Jerusalém não foi, portanto, uma peregrinação de morte. "Tanto quanto somos obrigados a tomar os Evangelhos como uma verdadeira reflexão acerca da história de Jesus, precisamos reconhecer, com Weizsäcker, que Jesus não foi para Jerusalém a fim de morrer lá, nem para celebrar a festa. As duas suposições são excluídas pelo vigor de Sua ação em Jerusalém e pelas cores brilhantes de esperança com que os quadros daquele período foram pintados na recordação daqueles que tinham testemunhado." Não podemos portanto considerar as predições da paixão como históricas, ou "no máximo podemos talvez supor que Jesus, na consciência de sua inocência, possa ter dito a Seus discípulos: "Se eu morrer, possa Deus, pelo amor de meu sangue, ser misericordioso para com vocês e com o povo."

Ele foi para Jerusalém, então, para cumprir a vontade de Deus. "Era vontade de Deus que a pregação, pela qual unicamente o povo poderia ser renovado interiormente e se tornado um real povo de Deus, fosse reconhecida e organizada pelas autoridades religiosa e nacional. Realizar isto através das autoridades existentes, ou realizar de alguma outra forma, tal foi a tarefa para a qual Jesus sentiu-se chamado a realizar." Com seus olhos sobre este objetivo, atrás do qual colocava a proximidade do Reino de Deus, Ele voltou seu rosto para Jerusalém.

"Mas nada poderia ser mais natural do que aquela crença de que Ele estava engajado em uma obra que Deus tinha desejado, ali deveria surgir certamente uma mais forte crença em sua vocação pessoal." Foi assim que a consciência messiânica entrou nos pensamentos de Jesus. Sua convicção quanto a sua vocação nada tinha a ver com uma Messianidade política, foi apenas gradualmente, a partir do desenvolvimento de acontecimentos, que ele foi capaz de tirar a conclusão de que estava destinado à soberania messiânica, "deve ter se tornado mais e mais claro para Ele, mas não tornou-se um fato com uma ab-

soluta certeza." Foi somente em meio à oposição, em profunda objeção, em conseqüência de uma poderosa reação interior contra as circunstâncias, que Ele veio a reconhecer-se com plena convicção, como o ungido de Deus.

Quando começou a ser espalhado que Ele era o Messias, os líderes prenderam-no e colocaram-no sob as mãos do procurador. Judas o traidor "tinha somente passado um curto tempo entre seus seguidores, e apenas naqueles inquietos dias em Jerusalém quando o mestre não tinha qualquer oportunidade de comunicar-se particularmente com ele e aprender a conhece-lo. Ele não tinha estado com Jesus durante os dias na Galiléia, e Jesus era conseqüentemente nada mais para ele do que o futuro líder do Reino de Deus".

Após a morte dele os discípulos "não poderiam, ao menos que algo ocorresse para restaurar sua fé, continuar a crer em sua Messianidade". Jesus tinha lançado fora com Ele, em Sua morte, a esperança que eles tinham depositado sobre Ele, especialmente porque Ele não tinha predito Sua morte, e muito menos sua ressurreição. "Em primeiro lugar, portanto, poderia ser tudo em favor de Sua memória se os discípulos relembrassem que Ele mesmo nunca tinha aberta e definitivamente declarado ser o Messias." "Simão Pedro e talvez o filho de Zebedeu, que mais tarde firma-se com ele como um pilar da Igreja, resolveram continuar aquela preparação da obra para a qual eles que tinham sido interrompidos pela jornada para Jerusalém. Pareceu a eles que se eles fossem uma vez mais para terra da Galiléia os dias que tinham passado na inóspita Jerusalém poderiam parar de oprimir seus espíritos com o deprimente peso de dolorosa recordação... pode-se quase dizer que eles tinham juntado suas mentes para renunciar Jesus o autor da tentativa de tomar Jerusalém de assalto, mas para Jesus o dócil mestre galileu eles mantinham um lugar de afeto em seus corações." Tanto amor guardado da morte à espera foi acesso pelas promessas do Velho Testamento e veio a despertá-lO. "O primeiro que, numa visão entusiástica, viu este desejo cumprido foi Simão Pedro." Esta "ressurreição" nada tinha a ver com a sepultura vazia, que, como aparece na narrativa da aparição em Jerusalém, somente entrou na tradição mais tarde. A primeira aparição aconteceu na Galiléia. Foi lá que a Igreja foi fundada.

Esta tentativa de dominar a conexão de eventos na vida de Jesus, de um ponto de vista puramente histórico, é uma das mais im-

portantes que tem acontecido neste departamento de estudo. Se tivesse sido colocada de uma forma puramente construtiva, esta crítica deveria ter causado uma impressão inigualável por qualquer outra Vida de Jesus desde a obra de Renan. Mas, neste caso, teria perdido aquela liberdade de idéias que o reconhecimento crítico da não-transposição de divergências admite. A questão escatológica não é, em verdade, decidida pela investigação. Ela mostra a impossibilidade da tentativa anterior de estabelecer uma Messianidade presente de Jesus, mas mostra, também, que as questões, que são realmente questões históricas, concernente à atitude pública de Jesus, estão longe de serem resolvidas por se afirmar o caráter exclusivamente escatológico de Sua pregação, porém, estas novas dificuldades estão sempre se apresentando.

Foi talvez não tanto através destas discussões histórico - ético - religiosas gerais como em conseqüência de certos problemas exegéticos que, inesperadamente, veio a esses teólogos a compreensão que os tornou cônscios de que a velha concepção do ensino de Jesus não era sustentável, ou era apenas sustentável por meios violentos. Na aceitação do caráter escatológico modificado de Seu ensino, Jesus é ainda um mestre; isto quer dizer, Ele fala a fim de ser compreendido, a fim de explicar, e não tem segredos. Mas, se seu ensinamento é completamente escatológico, então Ele é um profeta, que aponta para uma era vindoura com palavras misteriosas, palavras que escondem segredos e sugerem enigmas, e que não se pretende que sejam compreendidas sempre e por todos. A atenção voltou-se imediatamente para um número de passagens nas quais levantou-se a questão de se Jesus tinha algum segredo para guardar ou não.

Esta questão apresenta-se em ligação com a primeira das parábolas. Em Mc 4.11 e 12 está distintamente afirmado que as parábolas falam no imediato contexto, incluindo o ministério do Reino de Deus numa forma obscura e ininteligível, a fim de que aqueles para quem Ele não é enviado possam ouvir sem compreender. Mas, isto não nasce pelo caráter das parábolas em si mesmas, visto que nós, de qualquer maneira, encontramos nelas o pensamento do constante e vitorioso desenvolvimento do Reino desde o princípio até o seu completo desenvolvimento. Logo depois desta passagem ter tido de sofrer muitas coisas das constantemente renovadas tentativas de diminuir ou descartar a afirmação, Jülicher, em seu trabalho sobre as

Parábolas[173], desprendido destas torturas, deixa Jesus e as parábolas em seu significado natural, e coloca abaixo esta ininteligível afirmação sobre o propósito da forma alegórica de discurso para o relato do evangelista. Ele poderia antes, usando sua própria expressão, remover umas poucas pedras da tradição do que um diamante da imperecível coroa de honra que pertence a Jesus. Sim, mas, por tudo isso, em sua arbitrariedade, ele prejudica a hipótese de Marcos muito mais do que realmente seria admitido. Qual foi a razão, ou qual foi o erro que deixou o primeiro evangelista formar tão desagradável teoria referente ao propósito das parábolas? É o progressivo exagero do contraste entre a linguagem em aberto e a dissimulada, para a qual Jülicher freqüentemente apela, suficiente para causar isto? Como pode o evangelista ter inventado tal teoria, quando ele imediatamente prossegue em invalidá-la pela racionalização, como se tratando de um lugar comum na explicação da parábola do semeador?

Bernhard Weiss, não estando muito sob a influência da teologia moderna, sente-se reconhecer o propósito pedagógico em Jesus, dando ao texto o que lhe é devido, e admite que Jesus intencionou usar a forma alegórica de discurso como um significado de separação receptiva de ouvintes não-receptivos. Ele não diz, entretanto, que tipo de segredo, inteligível somente para o predestinado, foi oculto nestas parábolas que parecem claras como a luz do dia.

Foi por isso que adiante Johannes Weiss especificou a questão escatológica. Bousset, em sua crítica à teologia escatológica[174], é obrigado a se apoiar sobre o método de Julicher a fim de justificar a moderna forma racional de explicar estas parábolas que apontam para um Reino de Deus presente na atualidade. Na verdade, a explicação de Jülicher sobre o modo em que a teoria surgiu não o satisfez; ele prefere supor que a base desta falsa teoria de Marcos será descoberta no fato de que as parábolas concernentes à presença do Reino de Deus permaneceram ininteligíveis para os contemporâneos de Jesus. Mas nós podemos perguntar honestamente a que ele apontará fora do elo de conexão entre esse fiasco para entender e a invenção de uma afirmação como esta, que implica em tanto mais.

---

[173] Ad. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*. Vol. 1., 1888. A essencia dela tinha já sido publicada de uma forma diferente. Freiburg, 1886.
Adolf Jülicher, atualmente Professor em Marburg, nasceu em 1857 em Falkenberg.

[174] W. Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*. Göttingen, 1892

Se não há nenhuma base melhor do que essa para se fazer valer quanto a na questão da teoria das parábolas de Marcos, então a parábola de Mc 4, a única das quais é possível extrair a admissão de um Reino de Deus presente, permanece o que elas foram antes, ou seja, misteriosa.

O segundo volume de Jülicher sobre as "Parábolas"[175] encontra a questão escatológica já na posse de uma área de atuação. E, como um problema de fato, Jülicher não abandona "o até então corrente método de modernizar as parábolas", que encontra, em uma após outra delas, apenas sua própria concepção favorita do baixo e gradual desenvolvimento do Reino de Deus. O Reino dos céus, é para Jülicher, uma idéia completamente sobrenatural; este deve ser realizado sem a ajuda humana e independentemente da atitude dos homens, pelo exclusivo poder de Deus. As parábolas da semente de mostarda e o fermento não tinham a intenção de ensinar os discípulos a necessidade e sabedoria de um desenvolvimento que ocuparia um tempo considerável, mas são desenhadas para tornar clara e vívida para eles a idéia de que ao período de aperfeiçoamento e cumprimento seguirá uma supra-terrena necessidade sobre aquela da imperfeição.

Mas em geral os novos problemas não têm uma parte muito especial na exposição de Jülicher. Ele toma, isto talvez deva ser dito, em relação às parábolas, uma posição muito independente como um pensador religioso que procura compreendê-las contra o fundamento de uma visão completamente diferente de mundo, e não hesita em excluir do autêntico discurso de Jesus tudo o que não lhe é apropriado. Isto é o que acontece, por exemplo, na parábola dos lavradores maus em Mc 12. Nela ele descobre traços que lê como *vaticinia ex eventu*, e vê portanto na coisa toda somente uma expressão completa da "visão da história como ela apresentou-se para um homem que tinha estado presente na crucifixão de Jesus e, no entanto, acreditava nEle como o Filho de Deus".

Mas este método absoluto de explicação, independente de qualquer ordem tradicional de tempos ou eventos, torna impossível a este

---

[175] Ad. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2ª pt. (Exposição das Parábolas nos Primeiros Três Evangelhos.) Freiburg, 1899pp. 641.
Chr. A. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu (As Mais Importantes Parábolas de Jesus), Alemanha, da Norwegian, Giessen, 1903, corretamente comenta acerca do caráter obscuro e inexplicável de algumas das parábolas, mas não tenta lidar com elas do ponto de vista histórico.

autor tirar das parábolas qualquer sistema geral de ensino. Ele não faz distinção entre as parábolas místicas da galiléia e a polêmica parábola ameaçando Jerusalém, Por exemplo, ele supõe que a parábola do semeador, que de acordo com Marcos foi a primeiríssima dos discursos alegóricos de Jesus, foi falada como o resultado de um exame melancólico de um período precedente de trabalho, e como que expressando a convicção, estampada sobre sua mente pelos fatos, de "que ela estava de acordo com as mais altas leis que a Palavra de Deus poderia ter para levar em conta derrotas tão bem quanto vitórias". Desta maneira, ele adota principalmente a explicação que o evangelista dá em Mc 4.13-20. A parábola da semente crescendo secretamente se tornou uma consideração a favor do "presente" Reino de Deus.

Jülicher tem um incomparável poder de fogo sobre muitas das parábolas, mas a chama tem uma cor diferente daquela mostrada quando Jesus pronunciou as parábolas diante da multidão encantada. O problema colocado por Johannes Weiss em conexão com o ensino de Jesus é tratado por Jülicher somente na medida em que ele tem um interesse direto pela independência criativa de seu próprio pensamento religioso.

Paralelo aos discursos alegóricos de Mc 4, temos agora, como um problema recentemente descoberto, o discurso do envio dos doze em Mc 10. Após o tempo de Johannes Weiss foi possível repousar satisfeito transplantando as afirmações melancólicas referentes a perseguições para o último período da vida de Jesus; mas agora havia a maior dificuldade de se estabelecer o quão rapidamente uma proclamação do Reino de Deus é reconciliável o bastante com um caráter exclusivamente escatológico de pregação do Reino, o momento em que isso tudo é minimizado torna-se ininteligível, sem mencionar o fato que neste caso que nada pode ser feito da afirmação acerca da imediata vinda do Filho do Homem em Mt 10.23. Como se ele sentisse o olhar inflexível do velho Reimarus sobre si, Bousset apressa-se em uma nota de rodapé a lançar fora o relatório completo da missão dos doze como uma "obscura e ininteligível tradição". Não satisfeito com isto, ele acrescenta: "Talvez a narrativa toda seja meramente expansão de alguma direção missionária dada por Jesus aos discípulos em vista dos últimos tempos." Antes era somente o discurso que era não-histórico, agora é o relato todo da missão — ao menos se pudermos admitir isto aqui, como é o comum com os teólogos de todos os tempos, a opinião real deste autor está expressa no rodapé, e sua mais nutrida opinião de todo introduzida com um

"talvez". Mas quanto material histórico permanecerá aos teólogos modernos nos Evangelhos, se eles são forçados a abandoná-lo indiscriminadamente por causa da sua objeção à pura escatologia? Se todos os pronunciamentos desse tipo aos quais os representantes da hipótese de Marcos têm se submetido fossem elencados juntos, eles formariam um livro que poderia ser certamente muito mais prejudicial do que o livro de Wrede que jogou uma bomba no meio deles.

Um terceiro problema é oferecido pela afirmação em Mt 11.12 sobre a "violência" que, desde o tempo de João o Batista, "toma o Reino de Deus pela força", que levantou recentemente dificuldades para a arte exegética. É verdade que se a arte foi suficiente, nós não deveríamos ter muito tempo para esperar pela solução neste caso. Deveríamos ter perguntado pela orientação, para satisfazer a nós mesmos, de uma ou outra das soluções artificiais com as quais os exegetas têm acostumado desde antigamente como um modo de descobrir e contornar esta dificuldade. Geralmente esta afirmação é reivindicada como sustentando a "presença" do Reino. Esta é a linha tomada por Wendt, Wernle e Arnold Meyer.[176] De acordo com o último mencionado isto quer dizer: "Desde os dias de João o Batista, tornou-se possível ganhar a possessão do Reino de Deus; sim o justo está cada dia ganhando o Reino de Deus por si mesmo." Mas nenhuma explicação tem até agora sido bem sucedida em transformar isto em qualquer grau inteligível quanto ao porque de Jesus poder ter datado a presença do Reino desde o Batista, a quem, ao mesmo tempo, Ele colocou fora do Reino, ou porque, a fim de expressar uma simples idéia, Ele usa tal expressões inteiramente não naturais e inapropriadas tais como "rapto" e "arrebatamento."

As plenas dificuldades da passagem são primeiro exibidas por Johannes Weiss.[177] Ele restaura-a a seu sentido natural, de acordo com o qual ela significa que, desde aquele tempo, o Reino sofre, ou é subjugado por, violência, e afim de ser capaz de entendê-la literariamente ele tem que tomá-la num sentido condenatório. Seguindo Alexander

[176] Arnold Meyer, *Jesu Muttersprache*, 1896. P. W. Schmidt, também, em seu *Geschichte Jesu* (Freiburg, 1899), defende a mesma interpretação, e busca explicar esta afirmação obscura pela outra sobre a "porta estreita".

[177] *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2ª ed., 1900, p. 192ss.

Schweizer[178], ele acrescenta sua interpretação na seguinte sentença: Jesus descreve, e na forma de descrição mostra sua condenação a um violento movimento messiânico dos Zelotes que evoluiu desde os dias do Batista.[179] Mas esta explicação novamente faz Jesus expressar um significado muito simples numa muito obscura frase. E que indicação há de que o sentido é condenatório? Onde ouvimos algo mais sobre um movimento Messiânico dos zelotes, de que o Batista formou o ponto de partida? Sua pregação certamente não ofereceu incentivo a tal movimento, e a atitude de Jesus para com o Batista é, em qualquer outra parte, até em Jerusalém, inteiramente de aprovação. Além do mais, uma afirmação condenatória deste tipo não teria sido resumida com a fórmula distinta: "Quem tem ouvidos para ouvir, ouça" (Mt 11.15.), que em outra parte, cf. Mc 4.9, indica um mistério.

Precisamos, portanto, aceitar a conclusão de que realmente não entendemos esta afirmação, que "não temos ouvidos para ouvi-lo", que não conhecemos suficientemente bem o caráter essencial do Reino de Deus, para entender que Jesus descreve a vinda do Reino como um fazendo-lhe-violência, o qual tem estado em progresso desde os dias do Batista, especialmente porque os ouvintes não parecem ter cuidado, ou sido capazes, de compreender qual era a conexão entre vinda do Reino com a violência; nem nós sabemos porque Ele espera que eles entendam como o Batista é identificado com Elias.

Mas o problema que tornou-se o mais proeminente de todos os novos problemas levantados pela escatologia foi a questão concernente ao Filho do Homem. Tornou-se um dogma da teologia que Jesus usou este termo Filho do Homem para ocultar sua Messianidade; isto é, todos os teólogos encontraram neste termo todo o significado que este vinculou à Messianidade de Jesus: o humano, humilde, ético, não-político, não-apocalíptico, ou qualquer outro caráter que foi apropriado pela ortodoxa Messianidade "transformada". O Filho do Homem em Daniel entrou na concepção somente na medida em que ele podia

---

178 Stud. Krit., 1836, pp. 90-122

179 Ver também *Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern.* (As Concepções do Messias e o Reino de Deus nos Evangelhos Sinóticos.) por Ludwig Paul. Bonn, 1895. 130 pp. Este estudo compreensível discute todos os problemas que são referidos abaixo. Mt. 11.12-14 é discutido sob o tópico "Os Obstáculos do Reino de Deus."

fazer tanto sem por em perigo as outras características. Confrontado com as semelhanças de Enoque, os teólogos sentiram-se retornar à necessidade de declará-los espúrios, ou pelo menos trabalharam sobre estas passagens no sentido cristão do Filho do Homem, justamente como a mais velha história do dogma tirada das cartas de Inácio, das quais nada foi feito por negar sua genuinidade. Mas uma vez, a escatologia judaica, sendo seriamente aplicada à explicação da concepção do Filho do Homem, tudo mudou. Um novo dilema apresentou-se; ou Jesus usou esta expressão, e usou-a num sentido puramente apocalíptico judaico, ou Ele não a usou de modo algum.

Embora Baldensperger não afirme este dilema em seu completo rigor, Hilgenfeld cogita a necessidade de defender Jesus contra a suspeita de ter adotado Seu sistema de pensamento e Sua alto-designação do Apocalipse Judaico.[180] Orello Cone, também, não admitirá que a expressão Filho do Homem tenha somente sugestões apocalípticas na boca de Jesus, mas terá isso interpretado de acordo com Mc 2.10 e 28, onde a idéia enfatizada é sua pura humanidade.[181] Oort espera, mais logicamente, que Jesus não tenha feito uso disto, mas que os discípulos tenham tomado a expressão do "Evangelho" e colocado na boca de Jesus.[182]

Johannes Weisse formulou o problema claramente, e propôs que, com a exceção de duas passagens onde Filho do Homem significa homem em geral, apenas aquelas deveriam ser reconhecidas significando uma relação com o termo em Daniel e o Apocalipse é exigido pelo contexto. Portanto, ele está fanzendo uma teologia cujo problema se calcula que o manterá ocupado por muitos anos. Não muitos realmente de início reconheceram este problema. Charles, no entanto, num corajoso estilo, propõe considerar o Filho do Homem, no uso de Jesus deste título, como uma concepção na qual o Messias do livro de Enoque e o servo do senhor em Isaias são unidos em um só.[183] Muitos escritores, porém, não se libertam destas inconsistências. Eles querem em harmo-

---

[180] A. Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol.,1888, pp. 488-498; 1892, pp. 445-464.

[181] Orello Cone, "Jesus' Autodesignação nos Evangelhos Sinóticos," O Novo Mundo, 1893, pp. 492-518.

[182] H. L. Oort, *Die uitdrukking* ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *in het Nieuwe Testament,* (A Expressão Filho do Homem no Novo Testamento.) Leyden, 1893.

[183] R. H. Charles, "O Filho do Homem," Expos. Times, 1893.

nia e ao mesmo tempo tornar o elemento apocalíptico dominante nesta expressão, e sustentam que Jesus não pode ter tomado esta concepção ao pé da letra, mas deve tê-la transformado de alguma forma. Estas inconsistências necessariamente resultam da suposição dos oponentes de Weiss que dizem que Jesus intencionou designar-se como Messias no presente. Visto que a expressão Filho do Homem tem em si mesma somente um sentido apocalíptico referente ao futuro, eles tiveram que inventar outro sentido aplicável ao presente, no qual Jesus poderia ter se inserido nele. Em todas estas sábias discussões acerca acerca do título Filho do Homem, esta operação é admitida por ter sido considerada como realizável.

De acordo com Bousset Jesus criou, e incorporou neste termo, uma nova forma do ideal messiânico que uniu o supra-terreno com o humano e humilde. Neste caso, ele pensa, o termo tem um significado aplicável no mundo presente. Jesus usa-o imediatamente para ocultar e sugerir Sua dignidade messiânica. Quão cônscio Bousset, entretanto, está da dificuldade é evidente pelo fato de que em discutindo o significado deste título ele observa que o significado messiânico precisa ter sido de importância secundária na estimativa de Jesus, e não pode ter formado a base de suas ações, de outro modo, Ele acentuaria mais pressão sobre ele em Sua pregação. Como se o termo Filho do Homem não tivesse significado para seus contemporâneos tudo ele precisava dizer!

O ensaio de Bousset sobre a apocalíptica judaica[184], publicado em 1903, busca a solução antes em uma direção diferente, pelo adiamento, isto é, pelo último possível momento da adoção desta auto-designação. "Em todas as probabilidades, Jesus, em umas poucas e isoladas afirmações concentra sua vida oculta sobre este título Filho do Homem como

---

[184] *Die jüdische Apokalyptik in ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft und ihrer Bedeutung für das Neue Testatment.* (Apocalíptico Judaico em Sua Origem Histórico-Religiosa e em Seu Significado para o Novo Testamento.) 1903.
Sobre a escatologia de Jesus ver também *Schwartzkoppf, Die Weissagungen Jesu Christi von seinen Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung.* (As Predições de Jesus Cristo Concernente a Sua Morte, Sua Ressurreição, e Segunda Vinda, e o Cumprimento Delas.) 1895.
P. Wernle, *Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesu.* (A Esperança do Reino de Deus nos Mais Antigos Documentos Cristãos e como Sustentado por Jesus.)

um significado de expressão, em face da idéia de defesa e morte, que forçou-se sobre Ele, sua confidência na durável vitória de Sua Pessoa e Sua causa". Se isto é assim, a ênfase precisa se dar principalmente sobre o triunfante aspecto apocalíptico deste título.

Mesmo esta atrasada adoção do título Filho do Homem é mais do que Brandt está querendo admitir, e ele sustenta ser improvável que Jesus tenha usado esta expressão absolutamente. Deveria ser mais natural, ele acha, supor que o evangelista Marcos introduziu esta auto-designação, como ele introduziu tudo o mais, no Evangelho sob o discurso figurativo apocalíptico no mesmo.

Somente quando a engenhosidade pareceu ter se exaurido em tentativas de resolver o mais difícil dos problemas levantados pela escola escatológica, a discussão histórica repentinamente pareceu ter *se rendido sem objeção. A Filologia introduziu uma advertência.* Em 1896 apareceu o ensaio de Lietzmann sobre "o Filho do Homem", o qual consistiu de uma investigação das bases lingüísticas desta enigmática auto-designação.

QUESTÕES REFERENTES À LÍNGUA ARAMAICA, PARALELOS RABÍNICOS E INFLUÊNCIA BUDISTA

Arnold Meyer. Jesu Muttersprache (A Língua Materna de Jesus), Leipzig, 1896, pp. 166.
Hans Lietzmann. Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie (O Filho do Homem. Uma Contribuição à Teologia do Novo Testamento), Freiburg, 1896. pp. 95.
J. Wellhausen. Israelitische und jüdische Geschichte (História de Isrtael e dos Judeus), 3ª ed., 1897; 4ª ed., 1901. pp. 394.
Gustaf Dalman. Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch (Gramática do Aramaico Judeu-Palestinense), Leipzig, 1894. Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache (Os Ditos de Jesus Considerados em Conexão com os Escritos Judaicos Pós-Canônicos e a Língua Aramaica). I. Introdução e algumas concepções principais: com um apêndice sobre textos messiânicos. Leipzig, 1898. pp. 309.
A. Wünsche. Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (Novas Contribuições para a Explicação dos Evangelhos a Partir do Talmude e Midrasch), Göttingen, 1878. pp. 566.
Ferdinand Weber. System der altsynagogalen palästinensischen Theologie (Sistema de Teologia da Antiga Sinagoga Palestinense), Lepzig, 1880. pp. 399. 2ª ed., 1897.
Rudolf Seydel. Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre (O Evangelho de Jesus em Suas Relações com a Lenda de Buda e o Ensino de Buda), Leipzig, 1882. pp. 337. Die Buddha-Legend und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses (A Lenda de Buda e a Vida de Jesus nos Evangelhos. Uma Nova Pesquisa Sobre Suas Relações Mútuas) 2ª ed., 1897. pp.129.

Somente após o aparecimento da *Gramática do Aramaico Judeu-Palestinense* de Dalman, em 1894, nós realmente soubemos em qual dialeto as beatitudes do Sermão do Monte foram faladas. Esta obra encerra uma discussão que tinha continuado por séculos sobre uma linha paralela àquela da própria teologia, e que, de acordo com a clara descrição de Arnold Meyer, seguiu seu curso mais ou menos como segue.[185]

[185] Arnold Meyer, agora Professor de Novo Testamento e Teologia Pastoral em Zurique, e anteriormente em Bonn, nasceu em Weseu em 1861.

A questão referente à língua falada por Jesus tinha sido vigorosamente discutida no século dezesseis. Até aquele tempo ninguém sabia o que fazer da tradição registrada por Eusébiude que a língua dos apóstolos tinha sido "Sírio", já que a distinção entre Sírio, Hebraico e "Caldaico" não era compreendida e todas as três designações eram usadas indiscriminadamente. Uma luz foi primeiro lançada sobre esta questão por Joseph Justus Scaliger († 1609). No ano de 1555, Joh. Alb. Widmanstadt, Chanceler de Fernando I., tinha publicado a tradução Siríaca da Bíblia em cumprimento aos desejos de um velho erudito de Bolonha, Theseus Ambrosius, que tinha deixado para ele o manuscrito como um legado sagrado. Ele mesmo e seus contemporâneos acreditavam que neste eles tinham o Evangelho na língua-mãe de Jesus, até Scaliger, em uma de suas cartas, dando um claro esboço do dialeto Siríaco, distinguiu Síriaco de Caldaico, e mais além criou uma distinção entre o Caldaico Babilônio e o Caldaico Judaico do Targum, e na língua do Targum propriamente dito distinguiu um mais antigo de um mais recente estrato. Os apóstolos falavam, de acordo com Scaliger, um dialeto Galileano do Caldaico, ou de acordo com a mais correta nomenclatura introduzida posteriormente, seguindo uma sugestão de Scaliger, um dialeto de Aramaico, e, em acréscimo a este, o Siríaco de Antioquia. A seguir, Hugo Grotius propos um forte argumento quanto à distinção entre Judaico e Siríaco Antioquiano. Na confusão causada naquele tempo pelo uso do termo "Hebraico" alguma determinação foi introduzida pelo *Leyden Calvinistic* professor Claude Salmaise, que, escrevendo em Francês, enfatizou o ponto que o Novo Testamento, e os Primeiros Pais quando falam de Hebraico significa Siríaco, visto que o Hebraico tinha se tornado complemente desconhecido para os judeus daquele período. Brian Walton, o editor do London polyglot, que foi terminado em 1657, supôs que o dialeto de Onkelos e Jonathan era a língua de Jesus, deixando por baixo a impressão de que ambos estes do Targum foram escritos no tempo de Jesus.

O crescente conhecimento da distinção entre Hebraico e Aramaico não evitou o Vienna Jesuit Inchofer († 1648) de sustentar que Jesus falou em Latim! O senhor não pode ter usado qualquer outra língua sobre a terra, já que esta é a língua dos santos no céu. Do lado protestante, Vossius, opondo-se a Richard Simon, empenhou-se em estabelecer a tese de que o Grego era a língua de Jesus, sendo parcialmente inspirado pelo propósito apologético de evitar que a autentici-

dade dos discursos e afirmações de Jesus fosse diminuída pela suposição de terem sido traduzidos do Aramaico para o Grego, mas também corretamente reconhecendo a importância que a língua Grega deve ter assumido naquele tempo na Palestina do Norte, através da qual passavam tão importantes rotas comerciais.

Esta opinião foi trazida novamente por um reconhecido sábio Napolitano, Dominicus Diodati, em seu livro *De Christo Graece Loquente,* 1767, que acrescentou algum material interessante a respeito da importância da língua Grega no período e na região nativa de Jesus. Mas cinco anos mais tarde, em 1772, esta opinião foi completamente refutada por Giambernardo de Rossi[186], que alegou convincentemente que entre um povo tão separado e tão conservador, como os judeus, a língua nativa não podia possivelmente ter sido inteiramente retirada. Os apóstolos escreveram em Grego por causa dos leitores estrangeiros. No ano de 1792, Johann Adrian Bolten, "primeiro pastor colegiado na Igreja principal em Altona" († 1807), empreendeu a primeira tentativa de retraduzir as afirmações de Jesus para a língua original.[187]

Certamente o grego original das Epístolas e a literatura Joanina foi um forte argumento contra a tentativa de não se reconhecer nenhuma outra língua axecto a Aramaica como a que era conhecida por Jesus e seus discípulos. Paulus, o racionalista, por isso, procurou um meio termo, e explicou que enquanto o dialeto Aramaico foi realmente a língua nativa de Jesus, o grego tinha se tornado tão geralmente comum entre a população da Galiléia, e ainda mais entre a de Jerusalém, que os fundadores do Cristianismo podiam usar esta língua quando eles achavam necessário fazer isto. O católico seu contemporâneo, Hug, chegou a uma conclusão similar.

No decorrer do século dezenove o Aramaico — conhecido até o tempo de Michaelis como "Caldaico"[188] — foi mais complemente estu-

---

186 Giambern. de Rossi, *Dissertazione della lingua propria di Christo e degli Ebrei nazionali della Palestina da' Tempi de' Massabei in disamina del sentimento di un recente scrittore Italiano.* Parma, 1772.

187 *Der Bericht des Matthäus von Jesu dem Messias.* (Relatos de Jesus o Messias de Mateus.) Altona, 1792. De acordo com Meyer, p. 105 ff., esta foi uma extraordinária proeza.

188 O nome Caldaico foi devido à crença errônea de que a língua em que partes de Daniel e Esdras foram escritos era realmente o vernáculo da Babilônia. Aquele vernáculo, agora conhecido por nós das tabuinhas e inscrissões cuneiformes, é uma língua Semítica, mas realmente diferente do Aramaico. - F. C. B.

dado. As várias ramificações desta língua e a história de seu progresso tornou-se mais ou menos claramente reconhecível. A gramática de Kautzsch do Aramaico Bíblico[189] (1884) e a obra de Dalman[190] personificam o resultado destes estudos. "A língua Aramaica", explica Meyer, "é uma ramificação do Norte Semítico", o sortimento lingüístico a que também pertence a língua Assírio - Babilônia no leste e as línguas Cananitas, incluindo o Hebraico, no Oeste, enquanto as línguas Semíticas do Sul, o Árabe e o Etíope, formam um grupo por si mesmos. Os usuários destas línguas, os Arameus, foram situados em tempos históricos entre os Babilônios e Cananitas, com a área de sua distribuição estendendo-se do pé do Líbano e Hermom, em uma direção norte ou nordeste, até a Mesopotâmia, onde "Arão dos dois rios" forma sua província mais oriental. As imigrações para estas regiões formam a terceira época das migrações Semíticas, que provavelmente estenderam-se de 1600 a. C. até 600.

O estado Aramaico não tinha grande estabilidade. O mais importante deles foi o Reino de Damasco, que num certo período foi um inimigo tão perigoso para o Israel setentrional. No fim, entretanto, as dinastias Aramaicas foram esmagadas, como os dois Reinos Israelitas, entre as pedras superiores e inferiores de Babilônia. No tempo dos sucessores de Alexandre, levantou-se nestas regiões o Reino Sírio; o qual, por sua vez, deu lugar ao poder Romano.

Mas lingüisticamente os Aramaicos conquistaram toda a Ásia Ocidental. No decorrer do primeiro milênio a.C. o Aramaico tornou-se a língua de comércio e diplomacia, como o Babilônio tinha sido durante o segundo. Foi somente o surgimento do Grego como uma língua universal que colocou um termo a estas conquistas do Aramaico.

No ano 701 a.C. o Aramaico não tinha ainda penetrado na Judéia. Quando o *rabshakeh* (oficial) enviado por Senaqueribe discursou as mensagens para Ezequias em Hebraico, eles rogaram-lhe para que falasse em

---

[189] Emil Friedrich Kautzsch nasceu em 1841 em Plauen na Saxonia, e estudou em Leipzig, onde se tornou Privat-Docent em 1869. Em 1872 ele foi chamado como Professor para Basiléia, em 1880 para Tübingen, em 1888 para Halle.

[190] Gustaf Dalman, Professor em Leipzig, nasceu em 1865 em Niesky. Em acréscimo às obras nomeadas acima, ver também *Der leidende und der sterbende Messias* (O Messias Sofredor e Agonizante), 1888; e *Was sagt der Talmud über Jesum?* (O que o Talmude Diz Sobre Jesus?), 1891.

Aramaico a fim de que os homens sobre o muro não pudessem entender.[191] Para o período pós-exílico, os editos Aramaicos no livro de Esdras e inscrições sobre moedas Persas mostram que por toda parte das grandes regiões do novo império o Aramaico tinha tornado boa sua posição como a língua de intercurso comum. Seu domínio estendeu-se do Euxino para o sul até o Egito, e mesmo no Egito. Samaria e Hauran adotaram-no. Somente as cidades Gregas da Fenícia resistiram.

A influência do Aramaico sobre a literatura judaica começou a ser observável aproximadamente no ano 600. Jeremias e Ezequiel, escrevendo em uma terra estrangeira e num meio Aramaico, são as primeiras testemunhas de sua supremacia. Na parte norte do país, devido a imigração de colonos estrangeiros após a destruição do Reino do Norte, ele tinha já tinha estabelecido uma influência sobre o povo comum. No livro de Daniel, escrito no ano 167 a.C., as línguas Hebraica e Aramaica estão alternadas. Talvez, realmente, nós devamos assumir um documento-base Aramaico como a base deste trabalho.

Em que tempo o Aramaico tornou-se a fala popular comum na comunidade pós-exílica nós podemos descobrir de maneira exata. Sob Neemias o "Judaico", isto é, Hebraico, era ainda falado em Jerusalém; no tempo dos Macabeus o Aramaico parecia ter impulsionado complemente a antiga língua nacional. A evidência para isto pode ser encontrada na ocorrência das passagens Aramaicas no Talmude, das quais fica evidente que os Rabis usaram esta língua nas instruções religiosas do povo. A condição de que o texto, após ter sido lido em Hebraico, dever ser interpretado ao povo pode bem ter se estendido aos tempos de Jesus. A primeira evidência quanto a esta prática está no Mishná, cerca de A.D. 150.

No tempo de Jesus três línguas encontrava-se na Galiléia — o Hebraico, o Aramaico e o Grego. Que relação elas mantinham uma para com a outra nós não sabemos, visto que Josefus, o único escritor que podia ter nos dito, falhou-nos neste ponto, como ele tão freqüentemente fez em outras partes. Ele nos informa que quando atuando como um enviado de Titus ele falou ao povo de Jerusalém na linguagem ancestral, e a palavra que ele usa é ἑβραΐ ζων. Mas a verdadeira coisa que nós gostaríamos de saber — se, isto é, esta língua era Aramai-

[191] II Reis 18. 26ss.

ca ou Hebraica, ele não nos diz. Somos deixados na mesma incerteza pela passagem em Atos (22.2) que diz que Paulo falou ao povo Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, portanto, ganhando sua atenção, mas não há indicação se a língua era Aramaico ou Hebraico. Para os escritores daquele período "Hebraico" significa simplesmente Judaico.

Nós não podemos, portanto, estar certos em que relação a sagrada língua Hebraica antiga e a Aramaica de intercurso comum toleram uma a outra quanto a escritos e instruções religiosas. O homem comum simplesmente aprendia de cor uns poucos versos, orações e Salmos? Ou era o Hebraico, como a língua dos cultos, também normal nos círculos mais variados?

Dalman dá um número de exemplos de obras escritas em Hebraico no século que testemunhou o nascimento de Cristo: "Um Hebraico Original", ele diz, "deve ser admitido, no caso da principal parte do livro Etiópico de Enoque, a assunção de Moisés, o Apocalipse de Baruc, Quarto Esdras, o Livro dos Jubileus e para o documento-base Judaico do Testamento dos doze Patriarcas, do qual M. Gaster descobriu um manuscrito Hebraico." O primeiro Livro de Macabeus, também, parece-lhe remontar a um Hebraico original. Entretanto, ele sustenta ser impossível que os discursos planejados da sinagoga possam ter sido pronunciados em Hebraico, ou que Jesus tenha ensinado de outro modo do que em Aramaico.

A opinião de Franz Delitzsch, por outro lado, é que Jesus e os discípulos ensinaram em Hebraico; e esta é a opinião de Resch também. Adolf Neubauer[192], Leitor de Hebraico Rabínico em Oxford, tentou um acordo. Era certamente o caso, ele pensou, de que, no tempo de Jesus, era falado Aramaico por toda Palestina; mas ao passo que na Galiléia esta língua tinha um domínio exclusivo, e o conhecimento do Hebraico estava confinado a textos aprendidos de cor, em Jerusalém o Hebraico tinha se renovado pela adoção de elementos Aramai-

[192] Franz Delitzsch, *Die Bücher des Neuen Testaments aus dem Griechischen ins Hebräische übersetzt.* 1877. (Os Livros do Novo Testamento Traduzidos do Grego em Hebraico.) Esta obra circulou por milhares entre os Judeus em todo o mundo.

Delitzsch nasceu em 1813 em Leipzig e tornou-se Privat-Docent lá em 1842, foi para Rostock como Professor em 1846, para Erlangen em 1850, e retornou em 1867 para Leipzig. Por convicção ele era um Luterano rigoroso em teologia. Ele foi um dos guias especialistas em Hebraico-tardio e Literatura Talmúdica. Morreu em 1890.

cos, e um tipo de língua Neo-Hebraica tinha surgido. Esta solução ao menos testifica a dificuldade da questão. O fato é que da língua do Novo Testamento é muitas vezes difícil de compreender quanto a se as palavras básicas são Hebraicas ou Aramaicas. Assim, por exemplo, Dalman observa — com referência à questão de se a afirmação de Papias refere-se a um "Mateus primitivo" Hebraico ou um Aramaico — que é difícil "produzir a prova de um Aramaico como distinto de uma fonte Hebraica, e ainda mais muitas vezes no idioma do Mishná, onde as mesmas expressões e formas de frase são possíveis também em Aramaico. A "retradução" de Delitzsch[193] do Novo Testamento em Hebraico é portanto historicamente justificada.

Mas a questão sobre a língua de Jesus não deve ser confundida com o problema da língua original da forma primitiva do Evangelho de Mateus. Em uma informação mais recente, Dalman acha que a tradição da Igreja Primitiva, com respeito a uma forma Aramaica primitiva do Evangelho, precisa ser considerada como necessária de confirmação. "'É apenas no caso de Jesus'" cujas palavras em uma forma Aramaica original é incontestável, e é apenas por estas que a tradição da Igreja Primitiva afirmou a existência de uma fonte documentária Semítica. É, portanto, o direito e dever da erudição Bíblica investigar a forma que as afirmações de Jesus devem ter tomado no original e o sentido que nesta forma elas devem ter transmitido aos ouvintes Judeus."

Que Jesus falou Aramaico, Meyer tem de mostrado reunindo todas as expressões Aramaicas que ocorrem em sua pregação.[194] Ele considera o "Abba" em Getsêmane decisivo, pois isto significa que Jesus orou em Aramaico em sua hora de mais dolorosa necessidade. Além disso o grito da cruz foi, de acordo com Mc 15.34, também em Aramaico: Ἐλωΐ, ἐλωΐ, λαμὰ σαβαχθανεί . O Velho Testamento era portanto mais familiar para ele na tradução Aramaica, de outro modo esta forma da passagem do Salmo não poderia ter vindo a seus lábios no momento da morte.

É realmente uma questão em aberto se Jesus podia falar, ou ao menos entender, Grego. De acordo com Josefus o conhecimento de Grego na Palestina daquele tempo, mesmo entre Judeus instruídos,

---

[193] *Studia Biblica* I. *Ensaios em Arqueologia Bíblica e Criticismo e afins expostos por membros da Universidade de Oxford.* Clarendon Press, 1885, pp. 39-74. Ver Meyer, p. 29ss.

[194] Ver Meyer, p. 47ss.

pode apenas ter sido de um caráter realmente elementar. Ele mesmo teve que aprender isto laboriosamente a fim de ser capaz de escrever nele. Sua "guerra Judaica" foi primeiro escrita em Aramaico para seus camaradas compatriotas; A edição Grega foi, por sua própria confissão, não projetada para eles. Em outra passagem, é verdade, ele parece implicar um conhecimento de, e influenciar em, línguas estrangeiras mesmo entre pessoas de vida humilde.[195]

Uma analogia que está, em muitos aspectos, muito de acordo com as condições lingüísticas da Palestina de antes foi oferecida por Alsace sob a liderança francesa nos anos sessenta do século dezenove. Ali, também, três línguas encontram-se na mesma região. O Alemão culto da tradução de Lutero da Bíblia foi a língua da Igreja, o dialeto Alemânico era a língua usual do povo; enquanto o Francês era a língua de cultura e de administração de governo. Esta notável analogia seria antes em favor — se uma analogia pode ser admitida como tendo qualquer peso na questão — de Delitzsch e Resch, já que o Alemão culto Bíblico, ainda que nunca falado no relacionamento social, fortemente influenciou o dialeto Alemânico — ainda assim este era, por outro lado, inteiramente não-influenciado pelo moderno Alemão culto — mas não o deixou penetrar na Igreja ou na escola, onde manteve por si uma influência completa. O francês fez algum progresso, mas somente em certos círculos, e permaneceu inteiramente excluído da esfera religiosa. Os Alsacianos das classes pobres que poderiam naquele tempo ter repetido a Oração do Senhor ou as Beatitudes em francês não teriam tido dificuldade em relata-las. A tradução Luterana ainda mantém, para alguns, sua própria proporção contra a tradução Francesa da velha geração da comunidade Alsaciana em Paris, que tinha em outros aspectos se tornado complemente francesa — isso porque é muito forte a influência de uma antiga língua eclesiástica mesmo entre aqueles que têm deixado sua terra natal. Há um fator, entretanto, que não é representado nesta analogia: a influência dos Judeus da Diáspora que falavam o grego, que congregou as festas em Jerusalém, sobre a extensão da língua grega na pátria mãe.

Jesus, então, falou Aramaico Galileano, que é conhecido por nós como um dialeto separado dos escritos do quarto ao sétimo século. Para

[195] Ver Meyer, p. 61ss.

o dialeto Judaico nós temos mais e recentes evidências. Temos monumentos literários desde o primeiro até o terceiro século. "É verdadeiramente provável", Dalman acha, "que o dialeto popular da Palestina Setentrional, após a queda final do centro Judeu de cultura Aramaico-Judaica, acompanhado do nascente Bar-Cochba, espalhou-se sobre quase toda a Palestina."

As retraduções em Aramaico são portanto justificadas. Após a tentativa de J. A. Bolten ter permanecido por aproximadamente uns cem anos como a única deste tipo, a experiência foi renovada em nosso próprio tempo por J. T. Marshall, E. Nestle, J. Wellhausen, Arnold Meyer e Gustaf Dalman; no caso de Marschall e Nestle com o propósito subsidiário de empenhar-se para provar a existência de uma fonte documentária Aramaica. Estas retraduções primeiro conquistaram sua devida recompensa com a atenção que lhes foi dada por teólogos que lhes foi dada por à questão Filho-do-Homem. Raramente, talvez jamais, estes teólogos experimentaram uma tal surpresa como a que saltou sobre eles pelo ensaio de Hans Lietzmann em 1896.[196] Jesus nunca tinha, desta maneira descorria a tese do candidato Bonn em teologia, aplicado a si mesmo o título Filho do Homem, pois no Aramaico este título não existe, e sobre bases lingüísticas não poderia ter existido. Na língua que ele usou, בר אנש era meramente uma perifrase a "um homem". Que Jesus indicou a si mesmo quando falou do Filho do Homem, nenhum de seus ouvintes poderia ter suspeitado.

Lietzmann não ficou sem predecessores.[197] Gilbert Génébrard, que morreu Arcebispo de Aix há muito tempo, em 1597, tinha enfatizado o ponto que o termo Filho do Homem não deveria ser interpretado com referência somente a Cristo, mas à raça humana. Hugo Grotius manteve a mesma posição ainda mais enfaticamente. Com uma completa moderna unilateralidade, Paulus, o racionalista, manteve em seus comentários e em sua Vida de Jesus, de acordo com Ez 2.1, "Barnash" significando homem em geral. Jesus, ele achou, quando usou a expressão o Filho do Homem, apontou para si mesmo e assim deu o

---

[196] Hans Lietzmann, agora Professor em Jena, nasceu em 1875 em Düsseldorf. Até sua chamada para Jena ele trabalhou como um Privat-Docent em Bonn. Ele tem produzido uma obra muito meritória na publicação dos Primitivos Escritos Cristãos.

[197] Ver Meyer, p. 141 ss.

sentido de "este homem". Tomando esta linha ele faz referência à humanidade como um todo para a qual Mc 2.28 é geralmente citada como a passagem clássica. A sugestão de que o título Filho do Homem, em sua significação apocalíptica, foi primeiro atribuído a Jesus em tempos posteriores e que as passagens onde ele ocorre neste sentido são portanto suspeitas, foi primeiro desenvolvida por Fr. Aug. Fritzsche. Ele esperou desta forma livrar-se de Mt 10.23. De Lagarde, como Paulus, enfaticamente afirmou que Filho do Homem somente significava homem. Mas, ao invés da desajeitada explicação do racionalista, ele deu outra e mais agradável, isto é, que Jesus, escolhendo este título, planejou enobrecer a humanidade. Wellhausen, em sua "História de Israel e dos Judeus" (1894), comentou isto como estranho, pois Jesus deveria ter chamado a si mesmo "o homem". B. D. Eerdmans, tomando o significado apocalíptico do termo como seu ponto de partida, tentou completar consistentemente a teoria da posterior interpolação deste título nas afirmações de Jesus.[198]

Deste modo, Lietzmann teve predecessores, mas estes não o foram assim em todos os sentidos. Pois eles não tinham começado a partir da passagem Marcana onde o Filho do Homem é descrito como o Senhor do Sábado e se empenhado arbitrariamente em interpretar todas as passagens em que Filho-do-Homem aparece no mesmo sentido; ou assumiram, sem bases suficientes, que o título Filho do Homem foi uma interpolação posterior. A nova idéia consistiu em combinar estas duas tentativas declarando as passagens sobre o Filho do Homem como lingüistica e historicamente impossíveis, visto que, sobre bases lingüísticas, "Filho do Homem" significa "homem".

Arnold Meyer e Wellhausen expressaram-se no mesmo sentido de Lietzmann. As passagens onde Jesus usa a expressão em um inconfundível sentido Messiânico devem ser, de acordo com eles, colocadas na conta da teologia Cristã Primitiva. As únicas passagens que, em sua opinião são historicamente sustentáveis, são as duas ou três em que a expressão denota homem em geral, ou é equivalente ao simples "Eu". Aquelas posteriores foram sentidas como sendo uma

---

[198] *"De Oorsprong van de uitdruffing 'Zoon des Menschen' als evangelische Messiastitel"*, Theol. Tijdschr., 1894. (A Origem da Expressão "Filho do Homem" como um Título do Messias nos Evangelhos.)

dificuldade para a Igreja quando ela começou a pensar em Grego, visto que esta forma de falar de si mesmo era estranha para eles; conseqüentemente a expressão pareceu a eles deliberadamente enigmática e apenas possível de ser interpretada no sentido que ela mantém em Daniel. A concepção Filho-do-Homem, argumentou Lietzmann, quando ele novamente abordou este assunto dois anos mais tarde, surgiu em um ambiente Helenístico[199], sobre as bases de Dn 7.13; N. Schmidt[200], também, viu Bar-Nasha nas passagens apocalípticas, que seguem a revelação da Messianidade em Cesaréia de Filipos, uma interpolação da teologia apocalíptica posterior. Por outro lado, P. Schmiedel ainda desejou transformar este título em uma designação Messiânica, e o toma como sendo histórico neste sentido mesmo em passagens em que o termo homem lhe "deu um possível sentido".[201] H. Gunkel acha que foi possível traduzir Bar-Nasha simplesmente por "homem" e, apesar disso, manter a historicidade da expressão como uma auto-designação de Jesus. Jesus, ele sugere, tinha emprestado este termo enigmático, que remonta a Daniel 7.13, da literatura apocalíptica mística, significando, portanto, indicar que ele era o homem de Deus em contraste ao Homem do Pecado.[202]

Holtzmann sentiu um tipo de alívio em entregar aos filólogos este problema obstinado que desde os tempos de Baldensperger e Weiss tinham causado tantos problemas para os teólogos, e decidiu adiar a discussão histórica até o especialista em Aramaico ter determinado a questão lingüística. Isto aconteceu mais cedo do que era esperado. Em 1898 Dalman declarou em sua obra memoravel (Die Worte Jesu) que ele não poderia admitir as objeções lingüísticas quanto ao uso da expressão Filho do Homem por Jesus. "O Aramaico Bíblico", diz ele, "não difere neste aspecto do Hebraico. O simples אנש e nao בר אנש é o termo para homem"... Foi somente mais tarde que o dialeto Judaico Galileano, como

---

[199] H. Lietzmann, *"Zur Menschensohnfrage"* (O Problema Filho-do-Homem), Theol. Arb. Des Rhein. wissenschaftl. Predigervereins, 1898.

[200] N. Schmidt, "Era ὁ ὑὸς τοῦ ἀνθρώπου um título Messianico?" *Jornal da Sociedade para Literatura Bíblica*, 15., 1896.

[201] P. Schmiedel, *"Der Name Menschensohn und das Messiasbewusstsein Jesu* (A Designação Filho do Homem e a Consciência Messianica de Jesus), 1898, Prot. Monatsh. 2, pp. 252-267.

[202] H. Gunkel, *Z. w. Th.*, 1899, 42, pp. 581-611.

o dialeto Cristão Palestiniano, usou בר אנש para homem, embora em ambos os idiomas a simples אנש ocorre no sentido de "alguém". "Em vista de todos os fatos deste caso", ele continua, "o que deve ser dito é que o Aramaico Judaico Palestiniano do primeiro período usou אנש para 'homem', e ocasionalmente para designar uma pluralidade de homens fez uso da expressao בני אנשא. O singular בר אנש nao era comum, e era somente usado em imitacao do texto Hebraico da Biblia, onde בן אדם pertencia à dicção poética, e é, além do mais, de não muito freqüente ocorrência." "Ela se dá", ele diz noutra parte, "não por meio do ramo de um método histórico, ao invés de trabalhar pacientemente na solução do problema, para acelerar, como Oort e Lietzmann, a conclusão de que a ausência da expressão nas epístolas do Novo Testamento é uma prova de que Jesus não fez uso tampouco dela, mas que havia, em algum lugar ou outro, uma comunidade Helenística na Igreja Primitiva que tinha uma predileção por este nome, e que muitas vezes fez Jesus falar de si mesmo na narrativa Evangélica na terceira pessoa, a fim de encontrar uma oportunidade de relaciona-lo a Ele."

Assim os bois voltaram com a arca para a terra dos Filisteus. Isto foi um caso de se retornar ao ponto inicial e decidir sobre bases históricas em que sentido Jesus tinha usado esta expressão.[203] Mas as possibilidades foram reduzidas pela forma com que Lietzmann colocou o problema, já que as interpretações, de acordo em que Jesus o tinha usado em um velado sentido ético Messiânico, para indicar a transformação ética e espiritual de todos os conceitos escatológicos, estavam agora manifestamente incapazes de oferecer qualquer argumento convincente contra a negativa radical acerca do uso desta expressão. Baldensperger corretamente observou, em uma revisão da discussão completa, que a questão que estava essencialmente em jogo,

---

[203] Para a última fase da discussão podemos mencionar:
Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Esboços e Estudos), 1899, pp. 187-215, onde ele lança mais luz sobre as objeções psicológicas de Dalman; e vai contradizer o uso da expressão por Jesus.
W. Baldensperger, *"Die neueste Forschung über den Menschensohn,"* Theol. Rundschau, 1900, 3, pp. 201-210, 243-255.
P. Fiebig, *Der Menschensohn*. Tübingen, 1901.
P. W. Schmiedel, *"Die neueste Auffassung des Namens Menschensohn,"* Prot. Monatsh. 5, pp. 333-351, 1901. (A mais Recente Visão da Designação Filho do Homem.)
P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu*, 2. (*Erläuterungen-Explanations*). Tübingen, 1904, p. 157ss.

na luta sobre o título Filho do Homem, era a questão quanto a se Jesus era o Messias ou não, e se Dalman, por sua prova em relação a sua possibilidade lingüística, tinha salvo a Messianidade de Jesus.[204]

Mas que tipo de Messianidade? Será esta algum outro tipo que aquela futura Messianidade do apocalíptico Filho do Homem que Johannes Weiss tinha afirmado? Jesus quis dizer qualquer coisa diferente com Filho do Homem do que o que foi dito pelos escritores apocalípticos? Para colocar isto de outro modo: atrás do problema Filho-do-Homem há a questão geral quanto a se Jesus pôde ter descrito a si mesmo como um Messias presente; pois a dificuldade fundamental é se Ele, um homem sobre a terra, deveria se auto designar como Filho do Homem, e ao mesmo tempo, aparentemente, dar a esse título um sentido complemente diferente daquele que ele previamente possuiu.

O campeão da possibilidade lingüística desta auto-designação fez a última tentativa séria para tornar a transformação desta concepção historicamente concebível. Ele argumenta que Jesus não pode ter usado isto como uma mera expressão sem sentido, uma perífrase para o simples Eu.[205] Por outro lado, o termo não pode ter sido compreendido pelos discípulos como um título de exaltação, ou, de qualquer maneira, apenas no sentido de que este título indicativo de exaltação seja paradoxalmente ligado com o título indicativo de humildade. "Nós seremos justificados se afirmarmos que, para os Evangelistas Sinópticos, 'Filho do Homem' não era um título de honra para o Messias, mas — como

---

[204] A reputação de Dalman como uma autoridade sobre o Aramaico Judaico é tão merecidamente correta que é necessário mostrar, entretanto, essa sua solução não estando, como Dr. Schweitzer parece dizer, inteiramente liquidada pelas dificuldades lingüísticas levantadas por Lietzmann em relação ao significado e uso de *barnâsch* e *barnâschâ* em Aramaico. O leitor Inglês encontrará os fatos lingüísticos bem colocados nas seções 4 e 32 do artigo de N. Schmidt "Filho do Homem" na Enciclopédia Bíblica (Cols. 4708, 4723), ou pode consultar a revisão do Prof. Bevan de *Worte Jesu* na Revisão Crítica de 1899 de Dalman, p. 148 ss. O ponto principal é que ὁ ἄνθρωπος e ὁ υἱὸς τοῦἀνθρώπου são igualmente traduções legítimas de barnâshâ. Assim o contraste no Grego entre ὁ ἄνθρωπος ε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου em Mc 2. 27 e 28, ou ainda em Mc 8.36 e 38, desaparece sobre a retradução no dialeto falado por Jesus. Se este fato lingüístico produz as afirmações em que ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ocorre sem histórico é uma questão a mais, sobre a qual os eruditos podem tomar, e tem tomado, opiniões opostas. – F. C. B.

[205] Ver *Worte Jesu*, 1898, p. 191ss. (= E. T. p. 234ss.).

deve necessariamente parecer para um Helenista — um véu de sua Messianidade sob um nome que enfatiza a humanidade de seu portador." Para eles não era as referências aos sofrimentos do "Filho do Homem" que eram paradoxais, mas as referências a sua exaltação: o que é maravilhoso é sua "vinda novamente sobre as nuvens do céu".

Se Jesus chamou a si mesmo o Filho do Homem, a única conclusão que poderia ser tirada por aqueles que o ouviram era, "que por uma razão ou outra Ele desejou descrever-se como um homem *par excellence*". Não há razão para se pensar acerca do Celestial Filho do Homem pelas das semelhanças de Enoque e Quarto Esdras; essa concepção dificilmente poderia ser apresentada às mentes de seus ouvintes. "Como poderia ser alguém, que estava agora caminhando sobre a terra, vindo do céu? Ele deveria primeiro ter necessidade de ser transladado para lá. Pois, alguém que tivesse morrido ou sido raptado da terra poderia ser trazido para a terra novamente da mesma forma, ou um ser, que nunca tinha antes estado sobre a terra, poderia ser concebido como descendo de lá."

Mas se, por um lado, o título Filho do Homem não deveria ser compreendido à parte da referência à passagem em Daniel, enquanto, por outro lado, Jesus assim designou-se como um homem atualmente presente sobre a terra, "o que estava realmente implicado era que Ele era o homem em quem a visão de Daniel de 'um como um Filho do Homem' estava sendo cumprida". Ele não podia certamente esperar de seus ouvintes uma total compreensão desta auto-designação. "Nós somos, sem dúvida, justificados em afirmar que, ao usar isto, Ele intencionalmente ofereceu-lhes um enigma que provocou ainda mais reflexão sobre Sua pessoa."

De acordo com a confissão de Pedro, este nome era compreensível para os discípulos como vindo de Daniel 7.13, e obviamente indicava-lhes que estava destinado à soberania do mundo. Jesus chama-se o Filho do Homem, "não como significando alguém inferior, mas como um renovo da raça humana com sua fraqueza humana, a quem Deus, todavia, tornaria Senhor do mundo; e é muito provável que Jesus descobriu o Filho do Homem de Daniel 7 em Salmos 8.5 ss. também". Afirmações referentes à humilhação e sofrimento podem ser atadas ao título somente enquanto referências à exaltação. Pois desde que o "Descendente do Homem" colocou-se sobre o trono de Deus, Ele não é, na realidade, mais um mero homem, mas o Soberano sobre céu e terra, "o Senhor".

Esta tentativa de Dalman tem o mesmo significado em relação à questão da Messianidade como teve a questão ética de Bousset. Justamente como na opinião de Bousset o Reino para Deus estava, de uma forma paradoxal, depois de tudo, proclamado como presente, assim, a auto-designação "Filho do Homem" está retida por um paradoxo como comunicando o sentido de uma Messianidade presente. Mas os documentos não dão qualquer suporte a esta suposição; pelo contrário, eles contradizem isto em muitos pontos. De acordo com Dalman, não foram as predições da paixão do Filho do Homem que soaram paradoxais aos discípulos, mas as predições de sua exaltação. Mas nós distintamente dizemos que quando Ele falou de sua paixão eles não compreenderam a afirmação. As predições de sua exaltação, entretanto, eles compreenderam tão bem que, sem preocupar-se ainda mais sobre as predições dos sofrimentos, eles começaram a disputar quem seria maior no Reino dos céus, e quem teria seu trono mais próximo ao Filho do Homem. E se é logo aceito que Jesus tomou esta designação de Daniel, que base há para declarar que este significado puramente escatológico transcendental que o termo tinha tomado, das Similitudes de Enoque e retido de Quarto Esdras, não tinha existência para Jesus? Assim, por um longo rodeio, a crítica voltou para Johannes Weiss.[206] Sua solução escatológica da questão do Filho do Homem — os elementos que serão encontrados na primeira Vida de Jesus de Strauss

---

[206] Ver a clássica discussão em J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892, 1ª ed., p. 52ss.

Na segunda edição, de 1900, p. 160 ss., ele se permiti ser levado para o mau caminho pelo "maioral dos apóstolos" da teologia moderna, isto para abandonar-se às sutilezas de uma frágil psicologia, e explica o modo de Jesus de falar de si mesmo na terceira pessoa como o Filho do Homem como devido à "extrema modéstia de Jesus", uma modéstia que não o abandonou na presença de seus juízes. Este recente acesso de exegeses psicologizantes não conduziu a uma clareza de apresentação, e a preferência pela narrativa Lucana não contribui para lançar luz sobre os fatos como para descobrir, nos pensamentos de Jesus, sutilezas das quais o Jesus histórico nunca sonhou. Se o Senhor sempre usou o termo Filho do Homem, quando falando de sua Messianidade, a razão foi que esta era a única forma na qual Ele poderia falar disto absolutamente, visto que a Messianidade não estava ainda realizada, mas que seria apenas no aparecimento do Filho do Homem. Para uma consistente, puramente histórica, exposição não-psicológica das passagens do Filho-do-Homem ver Albert Schweitzer, *Das Messianitäts-und Leidensgeheimnis*. (O Segredo da Messianidade e a Paixão). Um esboço da Vida de Jesus. Tübingen, 1901.

— é a única possível. Dalman expressa a mesma idéia na forma de uma pergunta. "Quem seria aquele que estava atualmente andando sobre a terra vindo do céu? Ele deveria ter primeiro precisado ser transladado para lá. Aquele que tinha morrido ou sido raptado para longe da terra poderia possivelmente ser trazido de volta para a terra deste modo." Tendo alcançado este ponto, temos somente que observar, ainda mais, que Jesus, desde a "confissão interior de Pedro", sempre fala do Filho do Homem em ligação com a morte e ressurreição. Isto é, uma vez que os discípulos sabem em que relação Ele está para o Filho do Homem, Ele usa este título para sugerir a maneira de seu retorno: como conseqüência de Sua morte e ressurreição Ele voltará para o mundo novamente como uma personalidade sobre-humana. Assim, o uso puramente transcendental deste termo foi sugerido por Dalman como um possível retorno a ser uma realidade histórica.

Amplamente falando, portanto, o problema Filho-do-Homem é historicamente solucionável e tem sido solucionado. As passagens autênticas são aquelas em que a expressão é usada naquele sentido apocalíptico que conduz a Daniel. Mas nós temos que distinguir dois diferentes usos do termo de acordo com os graus de conhecimento admitido nos ouvintes. Se o segredo de Jesus é desconhecido para eles, então, neste caso, eles entendem simplesmente que Jesus está falando do "Filho do Homem" e sua vinda sem ter qualquer suspeita que ele e o Filho do Homem têm qualquer conexão. Isto poderia se dar, por exemplo, quando enviando os discípulos em Mt 10.23, Ele tenha anunciado a iminência do aparecimento do Filho do Homem; ou Ele pintou o julgamento que o Filho do Homem sustentaria (Mt 25.31-46), se pudermos imaginar isto ter sido falado ao o povo em Jerusalém. Ou, por outro lado, que este segredo é conhecido para os ouvintes. Neste caso eles compreendem que o termo Filho do Homem aponta para a posição em que Ele mesmo está para ser exaltado quando a presente era passar para a era vindoura. Foi assim, sem dúvida, no caso dos discípulos em Cesaréia de Filipe, e do Sumo Sacerdote a quem Jesus, após responder sua exigência com o simples "sim" (Mc 14.62), vai imediatamente falar da exaltação do Filho do Homem à mão direita de Deus, e de sua vinda sobre as nuvens do céu.

Jesus, portanto, não escondia sua Messianidade por usar a expressão Filho do Homem, muito menos Ele disfarçaria isto, mas Ele usou a expressão para referir, no único modo possível, a sua Messia-

nidade oficial como destinada a ser realizada em sua "vinda", e o fazia de uma tal maneira que apenas o iniciado compreendeu que Ele estava falando de sua própria vinda, enquanto outros compreendiam-no como referindo-se à vinda de um Filho do Homem que era outro além dele mesmo.

As passagens onde este título não tem esta referência apocalíptica, ou onde, anterior ao incidente em Cesaréia de Filipe, Jesus falando aos discípulos iguala o Filho do Homem com seu próprio "ego", devem ser explicadas como de origem literária. Este conjunto de ocorrências secundárias acerca deste título nada tem a ver com a "Teologia da Igreja Primitiva"; ela é meramente uma questão de fenômeno de transferência e tradição. Na afirmação sobre o sábado em Mc 2.28, e talvez também na afirmação sobre o direito de perdoar pecados em Mc 2.10, Filho do Homem estava sem dúvida no sentido original geral de "homem", mas mais tarde entendido, certamente por nossos Evangelistas, como referindo-se a Jesus como o Filho do Homem. Como em outras passagens tradicionais, seguindo a analogia daquelas passagens em que o título é autêntico, colocado em lugar do simples Eu — expresso no Aramaico por "o homem" — a auto-designação "Filho do homem", como bem podemos claramente mostrar por comparar Mt 16.13, "Quem dizem os homens que o Filho do Homem é?" com Mt 7.27, "Quem dizem os homens que eu sou?".

Três passagens apelam para uma discussão especial. Na declaração que um homem pode ser perdoado por blasfemar contra o Filho do Homem, mas não por blasfemar contra o Espírito Santo, em Mt 12.32, o "Filho do Homem" pode ser autêntico. Mas claro, isto não deveria, mesmo neste caso, dar qualquer insinuação de que "Filho do Homem designa o Messias em sua humilhação", como Dalman desejou inferir desta passagem, pois poderia significar que Jesus estava falando do Filho do Homem, aqui como em qualquer outra parte, na terceira pessoa sem referência a si mesmo, e estava pensando acerca de uma insolente negação da Parusia, tal como poderia ter sido proferida por um Saduceu. Mas se nós levarmos em conta o paralelo em Mc 3.28 e 29, onde blasfêmia contra o Espírito Santo é dito sem qualquer menção quanto à blasfêmia contra o Filho do Homem, parece mais natural tomar esta menção do Filho do Homem como uma interpolação secundária, derivada da mesma linha de tradição, talvez da mesma mão, como o "Filho do Homem" na questão aos discípulos em Cesaréia de Filipe.

Os dois outros ditos, um sobre o Filho do Homem "que não tem onde repousar sua cabeça", Mt 8.20, e aquele sobre o Filho do Homem que precisa submeter-se à reprovação de ser um glutão e um bebedor de vinho, Mt 11.19, formam um conjunto. Se admitirmos que isto pode ser possível, em conformidade com a afirmação sobre o propósito das parábolas em Mc 4.11 e 12, que Jesus algumas vezes falou palavras sem a intenção de que fossem compreendidas, podemos — se estamos sem vontade de aceitar a suposição de uma perífrase posterior para o ego, que poderia certamente ser a explicação mais natural — reconhecer nestas afirmações duas obscuras declarações referentes ao Filho do Homem. Elas poderiam, então, supor ter significado, na forma original, que não é logo claramente reconhecível que o Filho do Homem poderia, de alguma forma, justificar a conduta de Jesus de Nazaré. Mas o modo em que esta idéia é expressa não facilitou para os Seus ouvintes identificá-lo com o Filho do Homem. Além disso, esta era para eles uma concepção impossível de se conceber, já que Jesus era um ser natural, e o Filho do Homem um ser sobrenatural; e o esquema escatológico de coisas não era provido por de um homem que no fim da existente época deveria ocultar aos outros que na grande transformação de todas as coisas Ele se manifestaria como o Filho do Homem. Este caso apresentou-se somente no decorrer da história, e criou um estágio preparatório de escatologia que não responde por qualquer esquema tradicional.

Aquele ato de auto-consciência de Jesus, pelo qual ele reconheceu-se em sua existência terrena como o futuro Messias, é o ato no qual a escatologia supremamente afirma-se. Ao mesmo tempo, visto que isto traz, espiritualmente, aquele que está para vir, no inalterado presente, na presente era, isto é o fim da escatologia. Por isso sua "espiritualização" uma espiritualização da qual a última conseqüência foi que todos os seus elementos "supra-sensíveis" foram realizados apenas espiritualmente nas presentes condições terrenas, e tudo que é afirmado como supra-sensível, no sentido transcendental, foi considerado somente como os restos arruinados de uma visão de mundo escatológica. O segredo Messiânico de Jesus é a base do Cristianismo, visto que ele envolve a desnacionalização e a espiritualização da escatologia Judaica.

E ainda mais. Ele é o fato primeiro, o ponto inicial de um processo que manifesta-se, realmente, no Cristianismo, mas que não pode ope-

rar completamente por si mesmo fora daqui, um movimento na direção da interioridade que trás todas magnitudes religiosas para um único presente espiritual indivisível, e que a dogmática Cristã não se aventurou a levar a sua conclusão. A consciência Messiânica do inigualável grande Homem de Nazaré armou uma luta entre o presente e o passado, e introduz aquela resoluta absorção do passado pelo presente, que, relembrando, reconhecemos como a história do Cristianismo, e da qual estamos cônscios em nós mesmos como a essência de progresso religioso e da experiência — um processo do qual o fim não está ainda à vista.

Neste sentido Jesus não "aceitou o mundo" e ficou em conflito com o Judaísmo. O protestantismo foi um passo — um passo sobre o qual pairou pesadas conseqüências — no progresso daquela "aceitação do mundo" que estava constantemente desenvolvendo-se de dentro. Por uma poderosa revolução que estava em harmonia com o espírito daquele grande primeiro ato da consciência de Jesus, embora em oposição a algumas das mais certas das suas afirmações, a ética tornou-se aceitação-do-mundo. Mas será ainda uma mais poderosa revolução quando os últimos restantes de ruínas do outro supra-sensível mundano sistema de pensamento for varrido para longe, a fim de clarear o local por um novo mundo espiritual, puramente real e presente. Todos os inconsistentes compromissos e construções da moderna teologia são meramente uma tentativa para protelar a expulsão final da escatologia da religião, uma inevitável, mas inútil, tentativa. Aquela proléptica consciência Messiânica de Jesus, que era na realidade a única possível atualização da idéia Messiânica, carrega estas conseqüências inexorável e infalivelmente. Naquele último brado sobre a cruz, todo o mundo escatológico supra-sensível desmoronou sobre si mesmo em ruínas, e lá permaneceu, como uma realidade espiritual, apenas aquele mundo espiritual presente, limitado como ele é aos sentidos, e que Jesus, pela sua palavra toda poderosa, tinha criado dentro do mundo que Ele desconsiderou. Aquele último brado, com seu desesperado abandono do futuro escatológico, é Sua real aceitação do mundo. O "Filho do Homem" foi sepultado nas ruínas do fracassado mundo escatológico; lá permaneceu vivo apenas Jesus "o Homem". Portanto, estes dois sinônimos Aramaicos incluem, em si mesmos, como num símbolo de realidade, tudo que estava para vir.

Se a teologia achou uma tarefa muito difícil chegar a uma compreensão histórica do segredo desta auto-designação, isto é devido ao

fato de que esta questão não é puramente histórica. Nesta palavra há a transformação de um completo sistema de pensamento, a inexorável conseqüência da eliminação da escatologia da religião. Foi somente nesta forma futura, não na atual, que Jesus falou de sua Messianidade. A Moderna teologia continua empenhando-se para descobrir no título Filho do Homem, que está ligado com o futuro, uma humanizada Messianidade presente. Ela faz assim na convicção de que o reconhecimento de uma referência puramente futura na consciência Messiânica de Jesus levaria, como o último resultado, a uma modificação das bases históricas de nossa fé, que tem-se tornado histórica, e, portanto, verdadeira e auto-justificada. O reconhecimento dos clamores da escatologia significa, para nossa dogmática, uma queima dos boatos pelos quais ela sente-se apta a retornar em qualquer momento do tempo de Jesus direto para o presente.

Um ponto que é digno de nota nesta conexão é a fidedignidade da tradição. Os Evangelistas, escrevendo em Grego, e a Igreja Primitiva, falando em Grego, podem ter arduamente retido uma incompreensão do caráter puramente escatológico daquela auto-designação de Jesus. Ela tinha se tornado para eles meramente um método indireto de auto-designação. E, no entanto, os Evangelistas, especialmente Marcos, registram as afirmações de Jesus de tal forma que o significado original e aplicação desta designação em sua boca é ainda claramente reconhecível, e nós estamos aptos a determinar com certeza os casos isolados em que esta auto-designação em seus discursos é de uma origem secundária.

Assim, o uso do termo Filho do Homem — que, se admitirmos a impetuosa proposta de Lietzmann e Wellhausen para cancelá-lo em toda parte como uma interpolação da teologia Grega da Igreja Primitiva, lançaria dúvida sobre o todo da tradição Evangélica — tornou-se uma prova da certeza e fidedignidade da tradição. Podemos, de fato, dizer que o progressivo reconhecimento do caráter escatológico do ensinamento e ação de Jesus carrega com ele uma progressiva justificação da tradição Evangélica. Uma série de passagens e discursos que tinham sido postos em perigo, por causa do do ponto de vista teológico moderno que tinha sido aceito como critério de análise da tradição, e que pareciam não ter significado, agora são confirmados. A pedra que os críticos rejeitaram tornou-se a pedra de esquina da tradição.

Se a erudição Aramaica apresenta a questão do Filho do Homem com uma referência aos oponentes da visão escatológica consumada, por

outro lado, ela não toma nenhuma outra posição em conexão com a retradução e à aplicação de paralelos ilustrativos da literatura Rabínica.

Procurando nas obras antigas deste departamento, uma está cunhada com a insuficiência do resultado em proporção ao trabalho despendido. Os nomes mencionados aqui são os de John Lightfoot, Christian Schöttgen, Joh. Gerh. Meuschen, J. Jak. Wettstein, F. Nork, Franz Delitzsch, Carl Siegfried e A. Wünsche.[207] Mas mesmo um trabalho como *System der altsynagogalen palästinensischen Theologie*[208] de F. Weber, que não se prende a simples afirmações e pensamentos, mas pretende exibir o sistema Rabínico de pensamento como um todo, lança, no princípio, muito pouca luz sobre os pensamentos de Jesus. Os paralelos Rabínicos fornecem, de acordo com Jülicher, muito pouco de valor para a explicação das parábolas de Jesus.[209] Neste método de discurso, Jesus é tão preeminentemente original que quaisquer outras produções da literatura alegórica Judaica são como pequenas moitas ao lado de uma grande árvore; embora isso não tenha evitado Sua originalidade de ser desafiada neste verdadeiro departamento, em ambos os tempos, antigos e no presente. Desde 1648, Robert Sheringham, de Cambridge[210], sugeriu que as parábolas em Mt 20.1 ss., 25.1 ss., e Lc 16, foram derivadas de fontes Talmudicas, uma opinião contra a qual J. B. Carpzov, o jovem, levantou um protesto; em 1839, F. Nork afirmou,

---

[207] Ver Dalman, p. 60ss.
John Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae in quatuor Evangelistas.* Editado por J. B. Carpzov. Leipzig, 1684.
Christian Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae in universum Novum Testamentum.* Dresden-Leipzig, 1733.
Joh. Gerh. Meuschen, *Novum Testamentum ex Talmude et antiquitatibus Hebraeorum illustratum.* Leipzig, 1736.
J. Jakob. Wettstein, *Novum Testamentum Graescum.* Amsterdã, 1751 e 1752.
F. Nork, *Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen,* Leipzig, 1839.
Franz Delitzsch, *"Horae Hebraicae et Talmudicae",* no Luth. Zeittsch., 1876-1878.
Carl Siegfried, *Analecta Rabínica,* 1875; "Rabbin. Analekten", Jahrb. F. prot. Theol., 1876.
A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.* (Contribuições do Talmude e Midrache à Exposição dos Evangelhos.) Göttingen, 1878.
[208] Leipzig, 1880; 2ª ed., 1897.
[209] Cf. para o que seguir, Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu,* 1., 1888, p. 164ss.
[210] Robert Sheringham de Caius College, Cambridge, um divino realista, publicou uma edição do tratado Talmúdico Yoma. Londres, 1648. – F. C. B.

em seu trabalho sobre "Fontes Rabínicas e Paralelos para os Escritos do Novo Testamento", que os melhores pensamentos nos discursos de Jesus devem ser atribuídos a seus mestres Judaicos; em 1880 o Rabi Holandês, T. Tal, manteve as teses de que as parábolas do Novo Testamento são todas emprestadas do Talmude.[211] Teorias deste tipo não podem ser refutadas, pois carecem de um fundamento necessário, como qualquer teoria que está apta a ser racionalmente discutida — aquele do nível do senso comum.[212]

Nós possuímos, entretanto, realmente tentativas científicas para definir mais de perto os pensamentos de Jesus com a ajuda da linguagem Rabínica e das idéias Rabínicas nas obras de Arnold Meyer e Dalman. Não pode realmente ser dito que as afirmações obscuras que formam o problema da exegese do presente dia são, em todos casos, tornados mais claras por eles, por mais que admiremos o abrangente conhecimento destes eruditos. Algumas vezes, realmente, elas se tornam mais obscuras do que antes. De acordo com Meyer, por exemplo, a questão de Jesus quanto a se Seus discípulos podem beber de seu cálice, e serem batizados com seu batismo significa, se voltarmos para o Aramaico, "Vocês podem beber uma bebida tão amarga quanto eu bebo; você pode comer carne tão ligeiramente salgada quanto eu?"[213] Nem a retradução Aramaica de Dalman ajuda-nos muito com à afirmação sobre a violência que toma o Reino do céu pela força. De acordo com ele, ela não está falando do fiel, mas dos líderes deste mundo, e refere-se à época do governo Divino que foi introduzida pelo aprisi-

---

[211] T. Tal, *Professor Oort und der Talmud*, 1880. Ver sobre isto Van Manen, *Jahrb. F. prot. Theol.*, 1884, p. 569. A melhor coleção de parábolas Talmúdicas é, de acordo com Jülicher, essa do Prof. Guis. Levi, traduzida por Seligman como *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch.* Leipzig, 2ª ed., 1877.

[212] Esta questão, pode-se dizer, foi provisoriamente arranjada pela obra de Paul Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (Antigas Parábolas Judaicas e as Parábolas de Jesus), Tübingen, 1904, na qual ele dá umas cinquenta parábolas Judaicas da época, e as compara com aquelas de Jesus, cujo resultado final foi mostrar mais claramente do que nunca a unidade e independência da criação de Jesus.

[213] Ver a explicação de uma seleção das afirmações de Jesus por meio do Aramaico em Meyer, pp. 72-90. Um Judaísmo mais sob a influência Persa é reconhecido como explicando a origem do Cristianismo por E. Böklen, *Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie* (A Relação do Cristianismo Judaico com a Escatologia Persa), 1902, 510ss.

onamento do Batista. Ninguém pode violentamente apossar-se do Reino Divino, e Jesus pôde, portanto, somente querer dizer que a violência é praticada contra Ele na pessoa de seus súditos.

A respeito disto, é preciso ser observado que, se esta afirmação realmente significa isto, ela está quase tão apropriada ao seu próprio cenário como o está uma pedra no céu. Jesus não está falando do aprisionamento do Batista. Pelos dias de João o Batista Ele quer dizer o tempo de seu ministério público.

Está igualmente aberta a questão quanto ao problema crucial referente ao Messias em Mc 12.37. Ele realmente intencionou mostrar, como Dalman acha, "que o descendente físico de Davi não era de decisiva importância — não pertencia à essência da Messianidade."

Mas um ponto a respeito do qual os comentários de Marcos são de grande valor para a reconstrução da vida de Jesus é a entrada em Jerusalém. Dalman acha que o simples "Hosana, bendito aquele que vem em nome do Senhor" (Mc 11.9) era o que o povo realmente gritava em aclamação, e que as palavras adicionais em Marcos e Mateus são simplesmente uma expansão interpretativa. Esta aclamação não contém por si mesma qualquer referência Messiânica. Isto explica "porque a entrada em Jerusalém não se tornou parte da avaliação da responsabilidade incitada contra Ele diante de Pilatos. Os acontecimentos do "Domingo de Ramos" somente receberam sua distintiva cor Messiânica mais tarde. Este não era o Messias, mas o profeta e operador de milagres da Galiléia a quem o povo saldou com júbilo e acompanhou com invocações de bênçãos.[214]

Falando em geral, o valor da obra de Dalman estava menos nas soluções que ele oferece do que nos problemas que ele suscita. Por isto muita discussão cuidadosa desafia a teologia histórica a testar suas suposições mais estimadas acerca do ensino de Jesus, e torna claro se elas são realmente tão certas e auto-evidentes. Portanto, em oposição a Schürer, ele nega que o pensamento da pré-existência no céu de todas as coisas boas pertencentes ao Reino de Deus era, em sua generalidade, totalmente comum no mundo de idéias Judaicas posterior, e acha que

[214] A mesma opinião é expressa por Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 3ª ed., p. 381, nota 2; e por Albert Schweitzer, *Das Messianitäts-und Leidensgekeimnis*, 1901.

a referência ocasional[215] à preexistente Jerusalém, que poderá finalmente ser trazida para a terra, não é o suficiente para estabelecer esta teoria. Similarmente, ele acha duvidoso que Jesus tenha usado os termos "este mundo (esta era)", "o mundo (a era) vem" no sentido escatológico que está geralmente ligado a eles, e duvida, sobre bases lingüística, de que eles possam ter sido usados de qualquer modo. Mesmo o uso de עלם ou עולם por "mundo" não pode ser provado. No período pré-Cristão há mais razão para duvidar desta ocorrência, embora na literatura Judaica posterior ela seja freqüente. A expressão εν τη παλιγγενεσια em Mt 19.28 é especificamente Grega e não pode ser reproduzida nem em Hebraico nem em Aramaico. É muito estranho que o uso que Jesus faz de Amém seja desconhecido em todo a literatura Judaica. De acordo com o próprio idioma, a linguagem אמן nunca é usada para enfatizar o próprio modo de falar de alguém, mas sempre com referência à fala, oração, benção, juramento ou maldição de outro". Jesus, portanto, se Ele usou a expressão neste sentido, deve ter dado a ela um novo significado como uma fórmula de afirmação, em lugar do juramento que Ele proibiu.

Todas estas argutas observações são marcadas por uma tendência geral que era observável na interpretação do termo Filho do Homem, isto é, pelo esforço, assim, de enfraquecer as concepções escatológicas do Reino e o Messias, essa é a hipótese de que uma construção presente e espiritualizante destas concepções no ensino de Jesus poderia parecer inerente e lingüisticamente possível e natural. A polêmica contra as preexistentes realidades do Reino de Deus deu-se com a pretensão de mostrar que para Jesus o Reino de Deus é um benefício presente, que pode ser posteriormente procurado, dado, possuído e tomado. Mesmo antes do tempo de Jesus, de acordo com Dalman, tinha se mostrado uma tendência sem ênfase, em conexão com a esperança do futuro, sobre o elemento Judaico nacional. Jesus forçou este elemento ainda mais adiante quanto ao seu fundamento, e deu uma proeminência mais decidida ao elemento puramente religioso. "Para Ele o Reino de Deus era o poder Divino, que desde este tempo em diante conduz cuidadosamente a renovação do mundo, como também o mundo renovado, no qual os homens devem um dia entrar e que, mesmo agora, oferece-se, e, portanto,

[215] Ver o Apocalipse de Baruc, e Quarto Esdras.

pode ser alcançado e recebido como uma boa dádiva." A vinda sobrenatural do Reino é apenas o estágio final da vinda que está agora sendo interior e espiritualmente trazida aqui pela pregação de Jesus. Embora Ele possa talvez ter falado de "este" mundo e o "mundo vindouro", estas expressões não tinham em seu uso delas verdadeira importância especial. Ela é para Ele menos uma questão de uma antítese entre o "então" e o "agora", do que de estabelecer uma conexão entre elas pelas quais a transição de uma para a outra está para ser efetuada.

É o mesmo com respeito a consciência de Jesus de sua Messianidade. "Na visão de Jesus", diz Dalman, "o período antes do princípio do Reino de Deus estava organicamente conectado com o período atual de seu Reino." Ele era o Messias porque Ele sabia, Ele mesmo, estar numa única relação ético-religiosa com Deus. Sua Messianidade não foi algo complemente incompreensível para aqueles ao redor dele. Se a redenção foi considerada como estando à mão, o Messias deve ter assumido estar em algum sentido já presente. Portanto, Jesus está, direta e indiretamente, falando como Messias.

Assim, a mais importante obra no departamento de erudição Aramaica mostra claramente a tendência anti-escatológica que a caracterizou desde o início. O trabalho de Lietzmann, Meyer, Wellhausen e Dalman formam um episódio distinto na resistência geral à escatologia. O fato de que a erudição Aramaica deva ter assumido uma atitude hostil para com o sistema escatológico de pensamento de Jesus tem a ver com a natureza das coisas. As idéias que ela toma como seu padrão de comparação só foram postas por escrito muito tempo após o período de Jesus, e, além do mais, de uma forma morta e distorcida, no tempo quando o fervor apocalíptico já não mais existia como o contrapeso vivo à justiça legal, e esta justiça legal deixou sobreviver do apocalíptico somente o que poderia ser trazido em direta conexão com ela. De fato, a distância entre o mundo de pensamento de Jesus e esta forma de Judaísmo é tão grande quanto aquela que a separa das idéias modernas. Assim, as tendências modernizantes e a erudição Aramaica de Dalman apropriados para se associarem à condução de uma crítica da escatologia no ensinamento de Jesus na qual o homem moderno pensa os pensamentos e o especialista em Aramaico os formulou e sustentou, ainda sem estar preparado afinal para causar qualquer impressão sobre o todo formado e bem circundado pela pregação escatológica de Jesus do Reino.

Se a erudição Aramaica contribuíra para a investigação acerca da vida e ensinamento de Jesus ao longo de outras linhas e num estilo direto e positivo, apenas o futuro poderá mostrar. Mas, certamente, se os teólogos considerarem as marcas distintivas desse assunto tão vivamente colocadas por Dalman, e reconhecerem como um de seus primeiros deveres testar cuidadosamente se um pensamento ou uma conexão de pensamento é lingüística ou basicamente Grega, ou somente Grega, no caráter, eles derivarão uma notável vantagem do que já tem sido feito no departamento de estudo do Aramaico.

Mas se o serviço prestado pelos estudos Aramaicos tem sido até agora principalmente indireto, nenhum sucesso tem ajudado, ou parece provável ajudar, na tentativa de aplicar as idéias Budistas à explicação dos pensamentos de Jesus. Isto poderia apenas parecer realmente ter alguma perspectiva de sucesso se pudéssemos fazer nossas mentes seguir o exemplo do autor de uma das mais recentes ficções acerca da vida de Cristo ao colocar Jesus para aprender com sacerdotes Budistas; neste caso, os seis anos que Monsieur Nicolas Notowitsch separa para este propósito, certamente não seriam suficientes para a conclusão do curso.[216] Se a imaginação erra nisso, não resta possibilidade de mostrar que as idéias Budistas exerceram qualquer influência direta sobre Jesus. Que o Budismo pode ter tido algum tipo de influência sobre o Judaísmo posterior e, assim, indiretamente sobre Jesus, isto não é basicamente impossível, se estivermos preparados para reconhecer a influência Budística sobre as civilizações Babilonias e Persas. Mas, ela não está provada, pois é improvável, e impensável, que Jesus tenha criado as sugestões das novas e criativas idéias que emergem em Seu ensinamento do Budismo. O mais que pode ser feito nesta direção é apontar para certas analogias. Para as parábolas de Jesus com as quais parábolas Budistas paralelas foram sugeridas por Renan e Havet.[217]

Quão pouco estas analogias significam, aos olhos de um cauteloso observador, está evidente na atitude que Max Müller tomou para com essa questão. "Há espantosas coincidências entre Budismo e Cristianismo", ele relembra em uma passagem[218], "isso não pode ser negado; e é

[216] *La vie inconnue de Jésus-Christ*, por Nicolas Notowitsch. Paris, 1894.
[217] Ver Jülicher, *Gleichnisreden Jesu*, 1., 1888, p. 172ss.
[218] Max Müller, *India, O que ela pode nos ensinar?* Londres, 1883, p. 279.

preciso igualmente ser admitido que o Budismo existiu ao menos quatrocentos anos antes do Cristianismo. Eu vou ainda além e digo que serei extremamente grato se alguém apontar para mim os canais históricos pelos quais o Budismo influenciou o Cristianismo primitivo. Tenho procurado por tais canais durante toda minha vida, mas até agora não encontrei nenhum. O que tenho descoberto é que, por algumas das mais espantosas coincidências, há antecedentes históricos em ambos os lados; e se nós, ao mesmo tempo, conhecermos estes antecedentes as coincidências tornam-se muito menos espantosas."

Um ano antes de Max Müller ter formulado sua impressão destes termos, Rudolf Seydel[219] tinha se empenhado para explicar as analogias que tinham sido observadas supondo que o Cristianismo tivesse sido influenciado pelo Budismo. Ele distingue três classes distintas de analogias:

1. Aquelas das quais os pontos de semelhança podem, sem dificuldade, ser explicados como devido à influência de fontes e motivos similares nos dois casos.

2. Aquelas que mostram uma tão especial e inesperada concordância que parece artificial explicá-la a partir da ação de causas similares, e a dependência de uma sobre a outra é observada com a mais natural explicação.

3. Aquelas nas quais existe uma razão para a ocorrência da idéia somente dentro da esfera de uma das duas religiões, ou nas quais, ao menos, ela pode muito mais facilmente ser concebida como originanda dentro de uma do que dentro da outra, tanto que a inexplicabilidade do fenômeno dentro de um domínio dá fundamento para que se procure sua fonte dentro da outra.

---

[219] Rudolf Seydel, Professor na Universidade de Leipzig, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise.* (O Evangelho de Jesus em Sua Relação com a Lenda de Buda e o Ensino de Buda, com Constante Referência a Outros Grupos Religiosos.) Leipzig, 1882, p. 337.
Outras obras pelo mesmo autor são *Buddha und Christus. Deutsche Bücherei* No. 33, Breslau, Schortländer, 1884.
Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. 2ª ed. Weimar, 1897. (Editado pelo filho do falecido autor.) 129 pp.
Ver também sobre esta questão *Van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen.* Göttingen, 1904. 104 pp.
De acordo com J. M. Robertson, *Cristianismo e Metodologia* (Londres, 1900), o Cristo-Mito é meramente uma forma do Krishna-Mito. Toda a tradição evangélica deve ser interpretada simbolicamente.

Esta última classe exige uma explicação literária acerca da analogia. Seydel portanto admite, ao lado de primitivas formas de Mateus e Lucas, uma terceira fonte, "um Evangelho poético-apocalíptico de muito primitiva data que adaptou seu material Cristão na moldura de um tipo Budista de Evangelho, transformando, purificando e enobrecendo o material tirado da estranha, mas relatada, literatura, por um tipo de renascimento inspirado pelo Espírito Cristão". Mateus e Lucas, especialmente Lucas, seguem este Evangelho poético ao ponto até onde as fontes históricas tornam-se mais abundantes, e a forma primitiva de Marcos começa a dominar sua narrativa. Mas ainda em partes posteriores a influência desta fonte poética, que como um documento independente foi subseqüentemente perdido, continuou a fazer-se sentir.

O ponto de apoio mais forte para esta hipótese, se uma mera conjectura pode ser descrita como tal, é encontrado por Seydel nas narrativas introdutórias em Lucas. Contudo, não é basicamente impossível que lendas Budistas, que de uma forma ou outra foram amplamente comuns no Oriente, possam ter contribuído mais ou menos para a formação da mítica história preliminar. Quem conhece as leis da formação da lenda? Quem pode seguir o curso do vento que carrega a semente sobre terra e mar? Mas em geral pode ser dito que Seydel atualmente refuta esta hipótese que ele tem defendido. Se o material que ele apresenta é tudo que há para sugerir uma relação entre Budismo e Cristianismo, somos justificados em esperar até que novas descobertas sejam feitas nessa área antes de afirmar a necessidade de um primitivo Evangelho Budista. Isso não evitaria uma sucessão de teosóficas Vidas de Jesus de encontrar sua razão no trabalho clássico de Seydel. Seydel realmente entregou-se em suas mãos, pois ele não evita inteiramente a impetuosa assunção da teosófica "ciência histórica" em que a escatologia Judaica pode ser igualada com a Budista.

Eduard Von Hartmann, na segunda edição de sua obra, "O Cristianismo do Novo Testamento"[220], positivamente afirma que aí não não se dá a questão que diz respeito a qualquer relação de Jesus com Buda, nem tampouco de qualquer débito em Seu ensinamento ou na moldagem posterior da história de Sua vida, mas apenas de uma formação paralela de mito.

[220] *Das Christentum des Neuen Testaments*, 1905.

XVIII

A POSIÇÃO DO ASSUNTO NO FINAL DO SÉCULO XIX

Oskar Holtzmann. Das Leben Jesu. Tübingen, 1901, pp. 417.
Das Messianitätsbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung. Vortrag. (A Consciência Messiânica de Jesus e as Mais Recentes Negações Dela. Preleção.) 1902. pp. 26 (Contra Wrede).
War Jesus Ekstatiker? (Entrou Jesus em Êxtase?) Tübingen, 1903, pp. 139.
Paul Wilhelm Schmidt. Die Geschichte Jesu. (A História de Jesus.) Freiburg, 1899, pp. 175 (quarta impressão).
Die Geschichte Jesu. Erläutert. Mit drei Karten von Prot. K. Furrer (Zürich). (A História de Jesus. Debates Preliminares. Com três mapas do Prof. K. Furrer de Zurique.) Tübingen, 1904 pp. 414.
Otto Schmiedel. Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung. (O Problema Central no Estudo da Vida de Jesus.) Tübingen, 1902. pp. 71. 2ª. ed., 1906.
Hermann Freiherr von Soden. Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu. (As Questões Mais Importantes Sobre a Vida de Jesus.) Vacation Lectures. Berlin, 1904, pp. 111.
Gustav Frenssen. Hilligenlei. Berlin, 1905. pp. 462-593: "Die Handschrift." ("Os Manuscritos"— na qual a Vida de Jesus, escrita por uma das personalidades da narrativa, é dada em seu todo.)
Otto Pfleiderer. Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. (O Cristianismo Primitivo, Seus Documentos e Doutrinas em Seu Contexto Histórico.) 2ª. Berlin, 1902, vol. i, pp. 696.
Die Entstehung des Urchristentums. (Como Surgiu o Cristianismo Primitivo.) Munique, 1905, pp. 255.
Albert Kalthoff. Das Christus-Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. (O Problema-Cristo. O Pano de Fundo de uma Teologia Social.) Leipzig, 1902. pp. 87.
Die Entstehung dês Christentums, Neue Beiträge zum Crhstus-Problem. (Como Surgiu o Cristianismo. Novas Contribuições para o Problema-Cristo.) Leipzig, 1904, pp. 155.
Eduard von Hartmann. Das Christentum dês Neuen Testaments. (O Cristianismo do Novo Testamento.) 2ª. ed. revista de "Cartas sobre a Religião Cristã." Sachsa-in-the-Harz, 1905, pp. 311.
De Jonge. Jeschua. Der klassische jüdische Mann. Zestörung dês kirchlichen, Enthüllung dês jüdischen Jesus-Bildes. Berlin, 1904, pp. 112 (Jeshua. O Homem Clássico Judaico. Que o quadro judaico de Jesus é desvelado e o eclesiástico destruído.)
Wolfgang Kirchbach. Was lehrte Jesus? Zwei Urevangelien. (Qual Era o Ensino de Jesus? Dois Evangelhos Primitivos.) Berlin, 1897, pp. 248 2ª. ed. revisada e aumentada, 1092, pp. 339.

Albert Dulk. Der Irrgang des Lebens Jesu. In geschichtlicher Auffassung dargestellt. (O Erro da Vida de Jesus. Uma Visão Histórica.) 1ª. parte, 1884, pp. 395, 2ª. parte, 1885, pp. 302.
Paul de Régla. Jesus von Nazareth, German por A. Just. Leipzig, 1894, pp. 435.
Ernest Bosc. La Vie ésotérique de Jésus de Nazareth et les origines orientales du christianisme. (A Vida Secreta de Jesus de Nazaré, e as Origens Orientais do Cristianismo.) Paris, 1902.

A vida ideal de Jesus no final do século XIX é a Vida que Heinrich Julius Holtzmann não escreveu — mas que pode ser reconstituída a partir de seu comentário a respeito dos Evangelhos Sinópticos e de sua Teologia do Novo Testamento.[221] É ideal primeiro porque não é escrita e surge apenas na idéia do leitor pelo auxílio de sua própria imaginação, e, segundo, porque é traçada apenas num perfil geral. Aquilo que Holtzmann nos concede é um esboço do ministério público, um exame crítico dos detalhes e um completo relato do ensino de Jesus. Ele, portanto, proporciona o plano e o material de construção preparado de maneira que se possa realizar a construção a seu modo e sob sua própria responsabilidade. O cimento e a massa não são providenciados por Holtzmann; cada um deve decidir-se por si mesmo como combinará o ensino e a vida, e como disporá os detalhes em cada um deles.

Podemos lembrar, também, o fato de que Weisse, o outro fundador da hipótese marcana, evitou escrever uma Vida de Jesus, pois, a dificuldade de encaixar os detalhes no plano base pareceu-lhe muito grande, para não dizer insuperável. É só esta modéstia que constitui sua grandeza, assim como a de Holtzmann. Desse modo, a hipótese marcana termina, como começou, ou seja, com um certo ceticismo histórico.[222]

---

[221] Heinrich Julius Holtzmann, *Handkommentar. Die Synoptiker.* 1ª. ed., 1889., 3ª. ed., 1901. *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie,* 1896, vol. i.

[222] Na igreja católica o estudo da Vida de Jesus permaneceu oculto até os dias de hoje e inteiramente livre do ceticismo. A razão disto é que ela pemaneceu num ponto de parida pré-Straussiano, e não se aventurou a uma aplicação sem reservas de considerações históricas quanto à questão do milagre ou à questão joanina, e naturalmente, portanto, resignou-se da tentativa de relatar e de explicar os grandes problemas históricos. Podemos nomear as seguintes Vidas de Jesus produzidas pelos escritores Católicos alemães:
Joh. Nep. Sepp, *Das Leben Jesu Christi.* Regesburg, 1843-1846. 7 vols., 2ª. ed., 1853-1862.
Peter Schegg, *Sechs Bücher des Lebens Jesu.* (A Vida de Jesus em Seis Livros.) Freiburg, 1874-1875. c. 1200 pp.

Os subordinados, na verdade, não permitem serem perturbados pela mudança de atitude no quartel general. Eles se mantêm ocupados. Este é seu direito e nisto consiste o seu significado. Por manterem-se com a intenção de tomar posições, e constantemente falharem, eles fornecem uma prova prática de que o plano das operações levado a efeito fora da corporação não é capaz de ser realizado, e mostram porque é assim e que tipo de novas táticas terão de ser envolvidas.

O crédito de ter escrito uma vida de Cristo que é estritamente científica, a seu próprio modo muito notável e já predestinada ao

---

Joseph Grimm, *Das Leben Jesu. Würzburg*, 2ª ed., 1890-1903. 6 vols.
Richard von Kraliik, *Jesus Leben und Werk*. Kempten-Nürenberg, 1904. 481 páginas.
W. Capitaine, *Jesus von Nazareth*. Rgensburg, 1905. 192 páginas.
Quão estreito são os limites com os quais o estudo da vida de Jesus católico se move mesmo quando objetivando um tratamento científico, isto pode ser ilustrado pela obra *Christus* de Hermann Schell´s (Mainz, 1903. 152 páginas). Após Ter lidos As quarenta e duas questões com que ele introduz sua narrativa se pode supor que o autor foi bem atento quanto 'a produção de todos os problemas históricos acerca da vida de Jesus, e pretendeu propor uma resposta a eles. Eme vez de dá-la então, não obstante, ele adota como procedimento de trabalho mais e mais o papel de um apologeta, não encarando definitivamente nem a questão acerca do milagre ou a questão joanina, mas planando sobre as dificuldades com a ajuda de engenhoso título, tanto que no fim seu livro toma quase a forma de um texto explanatório para oitenta e nove ilustrações que adornam o livro e tornam difícil sua leitura.
Na França, a obra de Renan deu o incentivo para uma extensa literatura católica acerca da "Vida de Jesus". Nós podemos nomear os seguintes:
Louis Veuillot, *La Vie de notre Seigneur Jésus-Christ*. Paris, 1864. 509 páginas. Traduzido para o alemão por Waldeyer. Köl-Neuss, 1864, 573 páginas.
H. Wallon, *Vie de notre Seigneur Jésus-Christ*. Paris, 1856, 355 páginas.
Um trabalho que encontrou uma recepção particularmente favorável foi aquele de Père Didon, o Dominicano, *Jésus-Christ*, Paris, 1891, 2 vols., vol i. 483 páginas, vol. ii. 469 páginas. A tradução alemã data de 1895.
Neste mesmo ano apareceu ali uma nova edição de "Os Penosos Sofrimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo" (ver acima, p. 19 s.) por Katharina Emmerich; a acessível edição popular da tradução da "Vida de Jesus" de Renan; e a oitava edição da "Via de Jesus para o Povo Alemão" de Strauss.
Nós podemos citar a *Aprovação* eclesiástica impressa no começo da Vida de Jesus de Didon: "Se o autor algumas vezes parece falar a linguagem de seus oponentes, é imediatamente evidente que ele tem objetivado derrota-los em seu próprio solo, e ele é bem sucedido fazendo isto quando ele confronta as teorias *a priori* irreligiosas deles com argumentos positivos da história."
Na realidade este trabalho é habilmente escrito, mas sem uma centelha de compreensão das questões históricas.

fracasso, pertence a Oskar Holtzmann.[223] Ele tem confiança completa no plano marcano e tempor sua tarefa assentar todos os dizeres de Jesus em sua estrutura, para mostrar "o que pode e o que não pode pertencer a cada período da pregação de Jesus". Seu método é conceder livre atuação ao poder magnético das passagens mais importantes do texto marcano; fazendo outros dizeres de similar importância destacarem-se de seu presente contexto e se agruparem ao redor das passagens principais.

Por exemplo, a controvérsia com os escribas em Jerusalém, a respeito do poder de fazer milagres por meio do auxílio de Satanás (Mc 3.22-30), pertence, de acordo com Holtzmann, com respeito ao conteúdo e à cronologia, ao mesmo período da controvérsia em Mc 7, acerca das ordenanças dos homens, e que faz com que Jesus seja "obrigado a fugir"; os ais pronunciados contra Corazim, Betsaida e Cafarnaum, que agora se seguem ao elogio Batista (Mt 11.21-23) e estão representadas de acordo, como tendo sido ditas no tempo em que enviou os Doze, são atraídas pelo mesmo tipo de força magnética na proximidade de Mc 7, e "expressa muito claramente a atitude de Jesus no tempo de sua retirada de cena no seu primeiro ministério". O dito de Mt 7.6 sobre não dar aquilo que é santo aos cães ou lançar pérolas aos porcos, não pertence ao Sermão da Montanha, mas à ocasião quando Jesus, após Cesaréia de Filipe, proíbe aos discípulos de revelarem o segredo de Sua messianidade à multidão; a ação de Jesus em amaldiçoar a figueira, de maneira que ela, daí em diante, não produzisse mais fruto para o seu proprietário, que talvez fosse pobre, deve ser posta em relação com as palavras ditas na noite anterior, com referência ao gasto demasiado envolvido em Sua unção, "os pobres tereis sempre convosco", sendo que aquilo que se deve salientar é que agora Jesus, "na clara consciência da aproximação de Sua morte, sente seu próprio valor", e despe-

---

Toda honra a Alfred Loisy! (*Le Quatrième Évangile*, Paris, 1903, 960 páginas), quem alcança uma clara visão sobre a questão joanina, e nega a existência de uma tradição histórica joanina. Mas, o que isso significa para o campo católico pode ser reconhecido pela agitação produzida por este livro e sua expressa condenação. Ver também do mesmo escritor *L'Évangile et l'Église* (Tradução alemã, Munique, 1904, 189 páginas), em que Loisy aqui e ali traça bons pontos históricos contra "O que é Cristianismo" de Harnack.

[223] Oskar Holtzmann, Prof. de teologia em Giessen, nasceu em 1859 em Stuttgart.

de-se dizendo que "a contingência, até mesmo do pobre, deve perder algo por amor dele" com as palavras "ele não faz questão."[224]

Todas estas transposições e novas conexões significam, é claro, muito da violência interna e externa ao texto.

Um serviço adicional, emprestado por esta obra de Oskar Holtzmann, é o de mostrar na leitura das entrelinhas o que é necessário para se construir uma Vida de Jesus na base da hipótese marcana em sua interpretação moderna. É assim, por exemplo, que o autor deve ter adquirido o conhecimento de que a controvérsia sobre as ordenanças da purificação em Mc 7 forçou o povo "a escolher entre a antiga e a nova religião" — e que, em tal caso, não é de se admirar o fato de que muitos "deixaram de seguir a Jesus".

Onde nos é dito que houve alguma questão sobre a antiga e a nova "religião"? Os discípulos certamente não pensavam as coisas deste jeito, como se demonstra por sua conduta na ocasião da morte de Jesus e dos discursos de Pedro em Atos. Onde lemos que as pessoas abandonaram Jesus? Em Mc 7.17 e 24 tudo que é dito é, que Jesus deixou o povo, e em Mc 7.33 a mesma multidão ainda está reunida quando Jesus retorna do "banimento" no qual Holtzmann o relega.

Oskar Holtzmann declara que nós não podemos dizer qual é o número dos seguidores que acompanhavam Jesus em sua jornada rumo ao norte, e está inclinado a assumir que outros, além dos Doze, partilharam de seu exílio. Os evangelistas, no entanto, dizem claramente que eram apenas os μαθηταί , isto é, os Doze que com ele estavam. O valor que este conhecimento especial, independentemente do texto, possui para este autor, torna evidente que ele vai um pouco longe demais. Após a confissão de Pedro Jesus chama a "multidão" para si (Mc. 8.34) e fala-lhes de seus sofrimentos e de tomarem sua cruz e segui-lo. Desta "multidão" Holtzmann quer fazer "toda a companhia dos seguidores de Jesus", "a qual pertenceram, não somente os Doze aos quais Jesus formalmente enviou a pregar, mas muitos outros também". Este conhecimento extraído do texto é, portanto, necessário para solucionar uma dificuldade no texto.

---

[224] Esta sugestão nos faz lembrar das antigas Vidas de Jesus racionalistas, que salientam que Jesus deve ter prejudicado a boas pessoas da região dos gesarenos ao sacrificar seus porcos na cura do endemoniado.

Mas como se fez Sua companhia no exílio, do remanescente da multidão anterior, que tornou-se uma multidão, a mesma multidão de antes? Não seria melhor admitir que nós não sabemos como isto se deu, num país estranho, uma multidão repentinamente surge do nada, continua com Ele até Mc. 9.30, e então desaparece tão repentinamente como surgiu, deixando-o prosseguir sozinho Sua jornada rumo à Galiléia e Jerusalém?

Uma outra coisa que Oskar Holtzmann sabe é que foi requerida muita coragem de Pedro para saudar a Jesus como o Messias, pois apesar do "admirável exílio com seus poucos seguidores num país Gentio" ele respondeu "muito impropriamente em relação ao quadro geral que o povo tinha formado da vinda do Messias". Ele sabe também, que no momento da confissão de Pedro, o "Cristianismo estava completo" no sentido de que haveria agora "uma comunidade separada do judaísmo e centrada num novo ideal que então surgiu". Esta "comunidade" freqüentemente aparece deste ponto em diante. Não há nada sobre ela nas narrativas que conhecem apenas os Doze e o povo.

O conhecimento de Oskar Holtzmann ainda se estende aos diálogos que não são relatados nos Evangelhos. Depois do incidente em Cesaréia de Filipe, as mentes dos discípulos estavam, de acordo com ele, preocupadas com duas questões. "Como Jesus sabia que era o Messias?" e "Qual será o destino deste Messias?" O Senhor respondeu a ambas estas questões. Ele falou-lhes de seu batismo, e, "sem dúvida, na sua íntima conexão com este". Ele contou-lhes sobre a tentação durante a qual havia traçado as linhas que a Ele lhe foram determinadas seguir como Messias.

Da transfiguração, Oskar Holtzmann pode declarar com confiança "que ela meramente representa a experiência interior dos discípulos no momento da confissão de Pedro". Como é então que Marcos data expressamente esta cena, pondo-a (9.2) seis dias após o discurso de Jesus acerca de tomar a cruz e seguir-lhe? O fato é que as indicações de tempo no texto são tratadas como não existentes sempre que a hipótese marcana requer uma ordem determinada por uma conexão interior. A afirmação de Lucas de que a Transfiguração se deu oito dias depois é rejeitada pelo aviso de que "o motivo desta indicação de tempo deve, sem dúvida, ser encontrado no uso das narrativas do Evangelho para leitura em cultos públicos; a idéia era a de que a seção acerca da transfiguração fosse lida no Domingo seguinte ao que a confissão de Pedro

formou a lição". Onde Oskar Holtzmann repentinamente descobriu esta informação sobre a ordem das "lições de Domingo" na ocasião quando o Evangelho de Lucas foi escrito?

Sem dúvida, foi da mesma fonte particular de informação que o autor derivou seu conhecimento a respeito do desenvolvimento gradual do pensamento da Paixão na consciência de Jesus. "Após a confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe", explica ele, "a morte de Jesus tornou-se para ele apenas o ponto necessário de transição para a glória além. No discurso de Jesus, quando a pergunta de Salomé teve ocasião, a morte de Jesus já aparece como o meio de salvar a muitos da morte, pois sua morte torna possível a vinda do Reino de Deus. Na instituição da Ceia, Jesus admite sua morte iminente como o ato meritório pelo qual as bênçãos do Novo Pacto, o perdão dos pecados e a vitória sobre o pecado, estão permanentemente assegurados à Sua "comunidade." Vemos Jesus constantemente e cada vez mais se voltando, em particular, para a idéia de sua morte e dando-lhe constantemente uma interpretação mais profunda".

Alguém que é menos hábil para ler os pensamentos de Jesus, e mais modesto e natural em sua leitura do texto de Marcos, não pode deixar de observar que Jesus fala em Mc 10.45 de Sua morte como uma expiação, não como um meio de salvar a outros da morte, e que na ceia do Senhor não havia referência a Sua "comunidade", mas apenas ao inexplicável "muitos", que é também a palavra usada em Mc 10.45. Nós devemos admitir livremente que não sabemos o que Jesus pensa sobre Sua morte no tempo da primeira predição da Paixão após a confissão de Pedro; e ficarmos de guarda contra o "pecado original" da teologia que exalta o argumento do silêncio, quando acontece de lhe ser útil, à posição das realidades positivas.

Acaso não há uma certa ironia no fato de que a aplicação da psicologia "natural" nos pensamentos de Jesus complete a suposição de informações particulares supra-históricas como estas? Bahrdt e Venturini dificilmente leram interpretações mais subjetivas no texto do que muitas das Vidas de Jesus modernas; e a hipótese da sociedade secreta que, depois de tudo, admite fazer justiça à inexplicabilidade de um ponto de vista externo quanto a relação de eventos e da conduta de Jesus, estes eram, era em muitos aspectos, mais históricos do que os elos psicológicos da conexão que nossos historiadores modernizantes descobrem sem ter qualquer fundamento para eles no texto.

No fim, este conhecimento suplementar destrói a historicidade das seções mais simples. Oskar Holtzmann se aventura a conjeturar que a cura do cego em Jericó "deve ser entendida como uma representação simbólica da conversão de Zaqueu", que, claro, encontra-se apenas em Lucas. Neste ponto então, o defensor da hipótese marcana rejeita o incidente pelo qual este evangelista explica o entusiasmo da entrada em Jerusalém, para não mencionar que Lucas não nos fala nada sobre a conversão de Zaqueu, mas somente que Jesus foi convidado para ir a sua casa e graciosamente aceitou o convite.

Seria alguma coisa se esta exegese simbólica Alexandrina contribuísse de algum modo, para a remoção das dificuldades e para a solução da questão principal, aquela, a saber, do Messias futuro ou presente, o Reino futuro ou presente. Oskar Holtzmann dá grande ênfase ao caráter escatológico da pregação de Jesus com respeito ao Reino, e assume que, ao menos no começo, não teria sido natural para seus ouvintes entender que Jesus, o arauto do Messias, fosse, Ele mesmo, o Messias. Contudo, ele é de opinião de que, em um certo sentido, a presença de Jesus implicava a presença do Reino, e que Pedro e os demais discípulos avançaram para além da compreensão da multidão, e reconheceram nele o Messias, sendo que este reconhecimento deve ter sido possível também para o povo, e, neste caso, teria sido "o incentivo mais forte a abandonar aos maus caminhos", e "que Jesus, ao mesmo tempo, em sua entrada em Jerusalém, parece ter sentido que em Is 42.11[225] havia uma ordem direta para que não ocultasse o conhecimento acerca de seu messianismo aos habitantes de Jerusalém".

Mas se Jesus fez uma entrada messiânica Ele deve, daí em diante, ter se mostrado como o Messias, e toda a controvérsia teria necessariamente se voltado para esta reivindicação. Este, no entanto, não foi o caso. De acordo com Holtzmann, tudo que os ouvintes poderiam extrair desta questão crucial para o messianismo em Mc 12.35-37 era apenas "que Jesus claramente mostrou nas Escrituras que o Messias não era na realidade o filho de Davi".[226]

---

[225] Isaías 62.2, "Dizei à filha de Sião, eis que tua salvação chegou."

[226] "Para o próprio Jesus", diz Oskar Holtzmann, "esta descoberta" – ele se refere à antinomia que Ele tinha descoberto no Sl 110 – "dispunha de uma dúvida que sempre o assombrara. Se Ele tivesse realmente reconhecido a si mesmo como descendente da linha davídica, Ele poderia certamente não ter publicamente suglido uma dúvida quanto à descendência davídica do Messias."

Mas como foi que o entusiasmo messiânico da parte do povo não levou à controvérsia messiânica, a despeito do fato que Jesus "veio para Jerusalém como Messias?" Em relação a esta dificuldade Oskar Holtzmann parece ter tentado se precaver quando salienta numa nota de rodapé que: "Nós não temos evidência de que Jesus, mesmo durante Sua última estadia em Jerusalém, foi reconhecido como Messias, exceto por aqueles que pertenciam ao círculo interno dos discípulos. A repetição pelas crianças das aclamações dos discípulos (Mt 21.15 e 16) dificilmente pode ser considerada de muita importância nesta conexão." De acordo com isso, Jesus entrou em Jerusalém como Messias, mas, exceto por seus discípulos e umas poucas crianças, ninguém reconheceu Sua entrada como tendo um significado messiânico! Mas Marcos declara que muitos espalharam suas roupas diante dele, e outros colocaram ramos de árvores espalhados pelo caminho e que aqueles que estavam a frente dele e também os que o seguiam clamavam "Hosana!" A narrativa marcana, portanto, deve ser mantida fora do campo de visão por um momento para que a Vida de Jesus, como é concebida pela moderna hipótese marcana não corra perigo.

Nós, portanto, não deveríamos admitir a evidência do conhecimento sobrenatural e as auto-contradições desta Vida de Jesus como uma questão a ser censurada, mas mais como uma prova dos méritos da obra de Oskar Holtzmann.[227] Ele escreveu a última Vida de Jesus

[227] Oskar Holtzmann, *War Jesus Ekstatiker?*, (Tübingen, 1903, 139 pp.) é na realidade uma nova leitura da vida de Jesus. Pela ênfase do elemento estático ele quebra com a concepção "natural" da vida e do ensino de Jesus; e, até agora, aproximações na visão escatológica. Mas ele dá um verdadeiro e amplo significado para o termo estático, subsumindo a isto, que deve talvez ser mencionado, de que todo o pensamento escatológico e elocução de Jesus. Ele explica, por exemplo, que "a convicção quanto á próxima destruição da condições existentes é estática". Ao mesmo tempo, a única proposta apresentada pela hipótese do êxtase é para capacitar o autor a atribuir a Jesus "A crença de que Sua própria obra, o Reino de Deus, já tinha se iniciado, como a promessa do Reino para os indivíduos; isto pode ser considerado um êxtase". As oposições qe Bousset elenca e que se referem à concepção de paradoxo são unidas por Holzmann por meio da hipótese do êxtase. Isto é, de qualquer modo, jogar rápido e de maneira frouxa com o significado de "êxtase". Um êxtase é, na compreensão usual do termo, um anormal, uma condição passageira de excitamento em que as capacidades naturais subjetivas do pensamento e sentimento, e também todas as impressões de fora são suspensas, sendo substituídas por uma intensa atividade e excitação mental. Jesus pode, possivelmente, Ter ficado em estado de transe no Seu batismo e na trans-

de larga escala, a única que a hipótese marcana produziu, e almejava proporcionar uma base científica para as hipótese que as linhas gerais daquela hipótese o compeliram a fazer; e neste processo torna-se claramente aparente que o contexto dos eventos pode apenas ser conduzido através das passagens decisivas por um tratamento violento, ou mesmo pela rejeição do texto marcano no interesse da hipótese marcana.

Estes méritos não pertencem, na mesma medida, a outras Vidas de Jesus modernas, que seguem mais ou menos esta mesma linha. Eles são pequenos esboços, em alguns casos, baseados em palestras, e sua brevidade os torna talvez mais vivos e convincentes do que a obra de Holtzmann; mas eles tomam por certo apenas o que se sentiu necessário provar. A *Geschichte Jesu* de P. W. Schmidt[228] (1899), que como uma obra de arte literária tem poucos rivais entre as obras teológicas de anos recentes, confina-se à pura narrativa. O volume dos prolegômenos, que apareceu em 1904, tinha a intenção de exibir os fundamentos da narrativa e tratar das fontes acerca do Reino de Deus, do Filho do Homem e da Lei. Ele faz parte da fraqueza do ponto de vista escatológico que se manifesta na segunda edição da "Pregação de Jesus" de Johannes Weiss, e não dá proeminência suficiente às dificuldades de reconstruir o ministério público de Jesus.

Nem "Os Problemas Principais do Estudo da Vida de Jesus", de Otto Schmiedel, nem as "Palestras de Férias" sobre "As Principais Questões da Vida de Jesus" cumprem a promessa de seus títulos.[229] Eles se

---

figuração. O que ª Holtzmann representa como um tipo de permanente estado de êxtase é, antes, uma idéia escatológica fixa. Com escatologia, o êxtase não tem uma conexão essencial. É possível algo ser escatologicamente inclinado sem ser um êxtase e vice-versa. Filo atribui uma grande importância ao êxtase em sua vida religiosa, mas ele, de qualquer maneira, foi muito pouco interessado em escatologia.

[228] P. W. Schmidt, Prof. em Basle, nasceu em Berlin em 1845.

[229] Otto Schmiedel, Prof. em Eisenach, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung.* Tübingen, 1902. 71 pp. Schmiedel nasceu em 1858.

Hemann Freiher Von Soden, *Die Wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Von Soden é professor em Berlim e pregador na Jerusalem Kirche, nasceu em 1852.

Nós podemos mencionar os seguintes trabalhos:

Fritz Barth (nascido em 1856, professor em Bern), *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu.* 1ª ed. 1899; 2ª ed. 1903.

Der Entwicklungsgang des Lebens Jesu im Wortlaut der drei ersten Evangelien de Friedrich Nippolds (O Curso da Vida de Jesus nas Palavras dos Primeiros Três Evangelistas) (Hamburg, 1895, 213 pp.) é somente um arranjo destas seções.

esforçam mais em resolver novos problema propostos por eles mesmos do que reafirmar os velhos e acrescentar novos. Eles esperam encontrar os pontos de vista de Johannes Weiss ao forçosamente enfatizar a escatologia, e, pensam eles, que podem escapar ao ceticismo crítico de escritores como Volkmar e Brandt por assumirem um "Ur-Markus". O ponto de vista deles é, portanto, o mesmo, mas com poucas modificações ditadas pela escola escatológica e céptica, pois a concepção tradicional acerca da Vida de Jesus ainda é defensável, ao passo que é apenas a pressuposição *a priori* desta concepção, que se sustenta como auto-evidente, que constitue os problemas principais.

"É auto-evidente", diz von Soden numa passagem, "em vista da conexão interna na qual o Reino de Deus e o Messias estão nos pensamentos do povo... que em todas as classes a questão deve ter sido discutida de tal maneira que Jesus não poderia ter permanentemente evitado a seguinte questão colocada por eles: 'Que importa o Messias? Você não é ele?'" Onde, nos Sinópticos, há uma palavra que mostre que isto é "auto-evidente?" Quando os discípulos em Mc 8 são inquiridos por Jesus a dizer "que tipo de homem dizem ser Ele" nenhum deles sugere que se tenha tentado admiti-lo como Messias. E isto foi pouco antes de Jesus pôr-se a caminho para Jerusalém.

Desde o dia em que os emissários dos Escribas de Jerusalém apareceram pela primeira vez no norte, a multidão da Galiléia começou a ser facilmente influenciada, de acordo com von Soden, "a vacilar". Como von Soden sabe que os galileus foram facilmente influenciados? Como sabe ele que eles "vacilaram"? Os Evangelhos não nos contam nem um nem outro. O pedido por um sinal foi, para citar novamente von Soden, um pedido por uma prova de seu messianismo. "Há ainda uma outra indicação", acrescenta este autor, "de que o Cristianismo, ao salientar o valor dos milagres de Jesus como prova de seu messianismo, afastou-se em muito dos pensamentos de Jesus.

Vorträge über das Leben Jesu Christi de Konrad Furrer (Preleções Sobre a Vida e Jesus Cristo) tem uma fascinação pela razão do conhecimento do autor do pais e a localidade. Furrer, que nasceu em 1838, é professor em Zurich.

Um outro trabalho que não deve ser esquecido é o *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung* de R. Otto (A Vida e a Obra de Jesus do Ponto de Vista do Cristicismo Histórico). Uma preleção. Göttingen, 1902. Rudolf Otto, nascido em 1869, é Privat-Docente m Göttingen.

Antes de fazer uma censura quanto a um nivelamento deste tipo contra o Cristianismo tardio, ficaria bem apontar para alguma passagem de Marcos ou Mateus na qual haja a menção de um pedido por um sinal como uma prova de seu messianismo.

Quando a aparição de Jesus no sul — ainda estamos seguindo von Soden — suscitou expectativas messiânicas no povo, como elas tinham sido suscitadas em seu país nativo, "ele uma vez mais não entendeu a correção que Jesus havia feito pela maneira de Sua entrada e Sua conduta em Jerusalém". O povo foi incapaz de entender esta "transvaloração de valores", e sempre que a impressão causada por sua personalidade sugeriu o pensamento de que Ele era o Messias ele ficou em dúvida. No que consistiu a correção da expectação messiânica dada na entrada triunfal? Estaria em que Ele montava um jumentinho? Não seria melhor se a teologia histórica moderna, ao invés de sempre fazer o povo "ficar em dúvida", ficasse apenas com uma pequena dúvida para si mesma, e começasse a buscar a evidência de que a essa " transvaloração de valores", de acordo com elas, os contemporâneos de Jesus não fossem capazes de seguir?

Von Soden possui também informação especial sobre a "história peculiar da origem" da consciência de Jesus. Ele sabe que isso era subsidiário de uma consciência religiosa geral primária da Filiação. O aparecimento desta consciência implica, por seu turno, a "transformação da concepção do Reino de Deus, e explica como na mente de Jesus esta concepção era tanto presente quanto futura". A grandeza de Jesus deve, pensa ele, ser encontrada no fato de que para Ele este Reino de Deus era apenas uma "concepção limitante" — o objetivo último de um processo gradual de aproximação. "Quanto à questão que diz respeito a se deveria ser realizado aqui ou no além Jesus teria respondido, como Ele respondeu a uma questão similar, 'Que, nenhum homem sabe; nem o Filho'."

Como se ele não tivesse respondido a esta questão na petição "Venha o teu Reino" — supondo que tal questão jamais ocorreria aos contemporâneos — no sentido de que o Reino passaria do além para o presente!

Esta teologia histórica moderna não permitirá que Jesus tenha formado uma "teoria" para explicar Seus pensamentos sobre sua paixão. "Para ele a certeza era amplamente suficiente; 'Minha morte efetivará o que minha vida não foi capaz de cumprir'."

Não há, portanto, nenhuma teoria implicada no dito sobre o "resgate de muitos," e naquilo sobre "Meu sangue que é derramado por mui-

tos para remissão dos pecados", embora Jesus não o explique? Como von Soden sabe o que era ou não "amplamente suficiente" para Jesus?

Otto Schmiedel chega a ponto de negar que Jesus tenha dado uma distinta expressão com relação a expectativa do sofrimento; o que mais ele poderia ter feito — e isto é só um "talvez" — é ter ocultado tal sofrimento em Seu discurso.

Em forte contraste com esta confiança em perpetrar-se em conjeturas históricas, sustenta-se o ceticismo com o qual von Soden e Schmiedel aproximam os Evangelhos. "É, de uma vez por todas, evidente", diz Schmiedel, "que os grandes grupos de discursos em Mateus, tais como o Sermão do Monte, as Sete Parábolas do Reino e assim por diante, não foram dispostos nesta ordem na fonte (a *Logia*), ainda mais pelo próprio Jesus. Esta ordem, sem dúvida, se deve ao Evangelista. Mas qual é a resposta à questão: "Sobre que base está este 'uma vez' claro?"[230]

O pronunciamento de von Soden é ainda mais radical. "Na composição dos discursos," diz, "nenhuma atenção é dada a Mateus, quanto mais a João, à suposta audiência, ou ao ponto do tempo na vida de Jesus ao que eles são atribuídos." Assim como no Sermão da Montanha nós encontramos referências à perseguição e alertas contra falsos profetas. Similarmente, no encargo dos Doze, também há alertas que indubitavelmente pertencem ao último período. Dizeres de intimação, que evidentemente tendem ao círculo interno dos discípulos, têm a mais ampla publicidade.

Mas porque deveria ser não-histórica por mais que nos seja incompreensível? Não seria melhor simplesmente admitirmos que nós não entendemos certas conexões de idéias e modos de expressão nos discursos de Jesus?

Pois em vez de fazer um exame analítico de conexões aparentes e afirmá-las como sendo problemáticas, os discursos de Jesus e as seções

---

230 Schmiedel não está correto ao fazer "o Prof. Paulus de Heidelberg seguir as mesmas linhas de Reimarus, "exceto aqueles seus trabalhos, de 1804 e 1828, que são menos difamadores, mas só o mais grosseiro daqueles." Na realidade a deística Vida de Jesus por Reimarus, e a racionalista Vida de Jesus de Paulus não têm nada em comum. Paulus foi talvez influenciado por Venturini, mas não por Reimarus. A declaração de que Strauss escreveu sua "Vida de Jesus para o Povo Alemão" porque "a fama de Renan não lhe deu paz" não se justifica, nem pelo caráter de Strauss ou pelas circunstâncias m que a Segunda Vida de Jesus foi produzida.

dos Evangelhos são tratados de maneira ardilosa com outros que não tem nada que ver com eles. Desse modo, por exemplo, von Soden dirige-se às Bem-aventuranças (Mt 5.13-16) "O que Jesus traz aos homens", os seguintes versos (Mt 5.13-16), "O que Ele lhes faz". P. W. Schmidt, em sua "História de Jesus", mostra-se um mestre nesta arte. "Os direitos da esposa" é o título do diálogo sobre o divórcio, como se a questão em jogo fosse para Jesus a igualdade dos sexos, e não simplesmente, e apenas, a santidade do casamento. "Aurora para as crianças" é seu tópico para a cena onde Jesus toma as crianças em Seus braços — como se o propósito de Jesus fosse protestar contra a severidade na educação das mesmas. Novamente, ele reúne as narrrativas do homem que deve primeiro enterrar a seu pai, a do jovem rico, a da disputa sobre a precedência, a de Zaqueu e outras que possuem, do mesmo modo, pouca conexão sob o tópico "Disciplina para os seguidores de Jesus". Estas, muitas vezes notáveis criações de conexões artificiais de pensamento, fornecem uma atividade curiosa às obras de Schmidt e von Soden. O panorama que von Soden nos oferece dos Evangelhos é uma atuação realmente incrível. Mas este tipo de coisa não é consistente com a história puramente objetiva.

Dispondo desta maneira branda da conexão dos eventos, Schmiedel e von Soden não encontram dificuldade em distinguir entre Marcos e "Ur-Markus"; isto é, conservar apenas do Evangelho o quanto for útil para sua construção. Schmiedel está seguro de que Marcos era um escritor competente e que o redator era "um cristão simpatizante de Paulo". De acordo com "Ur-Markus", ao qual Mc 4.33 pertence, o Senhor fala em parábolas para que o povo possa entendê-lo melhor; "foi somente por meio do redator que a teoria paulina sobre a dureza de seus corações (Rm 9-11) foi interpolada, em Marcos 4.10 ss. e o significado de Mc 4.33 foi assim obscurecido."

Já é hora de em vez de simplesmente declarar influências paulinas em Marcos que alguma prova quanto a essa asserção deva ser dada. Que tipo de aparência Marcos deveria ter apresentado se tivesse realmente passado pelas mãos de um cristão paulino?

A análise de von Soden não é menos confiante. Os três milagres proeminentes, acalmar a tempestade, expulsar a legião de demônios, sobrepujar a morte (Mc 4.35; 5.43); a narrativa romanticamente contada sobre a morte do Batista (Mc 6.17-19), a narrativa do alimentar multidões no deserto, de Jesus andar sobre as águas, da transfiguração no

monte e da cura do menino lunático — todos estes milagres são esboçados e oferecem muitas analogias com as narrativas do Antigo Testamento, e algumas sugestões das concepções paulinas, e reflexões de experiências de crentes individuais e da comunidade cristã. "Todas estas passagens foram, sem dúvida, escritas primeiramente pelo compilador de nosso Evangelho."

Mas como podem Schmiedel e von Soden deixar de ver que elas são apenas títulos para a perspectiva de Bruno Bauer? Eles afirmam que não há distinção de princípio entre o caminho no qual os discursos joaninos e Sinópticos são compostos: o reconhecimento disto era o ponto de partida de Bruno Bauer. Eles propunham encontrar experiências da comunidade cristã e do ensino paulino refletidos no Evangelho de Marcos; Bruno Bauer afirmava o mesmo. A única diferença é que este era consistente e estendeu sua crítica àquelas porções do Evangelho que não apresentavam o obstáculo do sobrenatural. Porque estas não conteriam também a teologia e as experiências da comunidade transformadas em história? É apenas porque elas permaneceram dentro dos limites do natural?

A real dificuldade consiste no fato de que todas as passagens que von Soden atribui ao redator ficam, a despeito de seu colorido mítico, numa conexão histórica estreita; de fato, a conexão histórica não está em nenhuma parte de tal modo tão estreita. Como pode alguém suprimir o alimentar às multidões e a transfiguração como sendo de origem secundária sem destruir o todo do fabrico histórico do Evangelho de Marcos? Ora, foi o redator quem criou o plano do Evangelho de Marcos, como von Soden parece pensar?[231]

---

[231] Soden dá na pág. 24 ss., as passagens de Marcos que ele supõem serem derivadas da tradição Petrina de uma ordem diferente daquela na qual elas ocorrem em Marcos, reagrupando-as livremente. Ele reúne, por exemplo, Marcos 1.16-20; 3.13-19; 6.7-16; 8.27-9.1; 9.33-40, sob o título "A Formação e o Treinamento do Grupo de Discípulos". Ele supõe que Marcos ouviu de Pedro os relatos de suas jornadas missionárias, e quando escreveu após a morte de Pedro, não relacionou a sequência e escreveu da forma como lembrou. Papias disse que Marcos escreveu "não em ordem". Esta declaração se refere a um "Ur-Markus", que ele descobriu carecer de ordem histórica.

Mas o que nós fazemos com um representante da Igreja primitiva neste caso aproximando os Evangelhos com a necessidade de um arranjo histórico? Do bom, velho e modesto Papias de todo o povo!

Mas neste caso como pode uma Vida de Jesus moderna estar baseada no plano marcano? Quanto de Marcos é, afinal, histórico? Por que não deveria a confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe ter se derivado da teologia da igreja primitiva, assim como a transfiguração? A única diferença é que o incidente em Cesaréia de Filipe está mais dentro dos limites do possível, ao passo que a cena sobre o monte tem um colorido sobrenatural. Mas é o incidente em Filipe assim tão natural? De onde Pedro sabe que Jesus é o Messias?

Este semi-ceticismo é, portanto, completamente injustificável, visto que em Marcos ambos, o natural e o sobrenatural, permanecem em boa igualdade e em uma conexão histórica estreita. Ou então, deve-se ser completamente céptico como Bruno Bauer, e desafiar, sem exceção, a todos os fatos e conexões de eventos afirmados por Marcos; ou, se se tenciona fundar uma Vida de Jesus histórica sobre Marcos, deve-se tomar o Evangelho como um todo por causa do plano que o atravessa, aceitando-o como histórico e então esforçando-se por explicar porque certas narrativas, como o alimentar multidões e a transfiguração, são banhadas por uma luz sobrenatural, e qual é a base histórica que os subjaz. Uma divisão entre natural e sobrenatural em Marcos é puramente arbitrária, pois o sobrenatural é uma parte essencial da his-

---

Mas se o projeto narcano não foi colocado de fora em "Ur-Markus", não há nada para isso – desde que este plano não foi certamente dado na coleção do Logia – mas atribui isso ao autor do nosso Evangelho de Marcos, para o homem, isto é, que escreveu pela primeira vez essas "concepções paulinas", aquelas reflexões das experiências dos crentes individuais e da comunidade, e os inseriu neste Evangelho. É proposto, então, que se conserve o plano que ele deu da vida de Jesus, e se rejeite, ao mesmo tempo, o que ele relata. Isso quer dizer, ele deve ser crido onde é conveniente crer nele, e silenciado onde é inconveniente, Nenhuma completa refutação da hipótese Marcana poderia ser possível dada então por esta análise, pois isto certamente destroi seu fundamento, a confiável aceitação da historicidade do plano Marcano.

Se deve haver uma análise das fontes em Marcos, então o plano marcano deve se referir ao "Ur-Markus", de outra maneira, a análise tornaria a hipótese marcana historicamente inútil. Mas se "Ur-Markus" deve ser reconstruída sobre a base de uma atribuição para o plano marcano, então, nós não podemos separar o natural do sobrenatural, para as cenas sobrenaturais, como a alimentação da multidão e a transfiguração, que estão entre os principais delineamentos do esquema marcano.

Nenhuma análise hipotética de "Ur-Markus" tem escapado deste dilema; o que isto pode produzir pelo método literário é historicamente inútil, e o que deveria ser historicamente útil não pode ser alcançado nem "apresentado" pelo método literário.

tória. O simples fato de que ele não tenha adotado o material mítico das narrativas da infância e que as cenas pós-ressurreição tenham sido aceitas prova que o material sobrenatural que ele incorpora pertence a uma categoria própria e não pode ser simplesmente rejeitado como devido à invenção da comunidade cristã primitiva. Deve pertencer de algum modo à tradição original.

Oskar Holtzmann admite isto até um certo ponto. De acordo com ele Marcos é um escritor "que incorporou os materiais que ele recebeu da tradição mais fielmente do que discriminadamente". "Aquilo que foi relatado como um símbolo de eventos internos, ele toma como história — no caso, por exemplo, da tentação, o caminhar sobre o mar, a transfiguração de Jesus". "Também, em outros casos, ele inseriu uma ocorrência notável em um milagre sobrenatural, como fez no caso do alimentar às multidões, onde o corajoso amor de Jesus e a pronta habilidade em organizar apareceram num momento de dificuldade, ao passo que o Evangelista o representa como um incrível milagre da onipotência Divina."

Oskar Holtzmann é, desse modo, mais cauteloso que von Soden. Ele está inclinado a ver, no material que ele deseja excluir da história, tantas invenções da Igreja como configurações erradas da história formada por Marcos, e deste modo ele retorna ao genuíno racionalismo ultrapassado. Ao alimentar às multidões Jesus demonstrou "a confiança de uma corajosa dona de casa que sabe como proporcionar habilmente algo para um grande número de crianças a partir de seus poucos recursos". Talvez, numa obra futura, Oskar Holtzmann seja menos reservado, não por amor à teologia, mas pelo bem-estar nacional e informará a seus contemporâneos que tipo de economia doméstica foi a que tornou possível, pelo Senhor, satisfazer com cinco pães e dois peixes a fome de milhares de homens.

A teologia histórica moderna, portanto, com seus três quartos de ceticismo, é deixada por último com apenas um Evangelho turvo e esfarrapado de Marcos em suas mãos. Naturalmente se pode supor que estas operações preliminares sobre a fonte levaria a produção de uma Vida de Jesus de caráter fragmentário similar. De forma alguma. O perfil ainda é o mesmo como nos dias de Schenkel, e a confiança com a qual esta construção é realizada não é menos completa. Somente o caça-palavras, com o qual a narrativa é avivada, foi modificado, sendo agora tomada em parte de Nietzsche. O Jesus liberal deu lugar ao Jesus germânico. Esta é uma figura que tem tão pouco a ver com a hipótese

marcana quanto o Jesus "liberal" teve com a que a precedeu; doutro modo, não seria assim tão fácil ter sobrevivido à queda do Evangelho de Marcos como uma fonte histórica. É evidente, portanto, por que este Jesus professadamente histórico não é uma figura puramente histórica, mas uma que foi artificialmente transplantada para a história. Como em Renan, noutro tempo, o espírito romântico criou a personalidade de Jesus a sua própria imagem, assim, no presente, o espírito germânico está formando um Jesus segundo a sua própria semelhanças. O que se admite como histórico é apenas o que o Espírito do tempo pode tirar dos relatos para assimilá-lo e trazê-lo para uma forma viva.

Frenssen trai o segredo de seus professores quando em *Hilligenlei* ele confiantemente sobrescreve a narrativa extraída das "últimas investigações críticas" com o título "A vida do Salvador Retratada Conforme a Pesquisa Alemã como a Base para um Renascimento Espiritual da Nação Alemã".[232]

Como de fato a Vida de Jesus deste "Manuscrito"[233] é insatisfatória tanto científica quanto artisticamente, pois seu objetivo é algo científico e artístico. Se apenas Frenssen, com seu forte instinto de aceitar à vida, que dá a seu pensamento, ao menos em seus primeiros escritos, onde revela-se sem artificialidade, uma maravilhosa simplicidade e força, tivesse lido seu Jesus audazmente dos relatos originais, sem seguir a teologia histórica moderna em todos os seus caminhos! Ele teria sido capaz de forçar seu trajeto através dos arbustos de maneira suficiente se apenas se contentasse em quebrar os ramos que encontrasse em seu caminho, ao invés de sempre esperar até que al-

---

[232] Von Soden, por exemplo, germaniza Jesus quando escreve, "a despeito de sua interioridade não há nenhum traço de uma sentimentalidade exagerada. A despeito de toda a intensidade da oração não há êxtase nem visão. Nenhum quadro de sonho apocalíptico encontra lugar em Sua alma".
Ele será um homem que ensina uma ética de renúncia ao mundo com, algumas vezes, aspirações e altos delírios tais como em Mt 19.12, de acordo com nossas concepções, "ao som de um coro"? E não apresenta a vida de Jesus um numero de ocasiões nas quais Ele parece ter estado em êxtase?
Então, von Soden não leu simplesmente seu Jesus fora dos textos, mas tem adicionado alguma coisa por sua conta, e essa alguma coisa é de coloração germânica.

[233] *i.e.* o MS. Vida de Jesus escrito por Kai Jans, uma das personalidades do romance.
A maneira em que a totalidade da experiência de vida deste caráter o prepara para o texto da vida é surpreendente – se nem sempre aceitável – buscando fora. (N. do T.)

guém viesse de frente e desembaraçasse a relva. A dependência à qual ele se rende é realmente penosa. Ao lermos cada parágrafo seu podemos dizer se Kai Jans estava olhando, como ele escreveu, para Oskar Holtzmann ou P. W. Schmidt ou von Soden. Frenssen conforma-se com a cena dramática da cura de um cego em Jericó. Por que? Porque neste ponto ele estava ouvindo a Holtzmann, que propõe olhar a cura do cego apenas como uma representação simbólica da "conversão de Zaqueu". Os mestres de Frenssen lhe roubaram toda espontaneidade criativa. Ele não se permite descobrir *motivos* para si mesmo, mas confina-se a trabalhar e tratar em cores mais cruas que aquelas que encontra em seus mestres.

E visto que ele não pode escolher suas hipóteses cautelosamente, modulou precavidamente a linguagem dos teólogos, as falhas do tratamento moderno da vida de Jesus nele aparecem exageradas às centenas. O violento deslocamento de narrativas para fora de suas conexões, e o forçar de interpretações modernas, torna-se uma mania para este escritor e uma tortura para o leitor. O âmbito de seu conhecimento não retira muita coisa do texto. Kai Jans vê Jesus depois da tentação humilhando-se diante da colina, "um pobre homem solitário, cercado por dúvidas, na mais profunda desgraça". Ele sabe também que houve grande perigo de que Jesus "traísse ao pai no céu e voltasse para Sua cidade e retornasse novamente Seu ofício, mas agora seria um homem com uma marca, uma alma desviada e uma consciência torturada pela corrosão do remorso".

O aluno não se dá por satisfeito, como seus professores tinham ficado, em apenas fazer o povo às vezes crer e às vezes duvidar de Jesus; ele faz a crença entusiasta messiânica terrena do povo "puxar e chorar" ao próprio Jesus. Às vezes, pode-se ficar tentado a perguntar se o autor em seu zelo "utiliza-se conscientemente dos resultados de todo o âmbito da crítica científica" não esquece-se da coisa mais importante, o estudo dos próprios Evangelhos.

E toda esta ciência supõe-se ser nova?[234] É este quadro de Jesus realmente o resultado da crítica mais recente? Este não tem existido desde o princípio dos anos quarenta [1840] desde a crítica de Weisse da história do

[234] Kai Jans de Frenssen professa ter usado os "resultados de todo o âmbito da invistigação crítica" ao escrever sua obra. Dentre os livros que ele numera e recomenda no posfácio, sentimos a falta das obras de Strauss, Weisse, Keim, Volkmar, e Brandt

Evangelho? Não será em princípio a mesma de Renan, apenas que os lapsos alemães de gosto aqui tomam o lugar dos lapsos franceses, e "a arte alemã para o povo Alemão"[235], aqui completamente fora de lugar, tenha feito o seu melhor ao remover do quadro cada traço de fidelidade?

O "Manuscrito" de Kai Jans representa o limite do processo de diminuir a personalidade de Jesus. Weisse deixou ainda alguma grandeza, alguma coisa inexplicada, e não se aventurou em aplicar a cada coisa os padrões favoritos da inquisitiva psicologia moderna. Na psicologia dos anos sessenta [1860] tornou-se mais confiante e Jesus menor; no encerramento do século a confiança da psicologia está em seu auge e a figura de Jesus pequeníssima — tão pequena, que Frenssen se aventura a deixar Sua vida ser projetada e escrita por alguém que está no meio de uma intriga amorosa!

Esta vida humana de Jesus deve ser "vivamente ouvida" do início ao fim, e "de nenhum modo ultrapassar os padrões humanos!" E este Jesus que "descobre seus sentimentos e formula seus planos" deve contribuir para trazer um renascimento do povo Alemão. Como Ele poderia? Ele é em si apenas um fantasma criado pela mente alemã com o propósito de uma vontade religiosa de palha.

É possível, portanto, fazer injustiça à apresentação de Frenssen e ao todo da crítica confiante e inconscientemente modernizante pela qual ele aqui age como o porta-voz. Estes escritores têm o grande mérito de ter trazido certos círculos cultos mais próximos a Jesus e os tornou mais simpáticos para com Ele. Suas faltas estão em sua confiança, que os tem cegado ao que Jesus é e não é, o que ele pode e não pode fazer, de maneira que no fim eles deixam de entender "os sinais dos tempos" ou como historiadores ou como homens do presente.

Se o Jesus que deve seu nascimento à hipótese marcana e à psicologia moderna fosse capaz de regenerar o mundo Ele o teria feito há muito

---

e, em geral, dos nomes daqueles que no passado fizeram algo realmente grande e original. Dos modernos, Johannes Weiss é deficiente. Wrede é mencionado, mas é virtualmente ignorado. A notável e profunda apresentação de Jesus no *Urchristentum* de Pfleiderer (E.T. "Cristianismo Primitivo", vol. ii, 1909) não existe na medida em que a este se pudesse fazer referência.

[235] *Heimatkunst*, o ideal de que toda produção alemã deva ser viva desde o solo.

Isso se justifica relativamente como um protesto contra a longa subservência de algum departamento de arte Alemão ao gosto Francês. (N. do T.)

tempo, pois Ele tem aproximadamente sessenta anos e Seus retratos mais recente são muito menos parecidos do que aquele desenhado por Weisse, Schenkel, Renan ou Keim, o pintor mais notável de todos.

Pois nos últimos dez anos a moderna teologia histórica tem cada vez mais se adaptado às necessidades do homem comum. Cada vez mais, mesmo nas melhores classes, faz-se uso de linhas atrativas como um meio de apresentar seus resultados de uma forma viva às massas. Intoxicadas com sua própria ingenuidade em inventar teses, torna-se cada vez mais confiante em sua causa e chega a crer que a salvação do mundo depende em não pequena medida da divulgação de seus próprios " resultados seguros" entre o povo. É tempo para que se deva começar a duvidar de si mesmo, duvidar de seu Jesus "histórico", duvidar da confiança com que olhou para sua própria construção, para a regeneração moral e religiosa de nosso tempo. Seu Jesus não está vivo, por mais germânico que eles possam torná-lo.

Não foi acidente que o sacerdote principal da "arte alemã para o povo alemão" se encontrasse com os teólogos modernos e oferecesse sua aliança. Visto que o estudo crítico da Vida de Jesus na Alemanha nos anos sessenta [1860] esteve inconscientemente sob a influência de um nacionalismo religioso moderno imposto na arte. Ele tem sido desviado por isso como por uma corrente magnética subterrânea. Foi em vão que alguns investigadores puramente históricos ergueram suas vozes para protestar. O processo teve que se resolver sozinho. Pois a crítica histórica tornou-se, nas mãos da maioria daqueles que a praticaram, um esforço secreto de reconciliar o espírito religioso alemão com o Espírito de Jesus de Nazaré.[236] Este foi assunto para os interesses religiosos da atualidade. Portanto, seu erro teve um ar de grandeza, foi, de fato, a maior coisa sobre Ele; e a severidade com a qual o puro historiador o trata está em proporção, a este respeito, com seu espírito. Pois este estudo crítico alemão da Vida de Jesus é uma parte essencial da religião alemã. Como o velho Jacó combateu com o anjo, assim a teologia alemã combateu com Jesus de Nazaré e não o deixará partir até que ele a abençoe — isto é, até que ele consinta em servi-la e sofra

[236] O Jesus de H. S. Chamberlain, *Worte Christi,* 1901, 286 pp., também é moderno. Porém, a modernidade não é assim tão obscura, pois ela descreve apenas o ensino de Jesus, não Sua vida.

sozinho para ser tirado pelo espírito alemão do meio de nosso tempo e de nossa civilização. Mas quando o dia irrompe, o combatente deve deixá-lo ir. Ele não cruzará conosco o vau. Jesus de Nazaré não suportará ser modernizado. Como uma figura histórica Ele se recusa a ser destacado de seu próprio tempo. Ele não tem resposta para a questão, "Diga-nos teu nome em nossa língua e para o nosso tempo!" Contudo, Ele abençoa aqueles que têm lutado com Ele, de modo que, embora eles não possam tomá-lo consigo, ainda assim, como homens que têm visto a Deus face a face e recebido fortalecimento em suas almas, eles continuam seu caminho com renovada coragem, prontos a fazer guerra com o mundo e seus poderes.

Mas o Jesus histórico e o espírito alemão não podem ser unidos exceto por um ato de violência histórica que no final prejudica tanto a religião quanto a história. Um tempo virá quando nossa teologia, com seu orgulho por seu caráter histórico, se livrará de seu viés racionalista. Este viés leva-a a projetar-se de volta à história que pertence ao nosso próprio tempo, o vivo combate do espírito religioso moderno com o Espírito de Jesus, e procurar na história justificação e autoridade para seu princípio. A conseqüência é que ela cria o Jesus histórico a sua própria imagem, de maneira que não é o espírito moderno influenciado pelo Espírito de Jesus, mas o Jesus de Nazaré construído pela moderna teologia histórica, que deve ser posto acima de nossa raça.

Portanto, tanto a teologia quanto seu quadro acerca de Jesus são pobres e frágeis. Pois seu Jesus tem sido medido pelo padrão insignificante do homem moderno, em variação consigo mesmo, para não dizer com o candidato moderno em teologia que tem quanto a isso naufragado; os próprios teólogos, ao invés de buscar, para eles mesmos e para outros, como eles podem trazer o Espírito de Jesus em vivo poder para nosso mundo, eles se mantém continuamente forjando novos retratos do Jesus histórico e pensam eles ter cumprido algo grande quando tiraram um oh! de espanto da multidão, como as platéias de uma grande cidade emitem ao avistarem um novo aviso em luzes coloridas.

Qualquer um que admirando a força e a autoridade do racionalismo genuíno, conseguiu livrar-se da ingênua auto-satisfação da teologia moderna, que é em essência apenas a descendência degenerada do racionalismo com uma tintura da história, regozija-se na debilidade e pequenez de seu Jesus professadamente histórico, regozija-se com to-

dos aqueles que estão começando a duvidar da verdade deste retrato, regozija-se com a ultra-severidade com a qual este é atacado, regozija-se ao tomar parte em sua destruição.

Aqueles que começaram a duvidar são muitos, mas a maioria deles torna conhecida apenas suas dúvidas por seu silêncio. Há um, no entanto, que tem falado, e é um dos maiores — Otto Pfleiderer.[237]

Na primeira edição de seu *Urchristentum,* publicada em 1887, ele ainda participava das concepções e construções correntes, exceto que sustentava que a credibilidade de Marcos devia ser mais assumida do que era usualmente suposto pelas hipotéticas influências paulinas. Na segunda edição[238] seu conhecimento positivo se baseou no combate com os céptico — Brandt afetou-o de modo especial — e com os partidários da escatologia. Esta é a primeira ação *avant-garde* da teologia moderna que entra em contato com as tropas de Reimarus e Bruno Bauer.

Pfleiderer aceita a concepção puramente escatológica do Reino de Deus e sustenta também que a ética de Jesus era completamente condicionada pela escatologia. Mas com relação à questão do messianismo de Jesus ele toma sua posição com os céptico. Ele rejeita a hipótese de um Messias que, como sendo um "Messias espiritual", encobre sua pretensão, mas, por outro lado, ele não pode aceitar o messianismo do Filho do Homem escatológico tendo sua referência no futuro, que a escola escatológica encontra nas afirmações de Jesus, visto que implica profecias de seu sofrimento, morte e ressurreição que a crítica não pode admitir. "Ao invés de encontrar a explicação de como o título messiânico surgiu nas reflexões de Jesus sobre a morte que é posta diante dele", ele inclina-se a encontrá-la "antes na reflexão da comunidade cristã sobre a morte catastrófica e na exaltação de seu Senhor que realmente aconteceu."

Mesmo na narrativa marcana não é história. O ceticismo em relação à fonte principal, com o qual escritores como Oskar Holtzmann,

---

[237] Nasceu em 1839 em Stettin. Estudou em Tübingen, foi indicado como professor em 1870 em Jena e 1875 em Berlin. (Faleceu em 1908.)

[238] *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben,* 2ª. Berlin, 1902, vol. i, (696. pp.), 615ss.: *Die Predigt Jesu und der Glaube der Urgemeinde.* Os últimos pontos de vista de Pfleiderer são expostos em sua obra, baseada em palestras acadêmicas, *Die Entstehung des Urchristentums.* Munique, 1905, 255 pp.

Schmiedel e von Soden conduzem um tipo de flerte intelectual, é aqui erigido como um princípio. "Deve ser admitido", diz Pfleiderer, "que a respeito da reformulação da história sob influências teológicas, o todo de nossos Evangelhos estão em princípio sob o mesmo pé. A distinção entre Marcos, os outros dois Sinópticos e João é apenas relativa — uma distinção de grau correspondendo a diferentes estágios da reflexão teológica e ao desenvolvimento da consciência eclesiástica." Se Bruno Bauer tivesse vivido para ver este triunfo de suas opiniões!

Pfleiderer, portanto, está cônscio de que o ceticismo, também, tem suas dificuldades. Ele, na verdade, deseja rejeitar a confissão de Jesus diante do Sinédrio "pois sua historicidade não está bem estabelecida (nenhum dos discípulos estava presente para ouvi-lo, e a profecia apocalíptica que é acrescida, Mc 14.62, certamente deriva-se das idéias da Igreja primitiva)"; por outro lado, ele inclina-se a admitir como possibilidades — embora marcando-as com pontos de interrogação — que Jesus possa ter aceitado a homenagem dos peregrinos da Páscoa e que a controvérsia com os escribas sobre o filho de Davi tinha algum tipo de referência ao próprio Jesus.

Por outro lado, ele toma por certo que Jesus não profetizou Sua morte, baseado em que a prisão, julgamento e traição devem ter lançado fora toda possibilidade de cálculo mesmo para Ele. Tudo isso, pensa ele, aconteceu a Jesus sem nenhuma expectativa. A única coisa que ele pode ter apreendido era "um ataque por mercenários," e é a isto que Ele se refere ao falar sobre as duas espadas em Lc 22.36 e 38, vendo que duas espadas teriam bastado como uma proteção contra tal ataque, embora fosse difícil para outra coisa. Quando, portanto, este autor assinala nesta conexão que "isto tem sido constantemente desconsiderado" nos romances que tratam da Vida de Jesus, ele faz injustiça a Bahrdt e Venturini, visto que, de acordo com eles, o relato principal da sociedade secreta no período tardio da vida de Jesus era proteger Jesus do assassínio com o qual Ele era ameaçado, e assegurar sua prisão formal e julgamento pelo Sinédrio. Seus pontos de vista acerca da situação histórica é, portanto, idêntico ao de Pfleiderer, a saber, que o assassínio era possível, mas que a ação administrativa era inesperada e inexplicável.

Mas como é que este Jesus está relacionado com a Igreja primitiva? Como a crença da Igreja primitiva no messianismo surgiu? A que questão Pfleiderer pode dar outra resposta a não ser aquela formulada por Volkmar e Brandt, que é nenhuma. Ele laboriosamente traz madeira,

palha e restolho, mas onde ele consegue o fogo para acender o todo na fé ardente do cristianismo primitivo, ele é incapaz de esclarece-La

De acordo com Albert Kalthoff[239], o fogo ilumina a si mesmo — o cristianismo surgiu — por combustão espontânea, quando o material inflamável, religioso e social, que coletara junto ao Império Romano, entrou em contato as expectativas messiânicas judias. Jesus de Nazaré jamais existiu; e mesmo supondo-se que Ele tenha sido um dos numerosos Messias judaicos que se entregaram à morte pela crucificação, Ele certamente não fundou o cristianismo. A narrativa de Jesus que se apresenta diante de nós nos Evangelhos é, na realidade, apenas a narrativa do modo pelo qual surgiu o quadro de Cristo, quer dizer, a narrativa do desenvolvimento da comunidade cristã. Não há, portanto, nenhum problema da Vida de Jesus, mas apenas o problema do Cristo.

Kalthoff, na verdade, nem sempre foi tão negativo. Quando no ano de 1880 ele ministrou uma série de palestras sobre a Vida de Jesus, sentiu-se justificado "ao tomar como sua base, sem melhor argumento, os resultados geralmente aceitos da moderna teologia". Posteriormente, tornou-se tão duvidoso acerca de Cristo segundo a carne que, naquele tempo, disse diante de sua audiência que ele desejava exclui-lo mesmo do registro da literatura teológica, e omitiu, nestas palestras, a lista de seus escritos a respeito, embora eles tenham aparecido nos impressos.[240]

Sua disputa com o Jesus histórico da moderna teologia era o de que ele não encontrava nenhum elo de ligação entre a Vida de Jesus construída pelo cristianismo primitivo e tardio. A moderna teologia, salienta ele numa passagem, com grande justiça, encontra-se obrigada a assumir, no ponto onde a história da Igreja começa, "tanto um declínio imediato como uma falsificação de um princípio puro original", e que ao assim fazer "está abandonando os reconhecidos métodos da ciência histórica". Se então nós não podemos traçar o caminho de seu início para frente, teremos de modo melhor que tentar trabalhar para trás, nos empenhando primeiro em definir na teologia da igreja primitiva os valores que devemos observar para encontra-los novamente na Vida de Jesus.

---

[239] Albert Kalthoff, *Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie.* Leipzig, 1902, 87 pp.

[240] *Das Leben.* Palestras proferidas diante da Sociedade da Reforma Protestante em Berlin. Berlin 1880. 143 pp.

Nisto ele está certo. A moderna teologia histórica não te-lo-á refutado até que tenha explicado como o cristianismo proveio da Vida de Jesus sem falar nesta teoria de uma "Queda" inicial da qual Harnack, Wernle e todos os demais fazem uso. Até esta teologia moderna tem tornado isso, em alguma medida, inteligível como, sob a influência da seita do Messias judaico, num abrir e fechar de olhos, em todas as direções de uma vez, o surgimento do cristianismo greco-romano popular; até que por último tenha descrito o cristianismo popular das primeiras três gerações, devendo reconhecer a todas as hipóteses que regularmente encaram este problema e se empenham em resolvê-lo em seu direito formal de existência.

A crítica que Kalthoff dirige contra as descrições da Vida de Jesus é, em parte, muito vasta para que possamos aponta-la. "Jesus", diz ele em alguma parte, "tem se tornado o receptáculo no qual todo teólogo derrama suas próprias idéias". Ele corretamente lembra que se nós seguimos "o Cristo" em um sentido anterior às Epístolas e Evangelhos do Novo Testamento direto para as visões apocalípticas de Daniel, nós sempre encontraremos nele característica sobre-humanas ao lado das humanas. "Jamais e em nenhuma parte", insiste, "é Ele quem a teologia crítica se empenhou em compreender, um homem puramente natural, uma unidade histórica indivisível." "O título de 'Cristo' foi elevado, pelos escritos apocalípticos messiânicos, tão completamente à esfera do heróico que tornou-se impossível aplicá-lo a um mero homem histórico." Bruno Bauer aplicou as mesmas considerações à teologia de seu tempo, declarando ser impensável que um homem pudesse ter surgido dentre os judeus e ter declarado "Eu sou o Messias".

A coisa infeliz, porém, é que Kalthoff não trabalhou através da crítica de Bruno Bauer, e não parece assumi-la como uma base, mas permanece a meio caminho, em vez de pensar as questões para chegar a um fim, como foi o caso quando fez essa crítica aguda. De acordo com Kalthoff deve parecer que, ano a ano, havia uma constante sucessão de distúrbios messiânicos entre os judeus e de pretendentes ao messianismo crucificados. "Houve muitos 'Cristos'", diz ele, "antes de haver qualquer questão sobre um Jesus em conexão com este título."

Como Kalthoff sabe isto? Se ele tivesse considerado razoavelmente e sentido a força dos argumentos de Bruno Bauer, ele jamais teria se aventurado a fazer tal afirmação; ele teria aprendido que não é apenas historicamente não provado, mas intrinsecamente impossível.

Kalthoff, contudo, estava longe de se apressar a apresentar a seus leitores uma descrição do desenvolvimento do Cristianismo, e, com isto, do quadro dE Cristo, absorver inteiramente a crítica de seu grande predecessor. Ele logo conduz seu leitor para fora da estrada da crítica e leva-o para um atoleiro de especulação, para chegar por um atalho ao cristianismo primitivo greco-romano. Mas o problema é que, enquanto o guia caminha leve e seguramente, o homem comum, oprimido pela pressão das considerações históricas, afunda para não mais se erguer.

O argumento conjetural, com que Kalthoff segue, está fora em sua própria acuidade e forma uma adequada indecisão quanto a reconstrução de Bauer do curso dos eventos. Bauer propôs tirar o cristianismo da filosofia greco-romana; Kalthoff, admitindo que a origem do cristianismo popular constitui a questão principal, toma, como seu ponto de partida, os movimentos sociais daquele tempo.

No império romano, prosseguindo seu argumento, entre as massas de escravos oprimidas e o populacho, forças eruptivas foram concentradas sob alta tensão. Um movimento comunista surgiu, ao qual a influência do elemento judaico no proletariado deu um colorido apocalíptico-messiânico. A sinagoga judaica influenciou as condições sociais romanas de maneira que "o incipiente fermento social em atividade no Império Romano amalgamou-se com as forças religiosas e filosóficas do tempo para formar o novo movimento social cristão". Os primeiros escritores cristãos aprenderam na sinagoga a construírem "personificações". A inteireza da literatura judaica tardia repousa sobre este princípio. Assim "o Cristo" tornou-se o herói ideal da comunidade Cristã, "do ponto de vista socio-religioso a figura do Cristo é a expressão religiosa sublinhada para a totalidade das forças sociais e éticas que estavam operantes num certo período". A Ceia do Senhor foi a festa memorial deste herói ideal.

"Como o Cristo, cuja Parusia a comunidade observa adiante, este Heroí-deus da comunidade sustenta dentro de si a capacidade para se expandir no Deus do universo, no Cristo da Igreja, que é idêntico em natureza essencial com Deus, o Pai. Desse modo, a crença no Cristo trouxe a esperança messiânica do futuro para a mente das massas, que já tinham uma certa organização, e ao direcionarem seus pensamentos para o futuro conquistou todos aqueles que estavam fartos do passado e desesperados pelo presente."

A morte e a ressurreição de Jesus representa experiências da comunidade. "Pois um judeu crucificado sob Pôncios Pilatos certamente não havia de ressuscitar. Tudo que é possível é uma vaga hipótese de uma visão em que falta toda realidade histórica, ou uma fuga para a vacuidade da fraseologia teológica. Mas, para a comunidade cristã, a ressurreição era de fato algo real. Para a comunidade enquanto tal ela não foi aniquilada naquela perseguição: ela derivou-se dela, ou melhor, de uma nova força e vida."

Mas o que diremos sobre os fundamentos desta estrutura imposta?

No que se refere a isto ele tem de nos contar acerca da condição do Império Romano e sobre a organização social do proletariado no tempo de Trajano — pois foi neste tempo que a Igreja veio à luz — nós e podemos deixar a responsabilidade com Kalthoff. Contudo, podemos perguntar mais firmemente como ele colocou o apocalíptico judaico em contato com o proletariado romano.

O comunismo, diz ele, era comum a ambos. Foi o vínculo que uniu o "mundo sobrenatural" apocalíptico com a realidade. A única dificuldade é que Kalthoff evita produzir qualquer prova fora dos apocalipses judaicos em que o comunismo tenha sido "a idéia econômica fundamental dos escritores apocalípticos". Ele opera desde o início dando um tratamento especial ao pensamento apocalíptico, o de um caráter socialista ou Helenístico. Supõe-se que o messianismo tenha tomado sua elevação da reforma Deuteronômica, como "uma teoria social que empenha-se em realizar-se na prática". A teoria apocalíptica de Daniel surgiu, de acordo com ele, sob a influência platônica. "A figura do Messias, desse modo, tornou-se uma figura humana; ele perde seus traços especificamente judaicos."

Ele é o protótipo celestial ideal do homem. Com este pensamento, similarmente derivado de Platão, a concepção de imortalidade torna possível sua aparição no apocalíptico.[241] Este apocalíptico platônico jamais teve qualquer existência, ou, ao menos, para falar com a máxima atenção possível, sua existência não deve ser afirmada na ausência de toda prova.

[241] Se Kalthoff tivesse apenas falado da concepção dE ressurreição ao invés da concepção de imortalidade! Então seu conhecimento subjetivo seria, mais ou menos, tolerável.

Mas, supondo que se admitisse que o apocalíptico judaico tivesse alguma afinidade com o mundo helênico, que era platônico e comunista, como nós poderemos explicar o fato de que os Evangelhos, que descrevem a gênese de Cristo e do Cristianismo, implicam um ambiente Galileu e não Romano?

De fato, Kalthoff diz, eles implicam um ambiente Romano. A cena da história do Evangelho é posta na Palestina, mas é delineada em Roma. As condições agrárias que estão implicadas nas narrativas e parábolas são romanas. Uma vinícola com uma prensa só poderia ser encontrada, de acordo com Kalthoff, nos grandes estados romanos. Como também as condições legais. O direito do credor de vender o devedor, com sua esposa e filhos, é uma característica romana e não da lei judaica.

Pedro, em toda parte, simboliza a igreja em Roma. A confissão de Pedro deve ser transferida para Cesaréia de Filipe, pois esta cidade, "como sede da administração romana", simbolizava para a Palestina a presença política de Roma.

A mulher com a hemorragia foi talvez Pompéia Sabina, a esposa de Nero, "que, em vista de sua forte inclinação para o judaísmo, pode bem ser descrita no estilo simbólico dos escritos apocalípticos, como a mulher que tocou a orla da vestimenta de Jesus".

A narrativa do mordomo infiel faz alusão ao Papa Calixto que, quando escravo de um cristão eminente, foi condenado a trabalhar nas minas por desfalque; aquela da mulher que era pecadora refere-se à Márcia, a poderosa amante de Cômodo, a quem cuja intercessão Calixto foi liberto, para logo alcançar o posto do bispado de Roma. "Estas duas narrativas, portanto, sugere Kalthoff, "que muito claramente aludem a eventos conhecidos naquele tempo, e, sem dúvida, muito comentados no meio da comunidade cristã eram admitidos no Evangelho para expressar as perspectivas da igreja que admitia a narrrativa da vida de um bispo romano que percorrera seu curso sob os olhos da comunidade, e, desse modo, dar aos eventos em si a sanção e interpretação da Igreja.

Kalthoff, infelizmente, não faz menção se este é o caso de uma simples, ingênua, ou de uma cônscia didática imaginação da Igreja primitiva.

Que tipo de crítica é um expulsar Satanás com a ajuda de Belzebu? Se Kalthoff fosse inventar nesta escala não precisaria encontrar nenhuma dificuldade em aceitar a figura de Jesus desenvolvida pela

teologia moderna. Pode-se sentir importunado com ele porque, como esta tese é engenhosa e contra a "teologia moderna", tem uma medida considerável de justificação, mas que ele resolveu de uma maneira muito desinteressante. Ele não tem ninguém, senão a si mesmo para considerar pelo fato de que ao invés de guiar à correta explicação, apenas apresentou uma controvérsia maçante e improdutiva.[242]

No final permanece uma tênue sombra de distinção entre Kalthoff e seus oponentes. Estes querem trazer seu "Jesus histórico" para o meio de nosso tempo. Ele quer fazer o mesmo com seu "Cristo". "Um Cristo secularizado", diz ele, "como o tipo do homem auto-determinado que no meio do conflito e sofrimento leva a cabo vitoriosamente, e admite plenamente, sua própria personalidade como uma bênção para a humanidade — um Cristo tal como aquele que pode despertar para uma nova vida o antigo tipo de Cristo da nova igreja. Ele não é mais o Cristo do erudito, do pensador teológico abstrato com suas regras e métodos escolásticos. Ele é o Cristo do povo, o Cristo do homem comum, a figura em que todos aqueles poderes da alma humana que são mais naturais e simples — e, portanto, mais exaltado e divino — encontram uma expressão ao mesmo tempo sensível e espiritual." Mas esta é precisamente a descrição do Jesus da teologia histórica moderna; por que, então, fazer este longo carrossel pelo ceticismo? O Cristo de Kalthoff nada mais é que o Jesus daqueles que ele combate de maneira tão suave; a única diferença é que ele delineia sua figura de Cristo com tinta vermelha sobre um mata-borrão, e porque é vermelha na cor e manchada no perfil, quer dizer que isto é algo novo.

É sobre bases éticas que Eduard von Hartmann[243] recusa-se a aceitar o Jesus da moderna teologia. Ele encontra falhas nela porque,

---

[242] Contra Kalthoff: Wilhelm Bousset, *Was wissen wir von Jesus?* Palestras proferidas diante do Protestantenverein em Bremen. Halle, 1904, 73 pp. Em resposta: Albert Kalthoff, *Was wissen wir von Jesus?* Um ajuste dos relatos com o Prof. Bousset. Berlin, 1904. 43 pp.

Uma estreita posição histórica é posta publicamente na clara e entricheirada conferência de W. Kapp, Dasss Christus-und Christentums problem bei Kalthoff. (O Problema de Cristo e do Cristianismo como manobrado por Kalthoff). Strassburg, 1905. 23 pp.

[243] Eduard von Hartmann, *Das Christentum des Neuen Testaments*, 2ª. ed. revisado e alterado, edição de "Cartas sobre a Religião Cristã". Sachsa-in-the-Harz, 1905. 311 pp.

em sua ânsia em reter esta personalidade, o que seria um voltar à religião, ela não distingue suficientemente entre o Jesus autêntico e o "histórico". Quando a crítica removeu-os sobre as pinturas e aos retoques ao quais este retrato autêntico de Jesus foi sujeito, elA alcançou, segundo ele, uma pintura irreconhecível, da qual é impossível descobrir qualquer semelhança clara, ou, ao menos, uma de qualquer uso e valor religioso.

Não fosse pela tenacidade e simples fidelidade da tradição épica, nada teria permanecido do Jesus histórico. O que tem permaneceu é meramente de interesse histórico e psicológico.

Em sua primeira aparição, o Jesus histórico era, de acordo com Hartmann, quase " um ser impessoal", visto que Ele considerou a si mesmo muito exclusivamente como o veículo de Sua mensagem que Sua personalidade dificilmente entrava em questão. Com o tempo, entretanto, Ele desenvolveu um sabor pela glória e pelos atos maravilhosos, e se sente, por fim, em uma condição de "exaltação anormal de personalidade". No fim, Ele declara-se a Seus discípulos e diante do conselho como sendo o Messias. "Quando Ele sentiu Sua morte se aproximando considerou Sua vida, viu sua missão fracassar, Sua pessoa e Sua causa abandonadas por Deus, e morreu com a questão não respondida em seus lábios, 'Deus meu, Deus meu, porque me abandonaste?'"

É significativo que Eduard von Hartmann não tenha caído no erro de Schopenhauer, e muitos outros filósofos, de identificar o pessimismo de Jesus com o pessimismo especulativo de Buda. O pessimismo de Jesus, diz ele, não é metafísico, é "um pessimismo de indignação", nascido das condições políticas e sociais intoleráveis do tempo. Von Hartmann também reconhece claramente o significado da escatologia, mas não define seu caráter de modo correto, visto que baseia suas impressões unicamente no Talmud, fazendo pouco uso do Antigo Testamento, de Enoque, dos Salmos de Salomão, Baruque ou o Quarto Esdras. Ele possui uma maneira irritante de ainda se utilizar do nome "Jeová".

Como Reimarus — as posições de von Hartmann são apenas Reimarus modernizado — ele fica ansioso em mostrar que a teologia cristã perdeu o direito "de tratar o Reino de Deus ideal como algo pertencente a si mesma". Jesus e seu ensino, até onde tenham sido preservados, pertencem ao judaísmo. Sua ética é para nós estranha e cheia de obstáculos.

Ele menospreza o trabalho, a propriedade e os deveres da vida em família. Seu Evangelho é fundamentalmente plebeu, e exclui completamente a idéia de qualquer aristocracia, exceto até onde consente vulgarizar-se a si mesmo, e isto é verdadeiro não apenas com relação à aristocracia de classe, propriedade e fortuna, mas também à aristocracia do intelecto. Von Hartmann não pode resistir à tentação de acusar Jesus de "severidade Semítica", encontrando a evidência disto principalmente em Mc 4.12, onde Jesus declara que o propósito de suas parábolas era obscurecer Seu ensino e levar o coração do povo ao endurecimento.

Seu julgamento sobre Jesus é: "Ele não tinha gênio, mas um certo talento que, na ausência completa de qualquer educação, produziu em geral apenas resultados modestos, que não foram suficientes para preservá-lo de numerosas fragilidades e sérios erros; no fundo, um fanático e um entusiasta transcendental, que, a despeito de uma amabilidade inata de disposição, odeia e menospreza o mundo e tudo que ele contém, e sustenta algum interesse em que este mundo é prejudicial à única verdade, um interesse transcendental; um jovem amável e modesto que, por meio de uma concatenação admirável de circunstâncias, chegou à idéia que foi, naquele tempo, epidêmica,[244] a de que ele era o Messias esperado e, em razão disto, encontrou o seu destino."

É de se lamentar que uma mente como a de von Hartmann não tenha chegado além do exterior da história, e não tenha feito um esforço de compreender a simples e impressionante grandeza da figura de Jesus em Sua posição escatológica; e que ele imaginou ter se disposto da estranheza que encontra em Jesus quando fez o mínimo possível. E ainda em outro ponto, há algo de satisfatório sobre seu livro. É o combate patente do espírito alemão com Jesus. Nesta batalha, a vitória ficará com a grandeza verdadeira. Outros quiseram fazer as pazes antes do combate, ou pensavam que os teólogos fariam o combate sozinhos e divulgariam a seus contemporâneos as dúvidas sobre o Jesus histórico através do qual foi necessário passar para alcançar o Jesus eterno — e para este fim, eles se guardaram de pregar a reconciliação enquanto combatiam. Eles podiam pregá-lo apenas com base em postulados, e

[244] Eduard von Hartmann deveria, portanto, ter dado sua assistência a outros que fizeram esta mesma afirmação para provar que ali realmente existiu reinvindicações messiânicas tanto antes quanto no tempo de Jesus.

postulados geram pobres pregações! Desse modo, Jülicher, por exemplo, em seu último esboço da Vida de Jesus[245] distingue entre o "judaico e o supra-judaico" em Jesus, e sustenta que Jesus transferiu o ideal do Reino de Deus "para a sólida base do presente, trazendo-o para o curso dos eventos históricos", e além disso, "associou ao Reino de Deus" a idéia do desenvolvimento que era declaradamente oposta a todas as idéias judaicas sobre o Reino. Jülicher também deseja erguer "o protesto mais veemente contra a pobre e parca definição de Sua pregação que a faz consistir em nada mais que o anuncio da proximidade do Reino, e uma exortação ao necessário arrependimento como uma condição para alcançar o Reino".

Mas quando foi que um protesto contra a pura verdade da história tenha sido válido? Por que proclamar a paz onde não há paz e tentar voltar o relógio do tempo? Não é suficiente que Schleiermacher e Ritschl tenham tido sucesso repetidamente fazendo a teologia enviar para a terra a paz ao invés da espada, e não a fragilidade do pensamento cristão, quando comparado com a cultura geral de nosso tempo, que resulta do fato de que não encarou a batalha quando devia tê-la encarado, mas persistiu em apelar ao tribunal sobre o qual todas as ciências eram representadas, e que portanto teve com sucesso subornado com antecedência?

Agora vem se unir aos filósofos um jurista. O Senhor Dr. jur. De Jonge dá o seu auxílio a Eduard von Hartmann para "destruir o eclesiástico" e "desvelar o quadro judaico de Jesus".[246]

---

[245] "Jesus," por Jülicher, em *Die Kultur der Gegenwart.* Teubner, Berlin 1905. pp. 40-69.

Ver também W. Bousset, "Jesus", *Religionsgeschichtliche Volksbücher.* (Uma Série de Monografias das Religiões Históricas). Publicada por Schiele, Halle, 1904.

Aqui deve ser mencionado também o livro bem pensado, seguindo muitíssimo as linhas de Jülicher, de Eduard Grimm, entitulado *Die Ethik Jesu,* Hamburg, 1903, 288 pp. Este autor nasceu em 1848 e é o pastor principal da Nicolaikirche em Hamburg.

Um outro trabalho que merece menção é o de Arno Neumann, Jesu wie er geschichtlich war (Jesus como Ele Historicamente Existiu), Freiburg, 1904, 198 pp. (Novos Caminhos para o Antigo Testamento), uma Vida de Jesus que se distingue por uma sublime tendência poética e por um sólido conhecimento teológico. Arno Neumann é professor chefe de uma escola em Apolda.

[246] "*Jeschua. De klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllunh des jüdischen Jesus-Bildes.*Berlin 1904. 112 pp.

De Jonge é um judeu de nascimento, batizado em 1889, que em 22 de novembro de 1902 afastou-se da comunhão cristã e ficou ansioso em ser novamente recebido "com certas reservas evangélicas" pela comunidade judaica. A despeito de sua observância fiel da Lei, este foi recusado. Agora ele aguarda "até que na Sinagoga do século vinte uma liberdade de consciência seja despertada do mesmo modo como no primeiro século foi desfrutada por João, o discípulo amado de Jeschua de Nazaré". Neste ínterim ele passa o período da espera descrevendo Jesus e Seus primeiros seguidores sob as determinações do padrão judaico, e os coloca sob trabalhar para o interesse de seus "pontos de vista judaicos com reservas evangélicas".

É o Jesus sem cor despersonalizado dos superintendentes e do consistório que surge principalmente sua inimizade. Com esta figura ele contrasta seu próprio Jesus, o homem da ira santa, o homem da calma santa, o homem da melancolia santa, o mestre da dialética, o regente imperioso, o homem dos sublimes dons e habilidade prática, o homem de inexorável consistência e vigor que corrige.

Jesus foi, de acordo com De Jonge, um aluno de Hillel. Ele exigia pobreza voluntária apenas em casos especiais, e não como um princípio geral. No caso do jovem rico, Ele sabia "que a propriedade que tinha herdado derivou-se, neste caso particular, de fontes impuras que devem ser estirpadas de uma vez e para sempre".

Mas como De Jonge sabe que Jesus sabia isto?

Um escritor que está atacando o quadro teológico comum de Jesus, e que apresenta no processo, como De Jonge faz, não apenas humor e destreza, mas intuição histórica, não deve cair no erro da teologia com que ele está em discórdia; ele deve usar de maneira sóbria

---

Recentes estudos da Vida de Jesus do ponto de vista judaico têm sido menos ambiciosos. O Dr. Aug. Wünsche escreveu em 1872 sobre "Jesus em Sua Atitude concernente às Mulheres" do ponto de vista talmúdico (146 pp.) e O descreveu do mesmo ponto de vista como um Jesus que tinha alegria de viver, *Der lebensfreudige Jesus der synoptischen Evangelien im Gegensatz zum leidenden Messias der Kirche*, Leipzig, 1876, 444 pp. Sua base é tão correta que aquela escatológica ética de renúncia ao mundo, que nós encontramos em Jesus deveu-se a condições temporárias e é, portanto, transitória, e não tem nada que ver com o judaísmo enquanto tal. O espírito da Lei é o oposta à renuncia ao mundo . Mas o Talmude, sendo sua tradição nunca de confiança, pode ensinar-nos um pouco acerca de Jesus porque foi preservado parcamente um traço daquela fase escatológica da religião e ética judaicas.

a história como sua arma contra o conhecimento suplementar que seus oponentes parecem encontrar nas entrelinhas, em vez de uni-la a um conhecimento esotérico histórico dele mesmo.

De Jonge sabe que Jesus possuía propriedade herdada de Seu pai: "Uma prova pode servir onde muitas podem ser dadas — a fuga apressada para o Egito com toda sua família para escapar de Herodes, e a longa jornada naquele país".

De Jonge sabe — ele está aqui, portanto, seguindo o Evangelho de João, do qual ele em toda parte dá preferência — que Jesus estava entre quarenta e cinqüenta anos de idade no tempo de sua primeira aparição pública. A afirmação em Lc 3.23, que Ele tinha ὡσει trinta anos, só pode enganar àqueles que não se lembram de que Lucas foi um pintor e só quis dizer que "Jeschua, por causa de sua gloriosa beleza e Sua aparência sempre jovem, parecia dez anos mais jovem do que realmente era".

De Jonge sabe também que Jesus, no tempo quando emergiu da obscuridade, era viúvo e tinha um filho pequeno — o "moço" de João 6.9, que tinha os cinco cestos de pães e dois peixes, era, de fato, Seu filho. Esta e muitas outras coisas este autor encontra no "glorioso João".

De acordo com De Jonge, nós também devemos pensar Jesus como um aristocrata judeu mais acostumado a vestir um casaco do que um uniforme de operário, alguma coisa de perito, como parece em algumas parábolas, em questões de mesa, e escolhendo o menu com interesse quando jantava com "o conselheiro de finanças particular", Zaqueu.

Mas isto é modernizar mais aflitivamente do que o fazem os teólogos!

A preferência unilateral de De Jonge pelo Quarto Evangelho é partilhada pelo livro de Kirchbach, "O que Jesus Ensinou?"[247] Mas aqui tudo, em vez de ser judaizado, é espiritualizado. Kirchbach não parece ter se relacionado com a "História de Jesus" de Noack, doutro modo, ele dificilmente teria se aventurado a repetir o mesmo experimento sem o toque final do gênio e com muito menos habilidade e conhecimento como o fez.

---

[247] Wolfgang Kirchbach, *Was lehrte Jesus? Zwei Urevangelien.* Berlin, 1897, 248 pp.; A Segunda edição bem ampliada e melhorada, 1902, 339 pp. Pelo mesmo autor, *Das Buch Jesus. Die Urevangelien. Neu nachgewiesesn, new übersetzt, geordnet und aus der Ursprache erklärt.* (O Livro de Jesus. Os Evangelhos Primitivos. Novamente traçado, traduzido, arranjado e explicado com base nos originais.) Berlin, 1897.

O ensino de Jesus é interpretado nas linhas da filosofia kantiana. O dito, "Nenhum homem jamais viu a Deus", deve ser compreendido como se derivasse do mesmo sistema de pensamento que o da "Crítica da Razão Pura". Jesus sempre usou as palavras "morte" e "vida" num sentido puramente metafórico. A vida eterna é para Ele não uma vida em um outro mundo, mas no presente. Ele fala de si mesmo como o Filho de Deus, não como o Messias judaico. O Filho do Homem é apenas a descrição ética do Filho de Deus. Esta é a única razão pela qual o problema do Filho do Homem surgiu, pela qual Mateus traduziu o antigo termo Filho do Homem na coleção original do Logia "com extrema literalidade".

O grande discurso de Mt 23 com seus avisos e ameaças é, de acordo com Kirchbach, meramente "uma oração patriótica em que Jesus se expressa dirigindo palavras a Seus opositores os Fariseu e com Seu amor inato por Sua terra".

O ensino de Jesus não é ascético, ele se assemelha de perto ao ensino real de Epicuro, "que é a rejeição de toda falsa metafísica e a condição resultante da bem-aventurança, da *makaria*". O único propósito do pedido feito ao jovem rico era o de prova-lo. "Se o jovem, em vez de esgueirar-se desanimado porque lhe foi pedido que vendesse todos os seus bens, replicasse, confiante na possessão de um rico fundo de coragem, energia, habilidade e conhecimento, o seguintes: 'Com muito prazer, não irei por o meu coração na minha pequena propriedade; se eu não a tenho, por que então não posso ficar sem ela?', o Rabi, neste caso, provavelmente não o teria tomado em sua palavra, mas teria dito: 'Jovem, eu gosto de você. Você está com uma grande oportunidade a sua frente, você pode fazer alguma coisa no Reino de Deus, e de qualquer modo, através do meu amor, você pode agregar-se a mim por meio deste julgamento. Quanto aos seus vínculos e provisões falaremos acerca mais tarde'."

Por fim, Kirchbach sai-se bem, embora sozinho, isto deve ser admitido, pelo auxílio de uma fraseologia um tanto desajeitada com a intenção de espiritualizar João 6. "Isto não é o corpo", ele explica, "do cobiçado pensador morto, que, aparentemente não deu nenhuma importância à questão da sobrevivência pessoal, que nós o entendemos no correto sentido do grego, 'comer'; no sentido que ele desejou, nós comemos e bebemos e absorvemos em nós mesmos o Seu ensino, Seu espírito e Sua sublime concepção de vida, ao recolocá-los

constantemente em conexão com o símbolo do pão e da carne, o símbolo do sangue, o símbolo da água."[248]

A Vida de Jesus de Kirchbach é, de um ponto de vista histórico, sem valor, é bem compreensível como uma fase da luta entre a visão moderna de mundo e Jesus. O objetivo deste trabalho é reter sua significância para um tempo metafísico e não-ascético; e visto que não é possível fazer isto no caso do Jesus histórico, o autor nega Sua existência em favor de um Jesus apócrifo.

É, de fato, o aspecto característico da literatura acerca da Vida-de-Jesus no despontar do novo século, mesmo em produções de teologia professamente históricas e científicas, subordinar o interesse histórico ao interesse da cosmovisão geral. E aqueles que "tomam pela força o Reino dos Céus" estão começando a tomar pela força também ao próprio Jesus. Os homens que não possuem qualificações para esta tarefa, cuja ignorância não é nada menos do que um crime, que suavemente anatematizam a teologia científica em vez de se tornarem eles mesmos, em alguma medida, conhecedores das pesquisas que ela tem realizado, sentem-se impelidos a escrever a Vida de Jesus, em concordância com seus principais pontos de vista religiosos, num quadro que não tem a menor pretenção de ser histórico, e que são ansiosamente consumidos pela multidão.

Valeria a pena sermos gratos por todas estas Vidas de Jesus que foram baseadas numa idéia definida e em tão perspicaz observação histórica como a que encontramos em "O Erro da Vida de Jesus"[249] de

---

[248] Antes dele, Hugo Delff, *História do Rabi, Jesus de Nazaré* (Leipzig, 1889, 428 pp.), limitou-se a si mesmo ao Quarto Evangelho, e mesmo com esse Evangelho ele extraiu algumas distinções críticas. Seu Jesus primeiro oculta Sua messianidade por medo d que surja expectativas políticas por parte do povo, e fala com esse acerca d Filho do Homem na terceira pessoa. Na Sua Segunda visita à Jerusalém Ele quebra as regras e é subseqüentemente compelido, em conseqüência do conflito acerca do Sábado, deixar a Galiléia, e então entregar-se ao seu próprio povo e voltar-se aos pagãos. Delff explica a ressurreição de Lázaro supondo que ele tinha estado enterrado m estado de transe.

[249] Albert Dulk, *Der Irrgang des Lebens Jesu. In geschichtlicher Auffassung dargestellt. Erster Teil: Die historischen Wurzeln und die galiläische Blüte,*1884, 395 pp. *Zweiter Teil: Der Messiaseinzug und die Erhebung ans Kreuz,* 1885, 302 pp.

(O Erro da Vida de Jesus. Historicamente Apreendido e Tornado Público. Pt. I, As Raízes Históricas e o Florecimento Galileu. Pt. ii., A Entrada Messiânica e a Crucificação.) O curso da própria vida de Dulks foi, até certo ponto, excêntrica.

Albert Dulk. A história do destino de Jesus de Dulk é também a história do destino da religião. O mestre galileu, cujo verdadeiro caráter foi marcado pela profunda interioridade religiosa, foi destinado à morte, desde o momento em que ele mesmo se expôs às alturas vertiginosas da filiação divina e da expectação escatológica. Ele morreu em desespero, tendo em vão esperado um "telegrama do céu", desceu ao fundo. A religião como um todo pode apenas evitar o mesmo destino renunciando a todo elemento transcendental.

O vasto número de Vidas de Jesus imaginativas comprime notavelmente um pequeno limite sobre um exame conciso. Quando se tem conhecimento de duas ou três delas, tem-se o conhecimento de todas. Elas mudaram muito pouco desde o tempo de Venturini, a não ser algumas das curas operadas por Jesus que são manuseadas em Vidas modernas a partir do ponto de vista de recentes investigações sobre hipnose e sugestão.[250]

Segundo Paul de Régla[251] Jesus nasceu fora do matrimônio. José, no entanto, concedeu abrigo e proteção à mãe do menino. De Régla insiste na beleza da criança. "Seus olhos não eram extremamente grandes, mas estavam bem abertos, e eram sombreados com cílios longos, sedosos, castanho-escuros e profundos. Eram cinza-azulados, que mudavam de acordo com as emoções, tomando novas formas, principalmente azul e cinza-castanho."

Nasceu em 1819, veio proeminentemente à frente na revolução de 1848, como um político panfletário e agitador. Mais tare, não obstante quase sem querer, ele empreendeu uma longa viagem, do Sinai até Lapônia. Finamente, trabalhou como reformador social democrata em 1884.

[250] O tratamento cientifico deste assunto é fornecido por Fr. Nippold, *Die psychiatrische Seite der Heilstätigkeit Jesu,* 1889, em que uma brilhante revisão do material médico pode ser encontrado. Ver também Dr. K. Kuns, *Christus medicus*, Freiburg em Baden, 1905, 74 pp. O valor cientifico deste trabalho é, portanto, muitíssimo reduzido pelo fato de que este autor não tem conhecido como as questões preliminares pertencendo à esfera da história e da literatura, considera todos os milagres de cura como eventos verdadeiros, crendo-se, ele mesmo, preparado para explica-los do ponto de vista médico. A tendência desta obra é principalmente apologética.

[251] *Jesus von Nazareth. Descrito do Ponto de Vista Científico, Histórico e Social.* traduzido do francês para o alemão por A Just. Leipzing, 1894. Este autor, cujo nome real é P.A. Desjardin, é um médico prático. De Régla, também, faz do Quarto Evengelho a base de sua narrativa.

Ele e seus discípulos eram Essênios, como o era também o Batista. Isto implica que Ele não era um judeu no sentido estrito. Sua pregação tratava dos direitos do homem, e propunha ordens socialistas e comunistas: Sua religião era a pura consciência da comunhão com Deus. Com a escatologia Ele não tinha nada que ver, pois esta foi primeiramente interpolada em Seu ensino por Mateus.

Todos os milagres devem ser explicados por sugestão e hipnose. Na festa de casamento em Caná, Jesus percebeu que os convidados falavam muito, e, por isso, solicitou aos criados que derramassem água no lugar do vinho enquanto ele mesmo dizia, "Bebei, este é o melhor vinho". Deste modo, ele foi bem sucedido em sugerir à uma parte dos convidados de que eles realmente bebiam vinho. O alimentar das multidões explica-se por se acrescentar um par de zeros aos números; a ressurreição de Lázaro é supostamente um caso de sepultamento prematuro. O próprio Jesus quando desceu da cruz não estava morto e os Essênios foram bem sucedidos em reanimá-lo. A obra de Dulk foi inspirada em um ódio ao catolicismo, mas com uma verdadeira reverência a Jesus.

Uma outra mera variante do plano de Venturini é a Vida de Jesus fictícia de Pierre Nahor.[252] As descrições sentimentais da natureza e os longos diálogos característicos das Vidas de Jesus de uns cem anos atrás aqui retomam fôlego. Depois que João já tinha começado a pregar nas cercanias do Mar Morto, Jesus, na companhia de um Brahmin eminente que possuía uma propriedade em Nazaré e tinha um seguidor influente em Jerusalém, fez uma viagem ao Egito e lá foi doutrinado em todo tipo de filosofia egípcia, essênia e hindu. Desse modo, o autor, ou melhor, os autores deram uma oportunidade de desenvolver suas idéias sobre filosofia da religião em diálogos didáticos. Jesus ainda um jovem mestre, logo após começar a trabalhar na Galiléia, foi auxiliado pelo fato de que, a exemplo de seu companheiro de viagem, adquiriu dos mendigos egípcios um reconhecimento prático dos segredos da hipnose. Por sua habilidade ele curou Maria Madalena, uma

[252] Pierre Nahor (Emile Lerou), *Jesus*. Traduzido do francês para o alemão por Walter Bloch. Berlin, 1905. Seu mote é: A figura de Jesus pertence, como todos os mistérios, heróis, ou figuras místicas, à lenda e à poesia. Na introdução nós encontramos a seguinte declaração: "Este livro é uma confissão de fé." A narrativa é baseada no Quarto Evangelho.

destacada cortesã de Tiberiades. A quem eles já haviam encontrado em Alexandria. E tendo sido curado deixou Tiberiades e foi viver numa pequena casa, herdada de sua mãe, em Magdala.

O próprio Jesus jamais esteve em Tiberiades , mas o mundo social daquele lugar causou interesse nele e muitas vezes passeava junto à praia quando estava pregando. Senhoras ricas e piedosas costumavam inquiri-lo sobre onde Ele pensava pregar ao povo para que Lhe enviassem cestos de pães e peixes para o local que Ele indicasse, para que a multidão não ficassem com fome. Esta é a explicação das narrativas sobre o alimentar das multidões; o povo não fazia a mínima idéia de onde Jesus repentinamente obtinha as provisões as quais Ele mandava aos seus discípulos distribuírem.

Quando ele ficou sabendo que os sacerdotes maquinavam sobre Sua morte, Ele elegeu José de Arimatéia, um líder entre os Essênios e este mesmo prometeu-lhe que o tiraria da cruz tão logo quanto possível e o colocaria num túmulo sem que houvesse testemunhas. Somente Nicodemos deveria estar presente. Na cruz Jesus entrou em um transe cataléptico; sendo tomado por causa dela com aparência de morto, e voltou a si novamente já no túmulo. Após aparecer várias vezes a Seus discípulos sai para Nazaré e arrasta-se dolorosamente pelo caminho para lá. Com um último esforço Ele alcança a casa de Seu velho e misterioso mestre hindu. Cai abandonado junto à porta, até que o dia desponte. A antiga escrava o reconhece e leva-o para dentro, onde, por fim, falece. "A solene noite serena retira-se e o dia irrompe em ofuscante esplendor além de Tiberiades ."

Nokolas Notowitsch[253] encontra em Lc 1.80 ("E a criança cresceu... e esteve no deserto até o dia de sua aparição em Israel") uma "lacuna na vida de Jesus", a despeito do fato de que esta passagem se

---

[253] *La Vie Inconnue de Jésus-Christ.* Paris, 1894, 301 pp.

Alemão, sob título de *Die Lücke im Leben Jesu* (A Lacuna na Vida de Jesus), Stuttgart, 1894, 186 pp. Ver Holtzmann na *Theol. Jahresbericht*, xiv, p. 140.

Em um certo e limitado sentido a obra de ª Lilliie, The Influence of Budhism on Primitive Christianity (London, 1893), deve ser numerado entre as obras d ficção sobre a vida de Jesus. Os elementos ficticios consistem em que Jesus tornas-se um essênio para este escritor, e com um essenismo equacionado com budismo.

Entre os romances "edificantes" sobre a vida de Jesus que pretendem ser lidos pela família, aquele, do escritor inglês J. H. Ingraham, *The Prince of the House of David*, tem

refira ao Batista, e propõe preenchê-la colocando Jesus na escola com os brâmanes e budistas desde os Seus treze aos vinte e nove anos. Como evidência para isto Ele se refere às afirmações acerca da adoração budista de um certo Issa que professa ter encontrado nos monastérios do pequeno Tibet. A coisa toda é, como foi demonstrada pelos peritos, uma fraude descarada e uma invenção insolente.

Junto a estas fictícias Vidas de Jesus estão também as "Vidas" teosóficas, que, do mesmo modo, aparecem rápido e se perdem na história, embora aqui com uma intenção de provar que Jesus absorveu a teosofia egípcia e hindu, e que foi doutrinado na "ciência oculta". Os teosofistas, contudo, têm a vantagem de escapar do dilema entre a reanimação após um transe e a ressurreição, visto que eles estão convencidos de que foi possível a Jesus reassumir seu corpo após ter realmente morrido. Mas quanto ao toque e embelezamento das narrativas do Evangelho eles excedem até os românticos.

Ernest Bosc[254], escrevendo como um teosofista, propõe como objetivo principal de sua obra descrever a origem oriental do cristianismo, e ousa afirmar que Jesus não era semita, mas ariano. O Quarto Evangelho é, claro, a base de sua representação. Ele não hesita, portanto, em apelar também às "Revelações" anônimas publicadas em 1849, que são um mero plágio de Venturini.

Uma obra que foi escrita com alguma competência e com uma leitura muito incomum é "Jesus viveu em 100 a.C.?"[255] [Did Jesus live

---

tido um muito longo tempo de vida. Apareceu em uma tradução em alemão tão cedo quanto 1858, e foi reimpresso em 1906 (Brunswick).

Uma fictícia vida de Jesus de uma beleza maravilhosa é a *I.N.R.I Frohe Botschaft eines armen Sünders* (As Notícias Alegres de um Pobre Pecador) de Peter Rosegger. Leipzig, 1906, 293 pp.

Um ponto de vista feminino mostra-se em *Jeschua ben Joseph* de C. Rauch, Deichert, 1899.

[254] *La Vie ésotérique de Jésu-Christ et lês origines orientales du christianisme.* Paris, 1902. 445 pp.

Esse Jesus que pertenceu à raça ariana é afirmado por [illegible] Müller, que defende uma imigração gaulesa para a Galiléia. Jesus ein Arier. Leipzig, 1904, 74 pp.

[255] *Did Jesus Live* 100 b.c.? 1903. 440 pp.

Uma discussão científica a respeito do "Jesus Toledano", com citações da tradição talmúdica a respeito de Jesus. É oferecida por S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, 1902, 309 pp. De acordo com ele o *Toledoth Jeshu* foi ocultado para que fosse lido quinto século, e ele é da opinião que esta lenda judaica é somente uma versão modificada da tradição cristã.

100 b.C.?]. O seu autor compara a tradição cristã com a judaica, e descobre nesta uma reminiscência de um Jesus que viveu no tempo de Alexandre Jannaeus (104-76 a.C.). Esta pessoa foi transferida pelo Evangelista a um período posterior, sendo que esta tentativa foi facilitada pelo fato de que, durante a procuradoria de Pilatos, um falso profeta atraiu para si uma certa atenção. O autor, contudo, professa apenas oferecê-la como uma hipótese, e desculpa-se antecipadamente pela ofensa que isto possa causar.

XIX

EXTREMA RADICALIZAÇÃO DO CETICISMO E DA ESCATOLOGIA

W. Wrede. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. (O Segredo Messiânico nos Evangelhos. Servindo Também como uma Contribuição à Compreensão do Evangelho de Marcos.) Göttingen, 1901, 286. pp.
Albert Schweitzer. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. (O Segredo do Messiado e da Paixão. Um Esboço da Vida de Jesus.) Tübingem und Leipzig, 1901, 109. pp.

A coincidência entre a obra Wrede[256] e o "Esboço da Vida de Jesus" não é mais surpreendente com relação ao tempo de sua aparição do que com relação ao caráter de seu conteúdo. Elas apareceram no mesmo dia, seus títulos são quase idênticos e a concordância entre elas, quanto à crítica da concepção histórica moderna da vida de Jesus, estende-se, às vezes, à própria fraseologia. Ainda que tenham sido escritas de pontos de vista completamente diferentes, uma do ponto de vista da crítica literária, a outra do do reconhecimento histórico da escatologia. Parece ser o destino da hipótese marcana que em períodos decisivos seus problemas fossem sempre atacados simultânea e independentemente a partir dos lados literários e históricos, e os resultados declarados em duas formas diferentes que corroboram uma com a outra. Assim aconteceu no caso de Weisse e Wilke; e assim é novamente agora, quando, retendo a afirmação da prioridade de Marcos, a historicidade da visão aceita até aqui da vida de Jesus, baseada na narrativa marcana, é posta em questão.

---

[256] William Wrede, nasceu em 1859, em Bücken em Hanover, foi professor em Breslau. Faleceu em 1907.
Wrede nomeia como seus reais predecessores Bruno Bauer, Volkmar, e o escritor Holandês Hoekstra ("De Christologie van het canonieke Marcus-Evangelie, vergeleken met die van de beide andere synoptische Evangelien", *Theol. Tijdschrift*, v., 1871).

Em um certo e limitado grau a obra de Ernest Havet (Le Christianisme et ses origines) reivindica ser classificada na mesma categoria. Seu ceticismo se refere principalmente à entrada em Jerusalém e à narrativa da Paixão.

O significado disto é que a visão literária e escatológica, que tem até aqui marchado em paralelo, num flanco, para o avanço da teologia moderna, tem agora unido suas forças, levado a teologia a um ponto, a rodeado e a compelido a fazer batalha.

O fato de que nos últimos três ou quatro anos muito tenha sido escrito que este movimento envolvente foi ignorado não altera, ao menos, a posição real da moderna teologia histórica. É digno de nota o fato de que, durante este período, o estudo do assunto não tem dado um passo à frente, mas tem mantido um movimento de cá para lá sobre velhas linhas com uma inteiração fatigante, e tem se lançado com um zelo excessivo na obra de popularização, simplesmente porque foi incapaz de avançar.

E mesmo que ela expresse gratidão a Wrede pelo próprio ponto histórico de interesse que trouxe à baila para discussão como também querendo admitir que a escatologia radical tem avançado para a solução de muitos problemas, estas são meras demonstrações que são completamente inadequadas para erguer o bloqueio da teologia moderna pelas forças aliadas. Supondo-se que somente uma metade — na verdade, apenas um terço — dos argumentos críticos que são comuns a Wrede e ao "Esboço da Vida de Jesus" sejam examinados, então o ponto de vista histórico moderno da história está completamente arruinado.

O leitor do livro de Wrede não pode ajudar sentindo que aqui nem um quarto é concedido; e qualquer um que atravesse cuidadosamente o "Esboço" do presente escritor deve chegar a ver que, entre a Vida de Jesus histórica moderna e a escatológica, não há compromisso possível.

O ceticismo radical e a escatologia radical podem, em sua união, ou destruir ou serem destruídos pela teologia histórica moderna; mas eles não podem juntar-se a ela e pô-la em avanço, mais do que eles podem ser avançados por ela.

Somos confrontados com um resultado decisivo. Como a "Vida de Jesus" de Strauss, assim, com o acordo surpreendente na base crítica destas duas escolas, — não estamos aqui considerando as respectivas soluções que elas oferecem — tem entrado, no domínio da teologia atual, uma força com a qual possivelmente não podem aliar-se. Todo o seu território está ameaçado. Ela deve ou reconquistá-lo passo a passo ou render-se. Não possuindo mais o direito de avançar uma única asserção até que tenha tomado uma posição definitiva com respeito a questões fundamentais levantadas pela nova crítica.

A teologia histórica moderna, sem dúvida, está ainda distante de reconhecer isto. Alerta-se que o dique esteja afundando na água e envia um grupo de pedreiros para reparar o rombo; como se o rombo não significasse que toda a alvenaria está minada, e deve ser reconstruída desde o fundamento.

Para variar esta metáfora, a teologia volta para casa para encontrar os sinais do irmão sobre toda a mobília e continua como antes, completamente confortável, ignorando que perderá tudo se não pagar os débitos.

As objeções críticas que Wrede e o "Esboço" concordam em trazer contra o tratamento moderno do assunto é o seguinte:

Para encontrar em Marcos a Vida de Jesus à qual está em busca, a moderna teologia é obrigada a ler nas entrelinhas todo uma multidão de coisas, e essas, muitas vezes, mais importantes, e, então, impingir-lhes sobre o texto por meio de conjecturas psicológicas. Ela está determinada a encontrar a evidência em Marcos de um desenvolvimento de Jesus, um desenvolvimento dos discípulos e um desenvolvimento de circunstâncias externas; e professa, ao assim fazer, somente reproduzir os pontos de vista e indicações do Evangelista. Na realidade, portanto, não há uma palavra de tudo isto no Evangelista, e quando seus intérpretes são questionados sobre o que são as alusões e indicações sobre as quais eles baseiam suas asserções, então, eles nada têm a oferecer salvo *argumenta* e *silentio.*

Marcos desconhece qualquer desenvolvimento em Jesus, ele desconhece quaisquer considerações pedagógicas que se supõem terem determinado a conduta de Jesus para com os discípulos e o povo; ele desconhece qualquer conflito na mente de Jesus entre um ideal espiritual e popular e um político messiânico; ele não sabe que a este respeito houve qualquer diferença entre a visão de Jesus e aquela do povo; ele nada sabe acerca da idéia de que o uso do asno na entrada triunfal simbolizava um messianismo não-político; ele nada sabe sobre a idéia de que a questão sobre o Messias ser o filho de Davi tivesse algo a ver com esta alternativa entre o político e o não político; ele não sabe, tampouco, que Jesus explicou o segredo da paixão aos discípulos, nem que eles entenderam algo desta; ele apenas sabe que do primeiro ao último eles eram em tudo ávidos por entender; ele não sabe que o primeiro período foi o período de sucesso e o segundo um período de fracasso; ele representa os fariseus e os herodianos como (de 3.6 em diante) resolvidos pela morte de Jesus, enquanto o povo, que descia para o último dia quando Ele pregou no templo, era entusiasticamente leal a Ele.

Todas estas coisas das quais o Evangelista nada diz — e elas são os fundamentos da visão moderna — primeiro devem ser provadas, se provadas puderem ser; elas não devem ser simplesmente lidas no texto como algo auto-evidente. Pois, são justamente aquelas coisas que parecem tão auto-evidentes ao gosto crítico prevalescente que são, na realidade, as menos evidentes de todas.

Um outro ponto até agora auto-evidente — o "núcleo histórico" que tem sido habitualmente extraído das narrativas — deve ser abandonado, até que se prove, se for possível provar, que nós podemos e devemos distinguir entre o núcleo e o periférico. Nós podemos tomar tudo que é relatado como histórico ou como não-histórico, mas, com respeito às predições definidas quanto a paixão, morte e ressurreição, nós devemos deixar de tomar a referência à paixão como histórica e deixar o restante prosseguir; podemos aceitar a idéia da morte expiatória, ou rejeitá-la, mas não devemos atribuir a Jesus uma versão desta idéia que seja anêmica ou debilitada enquanto estabelecemos, no relato da teologia paulina, a interpretação da paixão que nós realmente encontramos em Marcos.

Qualquer que seja o resultado obtido pela ajuda do núcleo histórico, o método perseguido é o mesmo; "é destacado de seu contexto e transformado em algo diferente". "Finalmente chega ao seguinte", diz Wrede, "que cada crítico retém qualquer posição que seja dos dizeres tradicionais que podem se encaixar bem em sua construção dos fatos e em sua concepção da possibilidade histórica e o restante é rejeitado." A explicação psicológica do motivo, e a conexão psicológica dos eventos e ações que tais críticos têm proposto encontrar em Marcos, simplesmente não existem. Isto sendo assim, nada deve ser feito fora do seu relato pela aplicação de uma psicologia *a priori*. Uma vasta quantidade de tesouros de eruditos e da erudição, da arte e do artifício, que a hipótese marcana reuniu em seu estoque, nas duas gerações de sua existência para ajudar na construção da vida de Jesus, tornou-se sem valor, e pode ser inútil à verdadeira pesquisa histórica. A teologia tem sido simplificada. O que seria dela se isto não acontecesse a cada cem anos ou mais? A simplificação foi um mau necessário, porque ninguém desde Strauss afastou seus empecilhos.

O ceticismo radical e a escatologia radical, entre eles, estão compelindo a teologia a ler o texto marcano novamente com simplicidade de espírito. A simplicidade consiste em prescindir dos elos de ligação

que têm sido costume descobrir entre as seções da narrativa *(pericopes)*, olhando para cada uma separadamente, e reconhecendo que é difícil passar de uma para a outra.

Este é o material com o qual tem sido até agora comum ligar as seções em uma vida de Jesus que não suportará o teste de temperatura. Exposto ao ar frio do ceticismo crítico ele se quebra; e quando a fornalha da escatologia é aquecida a um certo ponto a liga derrete. Em ambos os casos todas as seções cairão.

Noutro tempo, foi possível reservar lugar na bilheteria do conhecimento psicológico suplementar que capacitou aqueles que viajam no interesse da construção da Vida de Jesus utilizarem-se de trens expressos, evitando, desse modo, o inconveniente de ter de parar em cada pequena estação, mudar e correr o risco de perder sua conexão. Esta bilheteria está agora fechada. Há uma estação no fim de cada seção da narrativa, e as conexões não estão garantidas.

O fato é que não é simplesmente que não há conexão psicológica muito óbvia entre as seções; em quase todos os casos há uma quebra positiva na conexão. E há muito na narrativa marcana que é inexplicável e até mesmo auto-contraditória.

Em sua afirmação dos problemas levantados por este querer da conexão Wrede e o "Esboço" estão de comum acordo que estas dificuldades não são artificialmente construídas e que isto tem sido demonstrado por nossa sobrevivência à história das tentativas de escrever a Vida de Jesus em que, no curso da qual, estes problemas emergem um do outro, após Bruno Bauer tê-las admitido previamente em toda sua complexidade.

Como os demônios sabem que Jesus é o Filho de Deus? Por que o cego em Jericó se dirige a Ele como o filho de Davi, quando ninguém mais sabe de sua dignidade messiânica? Como foi que estas ocorrências não deram uma nova direção aos pensamentos do povo com respeito a Jesus? Como aconteceu a entrada messiânica? Como foi possível que a guarnição de ocupação romana não foi levada a interferir? Por que é tão completamente ignorado este fato em controvérsias subseqüentes como se não tivesse ocorrido? Por que não foi levantado no julgamento de Jesus este fato? "A aclamação messiânica na entrada em Jerusalém", diz Wrede, "é um incidente completamente isolado em Marcos. Não tem seqüela, nem há qualquer preparação de antemão para ela."

Porque Jesus fala em Mc 4.10-12 em forma de parábolas os seus discursos com a intenção ocultar o mistério do Reino de Deus, ao passo que a explicação que Ele continua a dar aos discípulos nada tem de misterioso? O que é o mistério do Reino de Deus? Por que Jesus proíbe que seus milagres sejam conhecidos mesmo em casos onde não há propósito aparente para a proibição? Por que seu messianismo é um segredo e também não segredo, visto que é conhecido, não somente pelos discípulos, mas pelos demônios, pelo cego em Jericó, pela multidão em Jerusalém — que deve, como Bruno Bauer expressa, "ter caído do céu" — e pelo Sumo Sacerdote?

Porque Jesus primeiramente revela seu messianismo aos discípulos em Cesaréia de Filipe, mas não no momento em que Ele os envia para pregar? Como Pedro sabe, sem que lhe tenha sido contado por Jesus, que o messianismo pertence ao seu Mestre? Por que isso deve ser um segredo até a "ressurreição"? Por que Jesus indica seu messianismo apenas pelo título de Filho do Homem? E por que é que este título está tão distante de ter proeminência na teologia cristã primitiva?

Qual é o significado da afirmação de que Jesus descobriu, em Jerusalém, uma dificuldade no fato de que o Messias, ao mesmo tempo, foi descrito como filho de Davi e Senhor de Davi? Como nós vamos explicar o fato de que Jesus teve de abrir os olhos do povo para a grandeza da obra do Batista, subseqüentemente à missão dos Doze, e iluminar aos próprios discípulos com relação a isso durante a descida do monte da transfiguração? Por que isto deve ser descrito em Mt 11.14 e 15 como um mistério difícil de compreender ("Se vós podeis recebê-lo..." "Aquele que tem ouvidos para ouvir ouça")? Qual é o significado de dizer que aquele que está no Reino dos Céus é maior do que o Batista? Acaso o Batista não entraria no Reino dos Céus? De que maneira o Reino dos Céus é tomado com violência desde os dias do Batista? Quem são os violentos? O que é que o Batista procura entender da resposta de Jesus?

Qual a importância que o próprio Jesus deu aos milagres? Qual ofício eles tiveram para que o povo atribuísse tais milagres a Ele? Por que é que o discurso no envio dos Doze é cheio de predições, de perseguições que a experiência não tem dado motivo para antecipar, e que, de fato, não ocorreram? Qual é o significado do que é dito em Mt 10.23 sobre a vinda iminente do Filho do Homem, vendo que os discípulos, depois de tudo, retornaram a Jesus sem seu cumprimento? Por que Jesus deixa o povo apenas quando sua obra entre ele é bem sucedi-

da e viaja para o norte? Por que Ele, imediatamente após enviar os Doze, manifestou o desejo de retirar-se da multidão que estava desejosa por salvação?

Como a multidão mencionada em Marcos 8.34 subitamente aparece em Cesaréia de Filipe? Por que a presença desta multidão não mais é sugerida em Mc 9.30?

De que maneira Jesus possivelmente teria viajado através da Galiléia sem ser reconhecido, e como teria evitado ser apanhado em Cafarnaum embora Ele estivesse em "uma casa"?

Como Ele chegou tão repentinamente a falar a Seus discípulos de seu sofrimento, morte e ressurreição, sem explicar-lhes ou o "motivo" natural ou o moral? "Não há traço de qualquer tentativa da parte de Jesus", diz Wrede, "de tirar, pouco a pouco, este estranho pensamento de seus discípulos... a predição que é sempre lançada diante deles sem nenhuma preparação é, de fato, um aspecto característico destes dizeres que é o fato de estar ausente toda tentativa de ajudar o entendimento dos discípulos."

Jesus viajou à Jerusalém com o propósito de lá trabalhar, ou de morrer? Como acontece que em Mc 10.39 Ele sustenta aos filhos de Zebedeu a esperança de beberem do Seu cálice e serem batizados com o Seu batismo? E como pode Ele, depois de falar tão decididamente da necessidade de Sua morte, pensar que é possível no Getsêmane que o cálice possa ser passado de si? Quem são os "muitos" indefinidos, para quem, de acordo com Mc 10.45 e 14.24, Sua morte servirá como um resgate?[257]

Como aconteceu de Jesus ser preso sozinho? Porque não havia nenhuma testemunha em seu julgamento para testificar que Ele tinha anunciado ser o Messias? Como é que na manhã seguinte à Sua prisão o ânimo da multidão parece estar completamente mudado, de maneira que ninguém move um dedo para ajudá-lo?

De que modo Jesus concebe a ressurreição, que Ele promete a seus discípulos, como estando combinada com a vinda sobre as nuvens dos céus, com a qual Ele aponta Seu juízo? Em que relação estas perdições são colocados com a à esperança sustentada no tempo do envio dos Doze, mas não realizada, quanto a aparição imediata do Filho do Homem?

---

[257] Estas e as seguintes quetões surgiram mais precisamente no *Esboço da Vida de Jesus.*

Qual é o significado da última predição no caminho para o Getsêmane (Mc 14.28) que após Sua ressurreição irá adiante dos discípulos para a Galiléia? Como a Outra versão desta fala (Mc 16.7) deve ser explicada, de acordo com o que significa, como dita pelo anjo, que os discípulos estão para viajar para a Galiléia para terem seu primeiro encontro com o Jesus ressurreto, ao passo que, nos lábios de Jesus, pressagiou-se que, assim como sofredor estava ele indo adiante deles da Galiléia para Jerusalém, assim, após sua ressurreição, ele iria adiante deles de Jerusalém para a Galiléia? E o que aconteceria lá?

Estes problemas eram cobertos pela psicologia naturalista como por um movimento suave da neve. A neve derreteu, e eles agora estão fora das narrativas como pontos negros de rocha. Não é mais permissível evitar tais questões ou resolvê-las, cada uma por si, por atenuá-las e atribui-las uma interpretação pela qual os fatos relatados adquirem uma significância completamente diferente daquela que eles sustentam para o Evangelista. Ou o texto marcano como ele se apresenta é histórico, e, portanto, deve ser retido, ou não é, e assim deve ser abandonado. O que é realmente não-histórico é aquilo que é atenuado pelo teor, e o significado que ele naturalmente sustenta.

A escola céptica e a escatológica, portanto, vão ainda mais longe quanto a pontos semelhantes entre si. Se a conexão em Marcos realmente não é conexão, faz-se mister tentar descobrir se algum princípio pode ser descoberto nesta falta de conexão. Acaso alguma ordem pode ser trazida para o caos? Quanto a isto a resposta é afirmativa.

A completa falta de conexão, com todas as suas auto-contradições, é definitivamente devida ao fato de que duas representações da vida de Jesus, ou, para que se diga mais cautelosamente, de seu ministério público, estão aqui aglomeradas em uma; uma representação natural e uma deliberadamente sobrenatural. Um elemento dogmático introduziu-se na descrição desta Vida — algo que não tem nenhuma relação com os eventos que formam o curso externo desta Vida. Este elemento dogmático é o segredo messiânico de Jesus e todo os segredos e ocultamentos que o acompanham.

Donde as características irracionais e auto-contraditórias da apresentação de Jesus, fora das quais uma psicologia racional pode fazer apenas algo que é não-histórico e que violenta o texto, visto que ele deve, necessariamente, ficar livre do constante querer da conexão e da auto-contradição que pertence à essência da narrativa, e retratar um

Jesus que foi o Messias, não alguém que uma vez foi e não foi o Messias, como o Evangelista o descreve. Quando a psicologia racional o concebe como alguém que foi o Messias, mas não no sentido esperado pelo povo, isto é uma concessão às auto-contradições da representação marcana; que, portanto, não faz justiça nem ao texto nem à história que ela relata, visto que o Evangelho não contém a mais leve alusão de que a contradição era desta natureza.

Até este ponto — até à reconstrução completa do sistema que examina o desligamento e o vestígio do elemento dogmático ao segredo messiânico — se estabelece um estreito acordo entre o ceticismo radical e a escatologia radical. Os argumentos críticos são idênticos, a construção é análoga e baseada no mesmo princípio. Os defensores do moderno ponto de vista psicológico não podem, portanto, pôr uma escola contra a outra, como um deles já propôs fazer, mas devem tratar a ambas conjuntamente. Elas se diferem apenas quando explicam de onde o sistema que examina o desligamento vem. Neste ponto os caminhos se dividem, como Bauer viu a muito tempo atrás. A inconsistência entre a vida pública de Jesus e Suas reivindicações messiânicas repousam ou na natureza da concepção messiânica judaica, ou na representação do Evangelista. Há, por um lado, a solução escatológica, que de um só golpe sustenta o relato marcano como ele é, com todas as suas desconexões e inconsistências, em uma história genuína; e há, por outro lado, a solução literária, que admite o elemento dogmático incôngruo como interpolado pelo Evangelista primitivo na tradição e, portanto, choca-se com a reivindicação messiânica da Vida de Jesus histórica. *Tertium non datur.*

Contudo, com relação a algumas questões reais e difíceis quanto a estas duas "soluções" uma deve ser adotada. Ambas são apenas torres de madeira erigidas sob uma sólida construção principal da indução crítica consciente que oferece os enigmas detalhados acima para a moderna teologia histórica. O que é interessante nesta conexão é que o ceticismo de Wrede é tão construtivo quanto o perfil escatológico da Vida de Jesus no "Esboço".

Bruno Bauer escolheu a solução literária porque pensava que nós não possuíamos evidência para uma expectação escatológica existente no tempo de Cristo. Wrede, embora siga Johannes Weiss ao assumir a existência de uma expectação messiânica escatológica Judaica, encontra no Evangelho apenas a concepção Cristã do Messias. "Se Jesus",

pensa ele, "realmente soubesse que era o Messias e era designado como tal, a tradição genuína deve então estar tão intimamente entrelaçada com os acréscimos posteriores que não é fácil reconhecê-la." De qualquer modo, Jesus não pode, de acordo com Wrede, ter falado de Sua Vinda Messiânica do modo como os Sinópticos relatam. O messianismo de Jesus, do modo como o encontramos nos Evangelhos, é um produto da teologia cristã primitiva que corrige a história conforme suas próprias concepções.

Portanto, é necessário distinguir em Marcos entre os eventos relatados que constituem o curso externo da história de Jesus, e a idéia dogmática que reivindica estabelecer as linhas de seu curso interno. O princípio da divisão é encontrado nas contradições.

Os eventos relatados formam, de acordo com Wrede, o seguinte quadro:

Jesus chegou como um mestre[258], primeira e especialmente na Galiléia. Foi rodeado por um grupo de discípulos, acompanhado por eles e deu-lhes instrução. A alguns deles Ele concedeu uma confiança especial. Além dos discípulos, uma grande multidão, por vezes, se agregava a Ele. Ele gostava de falar-lhes em parábolas. Além de ensinar, fazia milagres. Os quais causavam agitação e Ele era apinhado pelas multidões. Ele deu especial atenção aos casos de endemoninhados. Ele está tão próximo ao povo que não hesita em associar-se mesmo com publicanos e pecadores. Para com a Lei Ele toma uma atitude de alguma liberdade. Encontra a oposição dos fariseus e das autoridades judaicas. Eles Lhe armam armadilhas e se empenham em fazê-lo cair. Por fim, eles obtêm sucesso, quando Ele ousa mostrar-se não somente na Judéia mas em Jerusalém. Ele permanece passivo e é condenado à morte. As autoridades romanas apóiam as autoridades Judaicas. "A textura da narrativa marcana como nós a conhecemos", prossegue Wrede, "não está completa até que o empenho destas noções históricas gerais tenha acrescentado uma forte trama de idéias e caráter dogmático, "a essência do que é que "Jesus, o sustentador de um ofício especial ao qual foi designado por Deus", torna-se "mais sublime, um super ser humano." Se este for o caso, portanto, então "os motivos de Sua conduta não são derivados de características, objetivos e necessidades humanos". "O

[258] Seria talvez mais histórico dizer "como um profeta."

único motivo que existe é mais um decreto Divino que está além do entendimento humano. Isto Ele procura preencher igualmente por Suas ações e por seus sofrimentos. O ensino de Jesus é de acordo com o sobrenatural." Sobre esta afirmação o querer do entendimento dos discípulos a quem Ele comunica, sem comentário, porções sem conexão deste conhecimento sobrenatural torna-se natural e explicável. As pessoas são, além disso, essencialmente "não-receptivas à revelação".

"São estes *motifs* e não aqueles que são inerentemente históricos que dão movimento e direção à narrativa marcana. São eles que dão a cor geral. Deles naturalmente depende o interesse principal, é para eles que o pensamento do escritor está realmente direcionado. A conseqüência é que o quadro geral, oferecido pelo Evangelho, não é uma representação histórica da Vida de Jesus. Somente alguns traços desbotados de tais impressões foram levados para o ponto de vista religioso supra-histórico. Neste sentido o Evangelho de Marcos pertence à história do dogma."

As duas concepções de Vida de Jesus, a natural e a sobrenatural, são trazidas, não sem inconsistências, a um tipo de harmonia por meio da idéia do mistério intencional. O messianismo de Jesus é ocultado em Sua vida como em um quarto de luz escura (para revelação de fotografia), que, no entanto, não está totalmente fechado — doutro modo não se poderia ver aquilo que lá está — e permite que alguns raios escapem.

A idéia de um segredo que deve permanecer segredo até a ressurreição de Jesus só poderia surgir num tempo quando nada era conhecido a respeito de uma reivindicação messiânica de Jesus durante Sua vida na terra: quer dizer, num tempo quando o messianismo de Jesus era pensado como começando com a ressurreição. Mas esta é uma peça enorme da evidência histórica indireta de que Jesus realmente não professava ser de modo algum o Messias.

O fato positivo que deve ser inferido disto é que as aparências do Jesus ressurreto produziram uma súbita revolução na concepção de seus discípulos acerca dele. "A ressurreição" é para Wrede o evento messiânico real na Vida de Jesus.

Quem é responsável, então, por introduzir esta característica singular, tão destrutiva da conexão histórica real, na vida de Jesus, o que foi, na realidade, a de um mestre? É completamente impossível, argumenta Wrede, que a idéia do segredo messiânico seja uma invenção de

Marcos. "Uma coisa como esta não pode ser feita por um único indivíduo. Ela deve, portanto, ter participado de uma visão que era corrente em certos círculos, e foi sustentada por um número considerável, embora não necessariamente por um grande número de pessoas. Dizer isto não é negar que Marcos tinha uma parte e talvez uma parte considerável na criação da visão que expõe... os *motifs* são, sem dúvida, não em parte, ao menos, peculiares ao Evangelista, mas o abarcamento completo deles, certamente, é sua própria obra; e a este ponto nós podemos falar de uma visão marcana especial que manifesta-se aqui e acolá. Onde a linha que deve ser traçada entre o que é tradicional e o que é individual não pode sempre ser determinada mesmo por um exame cuidadoso dirigido para este fim. Nós devemos deixá-lo misturado, como nós o encontramos."

A narrativa marcana tem, portanto, surgido do impulso de dar uma forma messiânica à vida terrena de Jesus. Este impulso foi, por isso, refreado pela impressão e tradição do caráter não-messiânico da vida de Jesus, que ainda era forte e vívido, e não foi, portanto, capaz de remodelar o material, mas só mudar seu caminho para ele e forçá-lo para outro, como as raízes de uma sarça que desintegram uma rocha. Na literatura evangélica que surgiu baseada no o segredo messiânico de Marcos torna-se, aos poucos, de menor importância e a vida de Jesus mais messiânica em caráter, até que, no Quarto Evangelho, ele chega diante do povo com reivindicações messiânicas.

Ao estimarmos o valor desta construção nós não devemos dar muita importância a suas suposições e dificuldades *a priori*. A este respeito a posição de Wrede é mais precária do que a do seu precursor Bruno Bauer. De acordo com este a interpolação do segredo messiânico é ato pessoal e absolutamente original do Evangelista. A opinião de Wrede é de que isto é como um ato coletivo, que representa a nova concepção como moldada pela tradição antes de ser fixada pelo Evangelista. Isto é muito mais difícil de sustentar. A tradição altera seu material de um modo diferente através da textura da tradição, sem de outro modo alterá-la, é puramente literária, e seria apenas a obra de um indivíduo.

Uma tradição criativa teria sustentado a teoria do segredo messiânico na vida de Jesus de modo muito mais arrojado e lógico, quer dizer, mais arbitrariamente e mais consistentemente.

A única alternativa é distinguir dois estágios da tradição no cristianismo primitivo, um ingênuo, que trabalha livremente, um estágio

mais antigo e um outro posterior mais artificial confinado a um círculo menor de caráter mais literário. De fato, Wrede propõe encontrar em Marcos traços de uma transformação mais simples e arrojada que, deixando de lado o segredo messiânico, faz de Jesus um Messias professo, e é, portanto, de uma origem distinta da concepção do Cristo secreto. A esta tradição pode pertencer, pensa ele, a entrada em Jerusalém e a confissão diante do Sumo Sacerdote, visto que estas narrativas "ingenuamente" implicam um messianismo patentemente confesso.

A palavra "ingenuamente" está aqui fora de lugar; uma tradição realmente ingênua que visasse representar a entrada de Jesus como messiânica teria feito de um modo completamente diferente do de Marcos, e não teria se frustrado do modo curioso como nós a encontramos mesmo em Mateus, onde os peregrinos galileus da Páscoa, após a "entrada messiânica", respondem à questão do povo de Jerusalém quanto a quem era aquele que eles aclamavam, com as palavras "Este é o Profeta Jesus de Nazaré da Galiléia" (Mt 21.11).

A tradição, também, que faz Jesus reconhecer o seu messianismo diante dos juízes não é "ingênua" no sentido de Wrede, pois, se fosse, não representaria o conhecimento do Sumo Sacerdote do messianismo de Jesus como algo tão extraordinário e peculiar para si que o fez com que citasse testemunhas apenas para dizerem sobre o Templo, não com referência à reivindicação messiânica de Jesus, e baseia sua condenação somente no fato de que Jesus, em resposta a má questão, reconhece-se a si mesmo como o Messias — e Jesus assim o faz, e seria admirável, como em outras passagens, onde há um apelo à uma justificação futura de Sua reivindicação. A confissão diante do conselho é, portanto, alguma coisa maior que uma "representação ingênua de uma confissão patentemente messiânica".

As afirmações messiânicas nestas duas passagens apresentam precisamente o mesmo caráter admirável assim como em todos os outros casos aos quais Wrede dá atenção. Nós não temos aqui que ver com uma tradição diferente, com um claro raio de luz messiânico que passa pela janela, mas, como em qualquer outra parte, com raios de uma lâmpada escura. O ponto real é que Wrede não pode conduzir estas duas passagens para dentro das linhas da teoria do mistério, e praticamente admite isto ao assumir a existência de uma segunda e mais divergente linha da tradição. O que nos importa aqui é notar que esta teoria não basta para explicar os dois fatos em questão, o conhecimen-

to do messianismo de Jesus, demonstrado pelos peregrinos galileus da páscoa na ocasião da entrada em Jerusalém, e o conhecimento do Sumo Sacerdote em seu julgamento.

Nós só podemos tocar na questão quanto a se alguém que desejou datar retroativamente, de um modo ou de outro, o messiado na vida de Jesus não o teria feito isso de maneira mais simples do que fazer Jesus dar a seus seguidores mais próximos alguma visão oculta dele. Porque o remodelador da história, ao invés de fazer isto, recorre ao conhecimento sobrenatural da parte dos demônios e dos discípulos? Por isso Wrede corretamente nota, como Bruno Bauer e o "Esboço" também o fazem, que o incidente de Cesaréia de Filipe, como representado por Marcos, envolve um milagre, visto que Jesus não revela, como geralmente se supõe, seu messiado a Pedro; é Pedro quem o revela a Jesus (Mc 8.29). Este fato, contudo, torna sem sentido toda a teoria a respeito da falta de entendimento por parte dos discípulos. Por isso, ela não será capaz de se enquadrar na teoria do ocultamento, e Wrede, de fato, se vê obrigado a abandonar esta teoria quando admite este incidente. "Esta cena", nota Wrede, "dificilmente pode ter sido criada apenas por Marcos." Também, por isso, ela pertence a uma outra tradição. Aqui, então, está um terceiro fato messiânico que não pode ser conduzido para dentro das linhas da teoria do segredo messiânico de Wrede. E estes três fatos são precisamente os mais importantes de todos: a confissão de Pedro, a entrada em Jerusalém e o conhecimento do Sumo Sacerdotal do messiado de Jesus! Em cada caso Wrede vê-se obrigado a referir estes à tradição, ao invés de à concepção literária de Marcos.[259] Esta tradição solapa suas hipóteses literárias, pois a concepção da tradição sempre envolve a possibilidade de elementos históricos genuínos.

Quão grandemente esta intrusão da tradição enfraquece a teoria da interpolação do messianismo na história, torna-se evidente quando

[259] A dificuldade que o incidente em Cesaréia de Filipe coloca no caminho da construção de Wrede pode ser admitida ao se colocar lado a lado duas de suas afirmações. P. 101: "Disto é evidente que este incidente não contém nenhum elemento que possa ser facilmente entendido com base nas idéias de Marcos." P. 238: "Porém, em outro aspecto, este incidente permanece em direta contradição com a visão marcana acerca dos discípulos. Isto é inconsistente com a idéia deles "quererem compreender", e dificilmente, portanto, pode ter sido criada pelo próprio Marcos."

nós consideramos a narrativa da paixão. A representação de que Jesus foi publicamente levado à morte como Messias porque Ele publicamente reconheceu-se ser tal deve, como o conhecimento do Sumo Sacerdote acerca de Sua reivindicação, ser referida à outra tradição que nada tem que ver com o segredo messiânico, mas que ousadamente antedata o messiado sem dar nenhum acabamento para esse gênero. Mas isto forçosamente tende a confirmar a historicidade desta tradição, e lança a casca de provas sobre aqueles que a negam. Ela é inteiramente independente da hipótese do mistério, e de fato diretamente oposto a ela. Se, por um lado, a despeito de todas as dificuldades, a representação de que Jesus foi condenado à morte por causa de sua reivindicação messiânica é arrastada pela força principal na teoria do mistério, surge a questão: Que interesse tiveram as pessoas que estabeleceram a teoria literária do mistério ao apresentar Jesus como tendo sido abertamente levado à morte como Messias e isto em conseqüência de suas reivindicação messiânicas? E a resposta é: "Absolutamente nenhum: muito pelo contrário." Pois, ao assim fazerem, a teoria do mistério seria frustrada. Seria como se estivessem revelando uma película fotográfica que é manuseada com todo cuidado e, tão logo tivessem terminado, a luz natural do messiado brilhasse dentro da sala, onde somente os raios da luz escura do estúdio poderiam brilhar.

Aqui, portanto, a teoria do mistério abandonou o método que tinha até agora seguido com respeito ao material tradicional. Porque se Jesus não fosse condenado e crucificado como Messias em Jerusalém, uma tradição deveria ter existido que preservasse a verdade sobre os últimos conflitos, e os motivos da condenação. Isto supõe-se aqui ter sido deixado completamente de lado pela teoria do messianismo secreto, que, ao invés de traçar suas linhas delicadas através da mais antiga tradição, simplesmente substituiu sua própria representação dos eventos. Mas em tal caso, por que não abolir o restante do ministério público? Por que não, ao menos, livrar-se da aparição pública em Jerusalém? Como pode a crueza do método mostrado, no caso da paixão, estar em harmonia com o habilidoso conservadorismo para com a tradição não-messiânica, que é óbvio que o "círculo marcano" observou escrupulosamente em outra parte?

Se de acordo com a tradição original, da qual Wrede admite a existência, Jesus foi para Jerusalém não para morrer, mas para trabalhar, a visão dogmática, segundo a qual Ele foi para Jerusalém para

morrer, deve ter se movido para fora de todo o relato de sua estadia em Jerusalém e com sua morte, para colocar algo mais em seu lugar. O que agora lemos nos Evangelhos com relação aqueles últimos dias em Jerusalém não pode ser derivado da tradição original, porque alguém que veio para trabalhar, e, de acordo com Wrede, "trabalhar com decisivo efeito", não teria lançado toda Sua pregação em forma de parábolas obscuras de juízo e discursos de ameaça. Este, pois, é um estilo de fala que só poderia ser adotado por alguém que estivesse determinado a forçar a Seus adversários a conduzi-lo à morte. Por isso, a narrativa dos últimos dias de Jesus deve ser, do início ao fim, criação de uma idéia dogmática. E, de fato, Wrede, neste ponto, segundo Weiss, "vê fundamentos para afirmar que a estadia em Jerusalém se nos apresenta nos Evangelhos numa versão muito resumida e fragilizada". Esta é uma sentença eufemística, porque se fosse realmente a idéia dogmática que seria a responsável por representar Jesus como sendo condenado como Messias, não seria um mero caso de "resumir e fragilizar", mas de deslocar a tradição em favor de um novo.

Mas se Jesus não foi condenado como Messias, sobre que fundamento Ele o foi? E, mais uma vez, que interesse tiveram aqueles cuja preocupação era fazer do messiado um segredo em Sua vida terrena, fazendo-o morrer como Messias, indo contra a tradição recebida? E que interesse a tradição teria tido em falsificar, deste modo, a história? Mesmo admitindo que a predição da paixão aos discípulos é de um caráter dogmático, e deve ser admitido como uma criação da teologia cristã primitiva, o fato histórico de que Ele morreu teria sido um cumprimento suficiente daqueles dizeres. Que Ele teria sido publicamente condenado e crucificado como Messias não tem nada que ver com o cumprimento daquelas predições, e vão muito além disso.

Para tomarmos um ponto mais geral: que interesse tinha a teologia primitiva em datar retroativamente o messiado de Jesus ao tempo de Seu ministério terreno? Absolutamente nenhum. Paulo nos mostra com que completa indiferença a vida terrena de Jesus foi admitida pelo cristianismo primitivo. Os discursos em Atos demonstram igual indiferença, visto que neles Jesus primeiramente se torna o Messias em virtude de Sua exaltação. Datar o messianismo para um tempo anterior não seria um empreendimento que ofereceria nenhuma vantagem para a teologia primitiva, de fato, teria apenas suscitado dificuldades para ela, visto que envolveria a hipótese de um messiado dual, um da humilhação terrena e

outro da glória futura. Acontece que se alguém ler a literatura mais recente torna-se-a cônscio de que por muito tempo a teologia teve uma orientação escatológica e foi dominada pela expectação da Parusia, tendo a questão de como Jesus de Nazaré que "tem sido" o Messias não apenas como não existente, mas que foi impossível. A teologia primitiva é simplesmente a teologia do futuro, sem nenhum interesse na história! Foi somente com o declínio do interesse escatológico e com a mudança na orientação do Cristianismo que foi relacionado a isso o surgimento de um interesse pela vida de Jesus e do "messiado histórico."

Quer dizer, os Gnósticos, que foram os primeiros a afirmarem o messiado do Jesus histórico, e que foram obrigados a afirmá-lo precisamente porque negavam as concepções escatológicas, forçaram este ponto de vista sobre a teologia da Igreja Primitiva, e compeliram-na a criar na cristologia do Logos um molde não-gnóstico no qual lança a concepção especulativa acerca do messiado histórico de Jesus; isto é o que nós encontramos no Quarto Evangelho. Anteriormente às controvérsias antignósticas nós não encontramos na literatura cristã primitiva nenhuma datação retroativo consciente acerca do messiado de Jesus a sua vida terrena, e nenhum interesse teológico ao trabalhar sobre a remodelagem dogmática de Sua história.[260] É, portanto, difícil supor que o segredo messiânico em Marcos, quer dizer, na própria tradição a mais primitiva, tenha sido derivado da teologia primitiva. A afirmação do messianismo de Jesus era completamente independente desta última. O instinto que levou Bruno Bauer a explicar o segredo messiânico como a invenção literária de Marcos simplesmente estava, portanto, plenamente correta. Uma vez suposto que a tradição e a teologia primitiva têm algo que ver com essa questão, a teoria da interpolação do messiado na história torna-se quase impossível de se levar a cabo. Contudo, a grandeza de Wrede consiste precisamente no fato de que ele foi compelido, por sua penetrante percepção da significância dos dados críticos, a por de lado a versão puramente literária da hipótese e tornar Marcos, por assim dizer, o instrumento da realização literária das idéias de um círculo intelectual definido dentro da esfera da teologia primitiva.

---

[260] A questão da atitude da teologia pré-Origênica para com o Jesus histórico, e da influência exercida pelo dogma sobre a tradição evangélica que admite Jesus no curso dos primeiros dois séculos certamente merece um exame detalhado.

A dificuldade positiva que confronta esta teoria céptica deve explicar como as crenças messiânicas da primeira geração surgiram, se Jesus, por toda Sua vida, era para todos, mesmo para os discípulos, simplesmente um "mestre", e não deu mesmo a Seus íntimos nenhuma alusão da dignidade que Ele reivindicava para si próprio. É difícil eliminar o messiado da "Vida de Jesus", principalmente da narrativa da paixão; é mais difícil ainda, como Keim percebeu há muito tempo, trazê-lo de volta após sua eliminação da "Vida" na teologia da Igreja primitiva. No pensamento lógico e perspicaz de Wrede esta dificuldade parece saltar para a luz.

Visto que o segredo messiânico em Marcos está sempre relacionado com a ressurreição, a data em que a crença messiânica dos discípulos surgiu deve ser a da ressurreição de Jesus. "Mas a idéia de datar o messiado a partir da ressurreição certamente não é um pensamento de Jesus, mas da Igreja primitiva. Ela pressupõe a experiência da Igreja quanto ao aparecimento do Jesus ressurreto."

O psicólogo dirá que as "experiências da ressurreição", porém, podem ser concebidas, mas só são inteligíveis enquanto baseadas sobre a expectação da ressurreição, e esta novamente enquanto baseada sobre as referências de Jesus quanto à ressurreição. Mas, deixando a psicologia de lado, permitam-me [os leitores] aceitar as experiências da ressurreição dos discípulos como um puro milagre psicológico. Mesmo assim, como podem as aparições do Jesus ressurreto ter sugerido aos discípulos a idéia de que Jesus, o mestre crucificado, era o Messias? Aparte de quaisquer expectações, como pode esta conclusão ter surgido para eles do mero "fato da ressurreição"? O fato da aparição não implicou a ressurreição por nenhum meio. Em certos círculos, na verdade, de acordo com Mc 6.14-16, nos grupos mais influentes, a ressurreição do Batista era uma crença; mas isto não tornou João Batista o Messias. A coisa inexplicável é que, de acordo com Wrede, os discípulos começaram, de uma vez, a afirmar confiante e unanimemente que Ele era o Messias e que após um tempo apareceria na glória.

Mas como a aparição do Jesus ressurreto repentinamente torna-se uma prova de seu messiado e base de escatologia para eles? Isso faz com que Wrede fracasse ao explicar, e fazer este "evento" um milagre "histórico" que, na realidade, é mais difícil de acreditar do que o evento sobrenatural.

Qualquer um que sustente que os milagres "históricos" sejam tão impossíveis como algum de outro tipo, mesmo quando eles ocorrem em uma obra céptica e crítica, será forçado à concluir que a significância escatológica messiânica uniu-se à "experiência da ressurreição" pelos discípulos que implica algum tipo de referência escatológico-messiânica da parte do Jesus histórico que deu à "ressurreição" sua significância escatológico-messiânica. Aqui o próprio Wrede, embora sem o reconhecer, postula algumas alusões messiânicas da parte de Jesus, visto que ele concebe o julgamento dos discípulos sobre a ressurreição não ter sido analítico, mas sintético, pois eles acrescentam algo a ela e que, na verdade, torna-se a coisa principal, mas que não estava implicada na concepção do evento enquanto tal.

Aqui novamente o mérito da contribuição de Wrede à crítica consiste no fato de que ele se posiciona como o evento é e não tenta melhorá-lo artificialmente. Bruno Bauer e outros supuseram que a crença no messiado de Jesus foi solidificada vagarosamente pela de um tipo de estado gasoso, ou foi forçada na teologia primitiva pela invenção literária de Marcos. Wrede, portanto, sente-se obrigado a baseá-la sobre um fato histórico, e, além disso, o mesmo fato histórico que é apontado pelos dizeres nas teologias Sinóptica e Paulina. Mas, ao assim fazer, ele cria uma dificuldade quase insuperável para sua hipótese.

Nós só podemos nos referir brevemente à questão que forma os resultados da ressurreição e que deve ter tomado, se o fato histórico que os subjaz foi a primeira apreensão e o reconhecimento do messiado de Jesus da parte dos discípulos. O ensino messiânico necessariamente neste caso teria sido de um modo ou de outro posto na boca do Jesus ressurreto. Portanto, este está completamente ausente, pois já estava contido no ensino de Jesus durante Sua vida terrena. A teoria do segredo messiânico deve, portanto, ter remodelado não meramente a narrativa da paixão, mas também aquela da ressurreição, removendo a revelação do messiado aos discípulos desde a mais recente para inseri-lo no ministério público!

Além do mais, Wrede não tomará o relato do texto marcano como ele está, não da possibilidade histórica de que o "messiado futurista" que nos encontra nas misteriosas declarações de Jesus volte de alguma forma a uma tradição sólida. Além disso, ele não toma em seus cálculos o caráter escatológico do ensino de Jesus, mas opera sobre a falsa suposição de que ele pode analisar o texto marcano em e por si e

assim descobrir o princípio sobre o qual está composto. Ele realiza experimentos sobre a lei de cristalização do material narrativo neste Evangelho, mas ao invés de fazer assim na atmosfera natural e histórica, ele a faz numa atmosfera artificialmente neutralizada, que não contém traços de concepções contemporâneas.[261] Conseqüentemente, a conclusão baseada na soma de suas observações tem nela algo arbitrário. Tudo que entra em conflito com a construção racional do curso da história refere-se diretamente à teoria do ocultamento do segredo messiânico. Mas na realização desta teoria um número de auto-contradições, sem os quais não poderia subsistir, deve ser admitido e notado.

Assim, por exemplo, todas as proibições[262], a qualquer coisa que *elas possam se referir, mesmo incluindo o comando de não tornar* conhecidos os Seus milagres, são referidas à mesma categoria como a injunção de não revelar o segredo messiânico. Mas que justificação há para isto? Isto pressupõe que, de acordo com Marcos, os milagre seriam tomados como provas do messiado, uma idéia de que não há qualquer alusão em Marcos. "Os milagres", argumenta Wrede, "são certamente usados pelos primeiros cristãos como evidência da natureza e significância de Cristo... Eu dificilmente aponto para o fato de que

[261] Certas concepções com as quais Wrede trabalha estão simplesmente fora de acordo com o texto, porque ele lhes dá um significado diferente daquele que elas possuem na narrativa. Desde modo, por exemplo, ele sempre tomaria a "ressurreição", quando ocorre na boca de Jesus, como uma referencia à ressurreição que como um fato histórico torna-se uma matéria de experiência apreendida pelos apóstolos. Mas Jesus fala sem qualquer distinção de Sua ressurreição e de Sua Parusia. A concepção de ressurreição, portanto, se se é para chegar a ela indutivamente como se dá na forma do texto de Marcos, é mais exato saltar sobre a Parusia. Este evangelista deveria, então, parecer Ter feito Jesus predizer um diferente tipo de ressurreição daquela que certamente aconteceu. Esta ressurreição, de acordo com o texto de Marcos, é um evento escatológico, e não tem qualquer referência com a "ressurreição histórica" de Wrede. Ademais, se a experiência da ressurreição deles foi o primeiro e fundamental ponto no esclarecimento por parte dos discípulos, por que eles não começaram a proclamar isso algumas semanas depois? Este é um problema que foi por um longo tempo reconhecido por Reimarus, e que não é resolvido por simplesmente assumir que os discípulos ficaram com medo.

[262] P. 33 ss. As proibições em Mc 1.43,44; 5.43; 7.36 e 8.26 são postas na mesma base das proibições messiânicas em 8.30 e 9.9, com as quais pode se associar também a imposição do silêncio sobre os demônios que reconhecem seu messiado em Mc 1.34; 3.12.

Marcos, não menos do que Mateus, Lucas e João, deve ter sustentado a opinião de que os milagres de Jesus encontraram uma ampla e ardente expectação messiânica."

Em João esta significância messiânica dos milagres é certamente suposta; mas então a visão escatológica da realidade das coisas aqui tem caído no fundo. Parece, na verdade, como se a escatologia genuína excluísse a interpretação messiânica dos milagres. Em Mateus os milagres de Jesus nada tem que ver com a prova do messiado, mas, como é evidente nos dizeres sobre Corazim e Betsaida, Mt 11.20-24, que são uma expiação da misericórdia que busca despertar ao arrependimento, ou, de acordo com Mt 12.28, uma indicação da proximidade do Reino de Deus. Eles tem pouco que ver com o ofício messiânico, como nos Atos dos Apóstolos.[263] Em Marcos, do princípio ao fim, não há uma única sílaba que sugere que os milagres tenham uma significância messiânica. Mesmo admitindo a possibilidade de que "os milagres de Jesus encontraram uma ardente expectação messiânica", isso não necessariamente implica uma significância messiânica neles. Para justificar essa conclusão requer-se a pressuposição de que o Messias era esperado como sendo algum tipo de homem terreno que faria milagres. Isto é pressuposto por Wrede, por Bruno Bauer e pela teologia moderna em geral, mas não tem sido provado e está em desacordo com a escatologia, que pintou o Messias para si como um ser celestial num mundo que já estava sendo transformado em alguma coisa supra-mundana.

A suposição de que a chave para a explicação da ordem de não tornar conhecidos os milagres deva ser encontrada na necessidade de guardar o segredo do messiado não é, portanto, justificada. Os milagres estão relacionados com o Reino e a proximidade do mesmo, não com o Messias. Mas Wrede é obrigado a referir tudo ao segredo messiânico, porque ele deixa a pregação do Reino fora do relato.

---

[263] A narrativa de Mt 14.22-33 de acordo com a qual os discípulos, depois de verem Jesus andando sobre o mar, saúdam-no como Filho de Deus e a descrição dos atos de Jesus como "Atos de Cristo", na introdução à questão do Batista em Mt 11.2, não cancela a antiga teoria mesmo em Mateus, porque os Sinópticos, diferindo e neste ponto do quarto Evangelista, Não representam o pedido por um sinal como um pedido por um sinal messiânico, nem as curas operadas por Jesus como Filho de Deus indicavam um reconhecimento em relação a Ele quanto a este fato; isto não teve nada que ver com os milagres de cura em si mesmos.

O mesmo processo se repete na discussão quanto ao ocular do mistério do Reino de Deus nas parábolas de Mc 4. O mistério do Reino é para Wrede o segredo do messiado de Jesus. "Nos temos aprendido nesse meio tempo", diz ele, "que um elemento principal neste mistério é que Jesus é o Messias, o Filho de Deus. Se Jesus, de acordo com Marcos, oculta seu messiado, nós estamos justificados em interpretar o μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ à luz deste fato."

Este é um dos pontos mais frágeis na teoria completa de Wrede. Onde há alguma alusão disto nas parábolas? E por que o segredo do Reino de Deus conteria dentro de si, como uma de suas principais características, o segredo do messiado de Jesus?

"O relato de Marcos do ensino parabólico de Jesus", conclui ele, "é completamente não-histórico", pois é diretamente oposto à natureza essencial das parábolas. A razão derradeira, segundo Wrede, porque esta visão completa das parábolas surgiu, está simplesmente no fato de que "na opinião geral foi já na existência que Jesus revelou-se aos discípulos, mas, ocultou-se da multidão".

Em vez de simplesmente admitir que nós somos incapazes de descobrir qual é o mistério do Reino em Mc 4, algo que quase podemos entender quanto ao porque de dever ficar oculto, e enumerá-lo entre os problemas insolúveis da pregação de Jesus acerca do Reino, Wrede, no entanto, força este capítulo para dentro das linhas da teoria do messiado oculto.

O desejo de Jesus de ficar sozinho, também, e de permanecer irreconhecível (Mc 7.24 e 9.30 ss.) supõe-se ter algum tipo de conexão com o ocultamento do messiado. Ele mesmo traz a multidão que, em Mc 10.47 ss., repreende o cego pedinte em Jericó que clamava a Jesus, e para o uso de sua teoria... sob a alegação de que o pedinte se dirigiu a Ele como o Filho de Davi. Mas toda narrativa diz que eles lhe disseram ao cego que mantivesse sua paz — cessasse de clamar — não que eles fizeram isso por causa do seu direcionamento a Jesus como "Filho de Davi".

De uma maneira igualmente arbitrária, a surpreendente introdução da "multidão" em Mc 8.34, depois do incidente de Cesaréia de Filipe, tem por finalidade nos orientar para a teoria do segredo.[264] Wrede

[264] Para mais exemplos da pressão desta teoria ao seu limite extremo ver Wrede, p. 134 ss.

não sente a possibilidade ou impossibilidade da aparição repentina da multidão nesta localidade como um problema histórico, algo que ele quase entende como primeiramente uma questão histórica a repentina retirada de Jesus de seu ministério público . Para ele Marcos é um escritor que deve ser julgado de um ponto de vista patológico, um escritor que, dominado pela idéia fixa de introduzir em toda parte o segredo messiânico de Jesus, está sempre criando situações misteriosas e ininteligíveis, mesmo quando estas não servem diretamente aos interesses de sua teoria, e que em algumas destas descrições, escreve em estilo de "conto de fadas". Quando tudo está dito, seu tratamento da história dificilmente difere-se do tratamento do Quarto Evangelho.

A ausência de atração histórica, que Wrede habilidosamente presume em seu exame da conexão em Marcos, realmente não está completa. Ele limita-se a referir cada coisa inexplicável ao princípio do ocultamento do messiado, que é o único princípio que ele reconhece na camada dogmática da narrativa e é conseqüentemente e que pelo qual obrigado a negar a historicidade de tais passagens, ao passo que, na realidade, o ocultamento do messiado está apenas relacionado em poucos lugares e está ali indicado com palavras claras e simples. Ele é relutante em reconhecer que há um segundo círculo, mais amplo do mistério, que tem a ver não com o messiado de Jesus, mas com Sua pregação do Reino, com o mistério do Reino de Deus num sentido mais amplo, e que, dentro deste segundo círculo, dá-se um número de problemas históricos, acima de tudo, a missão dos Doze e o inexplicável abandono da atividade pública da parte de Jesus que se deu posteriormente. Seu engano consiste em empenhar-se por métodos que violentam o texto, para classificar o mais geral, o mistério do Reino de Deus, sob o mais especial, o mistério do messiado, em vez de inserir este último como o círculo menor, dentro do mais amplo, o segredo do Reino de Deus.

Como ele não trata do ensino de Jesus, ele não tem oportunidade de considerar o relato do segredo do Reino de Deus. Isto é ainda mais notável porque corresponde a uma idéia fundamental do segredo messiânico em um paralelo, a concepção dogmática mais geral na pregação do Reino de Jesus. Pois se Jesus em Mt 10 não dá aos discípulos nada para levar com eles em sua missão, senão predições de sofrimentos; se no começo de seu ministério ele encerra as Bem-aventuranças com uma bênção sobre os perseguidos; se em Mc 8.34 ss. Ele alerta o povo para que escolha entre a vida e a vida, entre a morte e a morte; se, em breve,

desde o primeiro, Ele não perde a oportunidade de pregar sobre os que sofrem e os que o seguem em seus sofrimentos; isto é apenas uma questão de dogma, como são Seus próprios sofrimentos e predições de sofrimentos. Pois, em ambos os casos, a necessidade de sofrer, a necessidade de encarar a morte, não é "uma necessidade da situação histórica", não é uma necessidade que surge de fora das circunstâncias; é uma asserção exposta sem base empírica, uma profecia de tempestade enquanto o céu está azul, visto que nem Jesus nem o povo a quem Ele falou estava sofrendo qualquer perseguição; e quando seu destino o alcançou nem mesmo os discípulos se envolveram com Ele. É incrivelmente notável que, com a exceção de poucas e magras referências, o caráter enigmático das constantes predições de Jesus sobre sofrimentos não tem sido discutido na literatura da Vida-de-Jesus.[265]

O que agora deve ser feito, portanto, é, em contradistinção a Wrede, fazer um exame crítico do elemento dogmático na vida de Jesus sob a hipótese de que a atmosfera do tempo estava saturada de escatologia, isto é, manter em um mesmo contato e estreito os fatos, do que Wrede faz, e além disso, para continuar, não do particular para o geral, mas do geral para o particular, considerando cuidadosamente se seu elemento dogmático não é precisamente o elemento histórico. Pois, depois de tudo, porque Jesus não pensaria em termos de doutrina, e fazer a história na ação, assim como um pobre Evangelista pôde fazê-la no papel, sob a pressão dos interesses teológicos da comunidade primitiva.

Uma vez mais, portanto, nós devemos repetir que a análise crítica e a asserção de um sistema para examinar a discórdia são a mesma na hipótese escatológica, como na céptica, só que na análise escatológica o número de problemas vem mais claramente à luz. As duas construções são relatadas como os ossos e a cartilagem do corpo. A estrutura geral é a mesma só que, no caso da única substância sólida, viva, é distribuída mesmo em porções diminutas, dando-a firmeza e solidez, enquanto no outro caso isto está faltando. Esta substância reforçadora é a cosmovisão escatológica.

---

[265] Sempre se toma como auto-evidente que Jesus está falando de sofrimentos e perseguições que se dariam após Sua morte, ou que o Evangelista, ao fazê-Lo falar deste modo, está pensando em perseguições posteriores.Não há alusão disso no texto.

Como deve ser explicado que Wrede, a despeito da escola escatológica, a despeito de Johannes Weiss, poderia, investigando criticamente o princípio de relação da vida de Jesus, simplesmente deixar a escatologia fora do relato? A consideração permanece com a própria escola escatológica, pois ela aplicou a explicação escatológica somente à pregação de Jesus, e não certamente à totalidade dele, mas somente ao segredo messiânico, em vez de usá-lo também para lançar luz sobre toda a obra pública de Jesus, a conexão e o desejo de conexão entre os eventos. Isto representou Jesus como pensando e falando escatologicamente em algumas das passagens mais importantes de seu ensino, mas para as demais deu, como não escatológica, uma apresentação de Sua vida como tem feito a teologia histórica moderna. O ensino de Jesus e a história de Jesus eram postos em chaves diferentes. Ao invés de destruir o esquema histórico moderno da vida Jesus, ou sujeitando-a à um exame rigoroso e, desse modo, empreender a execução de um serviço altamente valioso à crítica, a teoria escatológica confinou-se dentro dos limites da teologia do Novo Testamento, e deixou para Wrede a tarefa de revelar, um após o outro, por um laborioso método puramente crítico, as dificuldades que, deste ponto de vista, pôde ter captado historicamente a partir de uma única visão. Inevitavelmente segue que Wrede é injusto para com Johannes Weiss e Weiss para com Wrede.[266]

É completamente inexplicável que a escola escatológica, com sua clara percepção do elemento escatológico na pregação do Reino de Deus, também não tenha insistido sobre o pensamento acerca do ele-

[266] Que a escola escatológica mostrou uma certa timidez em extrair as conseqüências de seu reconhecimento quanto ao caráter da pregação de Jesus e examinando a tradição do ponto de vista escatológico pode ser visto na obra de Johannes Weis, "O Evangelho Primitivo"" (*Das älteste Evangelium*), Göttingen, 1903, 414 pp. Enegenhoso e interessante como este trabalho é em detalhes, se é surpreendido por encontrar o autor de "A Pregação de Jesus" aqui empenhando-se por distinguir entre Marcos e "Uir_Markus", para apontar exemplos da influência paulina, para exibir claramente as "tendências" que guiaram, respectivamente, o evangelista original e o redator – tudo isto como se ele não possuísse em sua visão escatológica acerca da pregação de Jesus uma concepção dominante que ele dá como um completo fio condutor totalmente diferente da psicologia da qual ele verdadeiramente aplica. Contra Wrede ele traz à baila muitos argumentos que são dignos de atenção, porém ele pode muito dificilmente dizer te-lo refutado, pois é impossível para Weis tratar a questão na exata forma em que foi suscitada por Wrede.

mento "dogmático" na história de Jesus. A escatologia é simplesmente "história dogmática" — história como moldada pelas crenças teológicas — que interrompe o curso natural da história e a anula. Não será mesmo um *a priori* uma visão que concebe unicamente a conduta daquele que visualizou à frente a Sua "Parusia" messiânica, em um futuro próximo que seria determinado, não pelo curso natural dos eventos, mas por essa expectação? A confusão das narrativas devem ter sugerido o pensamento de que estes eventos foram lançados nesta confusão pela força vulcânica de uma personalidade incalculável, e não por algum tipo de descuido ou capricho da tradição.

Muito pouca consideração basta para mostrar que há algo completamente incompreensível no ministério público de Jesus, tomado como um todo. De acordo com Marcos, durou menos de um ano, pois a partir de sua fala acerca da única jornada da Páscoa, podemos concluir que nenhuma outra Páscoa faz parte do período da atividade de Jesus enquanto mestre. Se é proposto que se assuma que Ele permitiu passar uma Páscoa sem ir para Jerusalém, Seus adversários, que o retiveram para o questionar acerca do lavar das mãos e sobre o colher espigas de milho no Sábado, certamente teriam feito disto uma questão mais séria e teríamos de supor que o Evangelista, por uma razão ou outra, pensou poder suprimir este fato. Quer dizer, o peso da prova está sobre aqueles que afirmam uma maior duração para o ministério de Jesus.

Até que eles tenham tido sucesso em prová-lo, nós podemos assumir algo como o seguimento do curso dos eventos. Jesus subiu para a Páscoa, entrou em contato com o movimento iniciado por João Batista na Judéia, e, após o lapso de pouco tempo — se nós introduzirmos no cálculo a estadia de quarenta dias no deserto em Mc 1.13, poucas semanas mais tarde — apareceu na Galiléia proclamando a aproximação do Reino de Deus. De acordo com Marcos ele teve autoreconhecimento de que era o Messias desde o seu Batismo, mas do ponto de vista histórico que não faz questão, visto que a história está relacionada com o primeiro anúncio do messianismo, não há processos psicológicos internos.[267]

---

[267] Wrede certamente vai muito loge ao afirmar que, mesmo na versão de Marcos, a experiência do Batismo é concebida como um milagre patente, peceptível aos autores.

Esta obra de pregação do Reino foi continuada até o envio dos Doze; quer dizer, durou algumas semanas. Talvez no dizer "a seara é grande mas os trabalhadores são poucos", com o qual Jesus encerra Sua obra anterior ao envio dos discípulos esteja uma alusão ao real estado dos campos naturais. O ajuntamento do povo para Ele após a missão dos Doze, quando uma grande multidão se apinhava sobre Ele por vários dias durante Sua jornada pelo litoral norte do lago, pode ser mais naturalmente explicado como se a seara Lhe tivesse sido trazida.

Por mais que isto possa ser, é certo que Jesus no meio de seu sucesso inicial deixou a Galiléia, viajou para o norte e só resumiu Sua obra como mestre na Judéia no caminho para Jerusalém! De "seu ministério público", portanto, um grande intervalo fica de fora, sendo cancelado por um período de ocultamento inexplicável; este desaparece em poucas semanas da pregação, aqui e lá na Galiléia, e a poucos dias de Sua estadia em Jerusalém.[268]

Mas neste caso a vida pública de Jesus torna-se praticamente ininteligível. A explicação de que Sua causa foi perdida na Galiléia, e que Ele foi obrigado a escapar, não tem o mais leve fundamento no texto.[269] Isto foi admitido mesmo por Keim, o inventor dos períodos de êxito e fracasso na vida de Jesus, como é demonstrado por sua su-

---

A maneira em que as revelações aos profetas são narradas mo Antigo Testamento não milita me favor destes. Por outro lado, teríamos que supor que o evangelista descreveu este incidente como um milagre que aconteceu na presença de uma multidão sem perceber que neste caso o segredo messiânico não foi m segredo muito longo. Se então, a narrativa do batismo permanece sobre o mesmo solo como a narrativa da entrada messiânica: esta é uma revelação do messiado que não tem, absolutamente, nenhum resultado.

[268] A declaração de Marcos de que Jesus, vindo do norte, apareceu por um momento novamente em Decápolis e Cafarnaum e, então, retornou para o norte mais uma vez (Mc 7.31; 8.27), pode aqui provisoriamente ser deixada fora de consideração, a partir da sua permanência em relação à dupla consideração quanto à alimentação da multidão. Assim, muito da enigmática aparição e desaparição do povo (Mc 8.34; 9.30) pode aqui ser desconsiderada. Estas declarações não fazem diferença quanto ao fato de que Jesus realmente deu uma pausa em Sua obra na Galiléia rapidamente depois da Missão dos Doze, visto que eles inferem uma renúncia mais breve quanto ao contato com o povo.

[269] Sobre a teoria dos períodos de sucessos e fracassos na obra de Jesus ver o "Esboço" p. 3 ss., "As Quatro Presuposições da Solução Histórica Moderna."

gestão de que o Evangelista intencionalmente removeu os traços de fracasso do período decisivo que acumulou para a viagem para o norte. A controvérsia sobre o lavar das mãos Mc 7.1-23, ao que evoca quando é sempre feita, representa realmente uma derrota para os Fariseus. A teoria da "deserção dos galileus", que aparece com mais ou menos variações artísticas em todas as modernas Vidas de Jesus, se apropria de sua existência não para a confirmação de qualquer outro fato, mas simplesmente pela circunstância de que Marcos faz a seguinte simples declaração: "E Jesus partiu e foi para a região de Tiro" (7.24) sem oferecer qualquer explicação desta decisão.

A única conclusão que o texto garante é que Marcos não mencionou nenhuma razão por que ele não sabia de nada. A decisão de Jesus não repousa sobre fatos relatados, visto que ele ignora isto, mas sobre considerações estabelecidas fora da história. Sua vida neste período foi dominada por uma "idéia dogmática" que o tornou indiferente a tudo mais... e até mesmo à obra feliz e bem sucedida como um mestre que estava aberta diante dele. Como o "mestre", Jesus poderia abandonar naquele momento um povo tão ansioso por aprender e tão ávido por salvação? Sua ação sugere uma dúvida quanto se Ele realmente sentiu-se ser um "mestre". Se todos os discursos e dizeres controversos e respostas às questões que eram, por assim dizer, espremidos dele, fossem subtraídos da soma de suas declarações, quanto da pregação didática de Jesus permaneceria?

Mas mesmo que a suposta pregação didática não seja realmente a de um "mestre", visto que o propósito de Suas parábolas, de acordo com Mc 4.10-12, não era revelar, mas ocultar, acerca do Reino de Deus falou apenas em parábolas (Mc 4.34).

Talvez, portanto, nós não somos justificados ao estender a teoria do ocultamento, simplesmente porque é mencionado em conexão com a primeira parábola, para toda as parábolas que Ele sempre falou, pois este ocultamente nunca é mencionada novamente. Na verdade, dificilmente seria aplicado a parábolas com uma moral, como aquela, por exemplo, da pérola de grande valor; isto é igualmente inaplicável a parábolas da vinda do julgamento declarada em Jerusalém, na qual Ele explicitamente exorta o povo a ser preparado e vigilante tenho em vista a vinda do Reino e o julgamento. Mas aqui também é merecedor de notificação o fato de que Jesus, onde quer que deseja tornar conhecida qualquer coisa mais relacionada ao Reino de Deus do que sua

aproximação, parece estar confinado, como por uma lei mais importante, a uma forma parabólica de discurso. É como se, por razões que nós não podemos compreender, o ensino está sob certas limitações. Ele aparece com um tipo de aspecto acessório de Sua vocação. Assim foi possível para Ele abandonar Sua obra como um mestre mesmo no momento quando esta prometeu o maior êxito.

De acordo com o Seu modo de sempre falar em parábolas e de Seu modo de tomar esta inexplicável resolução, tanto apontam para uma misteriosa pressuposição que reduz enormemente a importância da obra de Jesus como um mestre.

Uma razão para esta limitação é notavelmente afirmada em Mc 4.10-12, a saber, a predestinação! Jesus sabe que essa verdade que Ele oferece é exclusivamente para aqueles que têm sido definitivamente escolhidos, para que o anúncio geral e público de Sua mensagem só poderia frustrar os planos de Deus, visto que os escolhido já estão ganhando sua salvação de Deus. Apenas a frase "Arrependei-vos pois o Reino de Deus está às portas" e suas variantes pertencem à pregação pública. E isto, portanto, é a única mensagem que Ele entrega a Seus discípulos quando os envia. Qual seja este arrependimento, suplementar à Lei, a ética especial do intervalo antes da vinda do Reino (*Interimsethik*), em sua aceitação positiva, Ele explica no Sermão do Monte. Mas tudo que vai além desta simples frase deve apresentar-se publicamente em parábolas, para que só aqueles, que demostram possuir a predestinação por ter o conhecimento inicial que os capacita a entender as parábolas, possam receber um conhecimento mais avançado, que lhes é repartido numa medida correspondente ao seu grau original de conhecimento: "A quem tiver, mais lhe será dado; de quem não tiver até o que tem lhe será tirado" (Mc 4.24-25).

A visão predestinacionista anda junto à escatologia. É empurrada para suas extremas conseqüências no incidente da parábola do casamento do filho do rei (Mt 22.1-14) onde o homem que, em resposta a um convite, senta-se à mesa do rei, mas é reconhecido por sua aparência como sendo não convidado, e lançado na perdição. "Muitos são chamados mas poucos são escolhidos."

A idéia ética da salvação é a limitação predestinacionista da aceitação aos eleitos que está constantemente em conflito na mente de Jesus. Em um caso, portanto, ele encontra socorro no pensamento da predestinação. Quando o jovem rico se despediu, não tendo se esforçado em

abandonar suas posses por amor a Jesus enquanto ele tinha sido ordenado a fazer, Jesus e seus discípulos eram forçados a tirar a conclusão de que ele, como outros ricos, estava perdido, e nem poderia entrar no Reino de Deus. Mas imediatamente depois Jesus dá a sugestão de que "Para os homens é impossível mas a Deus tudo é possível" (Mc 10.17-27). Isto é, Ele não abandonará a esperança de que o jovem, a despeito das aparências, que são contra ele, descobrir-se-á ter pertencido ao Reino de Deus somente em virtude da secreta e toda poderosa vontade de Deus. Acerca de e uma "conversão" do jovem não há questão.

Nas bem-aventuranças, por um lado, o argumento é invertido; a predestinação é inferida de sua manifestação exterior. Isto nos parece inconcebível, mas elas estão realmente na forma predestinacionista. Benditos são os pobres de espírito! Benditos são os mansos! Benditos são os pacificadores! — que não significa que pela virtude de ser pobres de espírito, mansos, amantes da paz, eles mereçam o Reino. Jesus não tem a intenção de dizer isso como uma injunção ou exortação, mas como uma simples declaração do seguinte fato: em ser pobre de espírito, em ser manso, em amar a paz, está a manifestação que eles são predestinados ao Reino. Pela posse dessas qualidades eles estão marcados como pertencentes a ele. No caso dos outros (Mt 5.10-12), a predestinação do Reino torna-se manifesta pelas perseguições que lhes sobrevêm neste mundo. Estes são a luz do mundo, que já brilha entre os homens para a glória de Deus (Mt 5.14-15).

O Reino não pode ser "merecido"; o que acontece é que os homens são chamados a ele, e demonstram ser convidados. Com um exame cuidadoso parece que a idéia de recompensa, nos dizeres de Jesus, não é realmente uma idéia de recompensa, porque é posta contra um fundo de predestinação. Para o presente basta notar o fato de que a visão escatológica predestinacionista traz um elemento misterioso de dogma não meramente no ensino, mas também no ministério público de Jesus.

Para salientar um outro ponto, o que é o mistério do Reino de Deus? Este deve consistir de algo mais do que meramente sua proximidade, e alguma coisa de extrema importância; de outro modo, Jesus estaria aqui satisfazendo um mero papel de agitador de mistérios. O que disse sobre a lâmpada que Ele põe em um lulgar alto, para que aquilo que está oculto possa ser revelado para aqueles que têm ouvidos para ouvir, implica que Ele está fazendo uma tremenda revelação para

aqueles que entendem as parábolas sobre o desenvolvimento da semente. Este mistério deve, portanto, conter a explicação do porque o Reino deve vir agora, e como os homens devem saber quão próximo ele está. Pois, o fato geral que está muito próximo já foi abertamente proclamado tanto pelo Batista quanto por Jesus. O mistério, portanto, deve consistir de alguma coisa a mais do que isto.

Nestas parábolas não está a idéia do desenvolvimento, mas a aparente ausência de causa é que ocupa o lugar proeminente. A descrição almeja sugerir a questão de como e por qual poder, incomparavelmente grande e glorioso, pode resultar a inevitabilidade de um fato insignificante produzido sem ajuda humana. Um homem que semeou. Muito desta semente foi perdido, mas o pouco que caiu em solo bom produziu uma colheita — trinta, sessenta e cem — que não deixou traços da perda durante a semeadura. Como isto veio a ocorrer?

Um homem semeia e não tem qualquer problema com isso? Ele não pode, na verdade, fazer qualquer coisa para ajudá-lo, mas ele sabe que após um tempo definido a colheita gloriosa que surgiu da semeadura estará diante dele. Por que força isto é efetuado?

Um grão de semente de mostarda extremamente pequeno é plantado na terra e aí necessariamente surge um grande arbusto, que não pode certamente estar contido no grão de semente. Como foi isso?

O que as parábolas enfatiza, portantos é, por assim dizer, o caráter negativo e inadequado do fato inicial, sobre o qual, como por um milagre, dá-se no tempo marcado, por meio do poder de Deus, como coisa tão grande. Elas depositam a tensão não sobre o natural, mas sobre o caráter miraculoso de tais ocorrências.

Mas qual é o fato inicial das parábolas! O semear.

Não é dito que pelo homem que semeia Jesus queria significar a si mesmo. O homem aqui não tem importância. Na parábola da semente de mostarda ele não é nem mesmo mencionado. Tudo que se afirma é que o fato inicial já está presente, tão certamente presente quanto o tempo de semear é passado no momento em que Jesus fala. Sendo assim, o Reino de Deus deve seguir tão firmemente como a colheita segue a semeadura. Como um homem crê na colheita, sem ser capaz de explicá-la, simplesmente porque a semente foi plantada, assim, com a mesma e absoluta confiança, ele pode crer no Reino de Deus.

E o fato inicial que é simbolizado? Jesus só pode significar um fato que foi realmente existente — o movimento do arrependimento

evocado pelo Batista e agora intensificado por Sua própria pregação. Que necessariamente envolve o trazer do Reino pelo poder de Deus; como a semeadura do homem necessita o dar da colheita pelo mesmo Poder Infinito. Qualquer um que sabe isto vê com olhos diferentes o milho nos campos e a ceifa, porque este vê um fato no outro, e aguarda juntamente com a colheita terrena a celestial, a revelação do Reino de Deus.

Se nós olharmos mais de perto esta idéia veremos que a vinda do Reino de Deus não é somente simbólica ou analogica, mas também real e temporalmente relacionada com a colheita. A ceifa sobre a terra é a última! Com ela vem também o Reino de Deus que trás uma nova era. Quando os ceifeiros são enviados para os campos, o Senhor no Céu ordenará que Sua colheita seja feita por seus santos anjos.

Se as três parábolas de Marcos 4 contém o mistério do Reino de Deus, e são, portanto, capazes de serem tomadas e reunidas numa única fórmula, isto não pode ser nada mais do que a alegre exortação: "Aqueles que tem olhos para ver, vêem, na colheita que está sendo feita sobre a terra, o que está sendo preparado no céu!" A ávida esperança escatológica estava em observar o processo natural como o último de seu tipo, e para ver nele uma significância especial na visão do evento do qual existia para dar o sinal.

O paralelismo analógico e temporal torna-se completo se nós assumimos que o movimento iniciado pelo Batista começou na primavera, e repare que Jesus, de acordo com Mt 9.37 e 38, antes de enviar os discípulos à fazer uma rápida proclamação da proximidade do Reino de Deus, declarou a notável fala sobre a rica colheita. Ela se parece como uma expressão final do pensamento contido nas parábolas sobre a semente e sua promessa, e encontra sua explicação mais natural na suposição de que a colheita estava realmente à mão.

Em relação a qualquer que seja a idéia desta tentativa de adivinhar historicamente o segredo do Reino de Deus, há uma outra coisa que não pode ser esquecida, a saber, que o fato inicial ao qual Jesus aponta, sob a figura da semeadura, está de um modo ou de outro relacionado com a pregação escatológica do arrependimento, que foi iniciada por João Batista.

Isto pode ser mais confiantemente afirmado porque Jesus em uma outra fala misteriosa descreve os dias do Batista como um tempo que é a preparação para a vinda do Reino de Deus. "Dos dias de João Batis-

ta", diz ele em Mt 11.12, "até agora, o Reino dos Céus é tomado à força e os violentos o arrebatam para si mesmos." Esta fala não tem nada que ver com a entrada de indivíduos no Reino; Ele simplesmente afirma que, desde a vinda do Batista, um certo número de pessoas estão engajadas em forçar e compelir a vinda do Reino. A expectação de Jesus sobre o Reino é uma expectação baseada no fato de que se exercita uma ativa influência sobre o Reino de Deus. Não foi Ele e nem o Batista que "estavam trabalhando na vinda do Reino", é o exército dos penitentes que o está arrancando de Deus, de maneira que ele pode chegar a qualquer momento.

A compreensão escatológica de Johannes Weiss pôs um fim à visão moderna de que Jesus fundou o Reino. Ela acabou com toda atividade, como a exercida sobre o Reino de Deus, e fez, da parte de Jesus, puramente aguardá-lo. Agora a atividade volta na pregação do Reino, mas, desta vez, escatologicamente condicionada. Ao segredo do Reino de Deus que Jesus revela nas parábolas acerca da expectação confiante em Mc 4, e declara em muitas palavras na eulogia sobre o Batista (Mt 11), ajunta-se o fato de, que, no movimento ao qual o Batista deu o primeiro impulso, e que ainda continuou, havia um fato inicial que se configurou depois na vinda do Reino, de uma maneira que foi miraculosa, ininteligível, mas permanentemente certo, visto que a causa suficiente para isto repousa no poder e propósito de Deus.

Deve-se observar que Jesus nestas parábolas, assim como nos dizeres relatados no envio dos Doze, usa a fórmula, "Aquele que tem ouvidos para ouvir, ouça"(Mc 4.23 e Mt 11.15), com isso significando que nesta afirmação um conhecimento sobrenatural concernente aos planos de Deus está oculto, e que somente aqueles que têm ouvidos para ouvir — isto é, os pré-ordenados — podem detectar. Pois para outros estes dizeres são ininteligíveis.

Se esta interpretação genuinamente "histórica" do mistério do Reino de Deus está correta, Jesus deve ter esperado a vinda do Reino no tempo da colheita. E isto é apenas o que Ele esperou. É por esta razão que Ele envia Seus discípulos para tornar conhecido em Israel, tão rapidamente quanto for possível, o que está para acontecer. Que nisto Ele é incitado por uma idéia dogmática, torna-se claro quando nós notamos que, de acordo com Marcos, a missão dos Doze segui-se imediatamente à rejeição em Nazaré. A falta de receptividade dos Nazarenos não lhe causou impressão; Ele apenas ficou espantado pela

descrença que eles demonstraram (Mc 6.6). Esta passagem é, muitas vezes, interpretada como significando que Ele ficou espantado por descobrir que seu poder de fazer milagres falhou com eles. Não há alusão disto no texto. O que Lhe causa espanto é que em Sua cidade natal houvesse tão poucos crentes, isto é, eleitos, sabendo como Ele age para que o Reino de Deus possa aparecer a qualquer momento. Mas esse fato não faz nenhuma diferença quanto à proximidade da vinda do Reino.

O Evangelista, portanto, situa a rejeição em Nazaré e a missão dos Doze lado a lado, simplesmente porque as encontrou nesta conexão temporal na tradição. Se ele tivesse trabalhado por "associação de idéias," ele não teria chegado a esta ordem. O querer da conexão, a impossibilidade de aplicar qualquer explicação natural, é apenas o que é histórico, pois o curso da história foi determinado, não por eventos externos, mas pelas decisões de Jesus, e estas foram determinadas por considerações escatológicas e dogmáticas.

Em grande parte este foi o caso em relação à missão dos Doze e é claramente visto do "encargo" que Jesus lhes deu. Ele lhes conta em claras palavras (Mt 10.23), que não espera vê-los de volta na presente era. A Parusia do Filho do Homem que é lógica e temporalmente idêntica à aurora do Reino, acontecerá antes que eles tivessem completado uma viagem apressada pelas cidades de Israel para anuncia-Lo. É o seguinte, e nada mais, o que significam estas palavras, que eles não devem ficar de nenhum modo enfraquecidos, o que deveria ser suficientemente evidente. Esta é a forma na qual Jesus revela-lhes o segredo do Reino de Deus. Poucos dias mais tarde, Ele profere a fala acerca da violencia que, desde os dias de João Batista, está forçando a vinda do Reino.

É igualmente claro, e aqui as considerações dogmáticas que conduziram as soluções de Jesus tornam-se ainda mais proeminentes, que esta predição não foi cumprida. Os discípulos retornaram a Ale; e o aparecimento do Filho do Homem não aconteceu. A história real negou a história dogmática sobre a qual a ação de Jesus foi baseada. Um evento da história sobrenatural que deve tomar lugar, e o deve naquele ponto particular do tempo, que deixou de acontecer. Isto se deu porque Jesus viveu completamente na história dogmática, a primeira ocorrência "histórica", o evento central que encerrou o período anterior de Sua atividade e deu ao período que viria um novo caráter. A este ponto a teologia moderna justifica-se quando distingue dois períodos

na Vida de Jesus; um mais recente, no qual Ele é cercado pelo povo, e um posterior no qual ele é "abandonado" por ele, e viaja apenas com os Doze. É uma sólida observação que os dois períodos são nitidamente distintos pela atitude de Jesus. Para explicar esta diferença de atitude, que eles pensaram limitar ao relato sobre bases históricas naturais, os teólogos da moderna escola histórica inventaram a teoria da crescente oposição e declínio. Weisse, sem dúvida, expressou-se em direta oposição à esta teoria.[270] Keim, que concedeu-lhe seu lugar na teologia, estava cônscio de que ao estabelecê-la ele estava indo de encontro ao o sentido pleno dos textos. Posteriormente, os escritores perderam esta consciência, como no Primeiro e no Terceiro Evangelho, a significância do segredo messiânico em Marcos gradualmente se apagou; eles imaginaram que poderiam encontrar as bases deste fato para a teoria nos textos, e não admitiram que eles apenas criam na deserção da multidão e nos "vôos e retiros" de Jesus, pois não podiam de outro modo explicar historicamente a alteração em Sua conduta, Seu abandono da obra pública e Sua resolução em morrer.

A escola da escatologia radical faz melhor uso disso. Eles reconhecem, na não ocorrência da Parusia prometida em Mt. 10.23, um "fato histórico" na estimativa de Jesus, que de algum modo determinou a alteração em Seus planos e em sua atitude para com a multidão.

Toda a história do "cristianismo" até ao presente tempo, quer dizer, a sua história interna real, está baseada no atraso da Parusia, a não ocorrência da Parusia, o abandono da escatologia, o progresso à conclusão do "desescatologizar" da religião que tem sido relacionada com isso. É preciso se notar que o não cumprimento de Mt 10.23 é a primeira pós-posição da Parusia. Nós temos, portanto, aqui a primeira data significante na "história do cristianismo"; ela concede à obra de Jesus uma nova direção, de outra maneira, inexplicável.

---

[270] Weisse concluiu que não havia alusão a isto nas fontes quanto à deserção do povo, visto que, de acordo com estas, Jesus era oposto apenas aos Fariseus, mas não ao povo. O abandono da obra galileana, e a partida para Jerusalém, deve, ele pensa, ter se devido a algum fato desconhecido que revelou a Jesus que o tempo tinha chegado para agir dessa maneira. Talvez, ele acrescenta, tenha sido o fraco poder da obra miraculosa de Jesus que tenha causado a mudança em Sua atitude, desde que é observável que Ele não executou posteriormente milagres durante Sua curta permanência em Jerusalém.

Aqui nós reconhecemos também porque a hipótese marcana, ao construir sua visão da Vida de Jesus, achou-se obrigada a busca seus recursos cada vez mais com a ajuda da psicologia moderna e assim necessariamente tornou-se cada vez mais não histórica. O fato de que apenas é possível um entendimento do todo está faltando neste Evangelho. Sem Mt 10 e 11 tudo permanece enigmático. Por esta razão, Bruno Bauer e Wrede são, a seu próprio modo, os únicos representantes consistentes da hipótese marcana, do ponto de vista da crítica histórica, quando eles chegam ao resultado de que o relato marcano é inerentemente ininteligível. Keim, com seu forte sentido de realidade histórica, certamente sentiu que o plano da Vida de Jesus não poderia ser construído exclusivamente com base em Marcos.

O reconhecimento de que Marcos sozinho dá uma base inadequada é mais importante do que qualquer teoria de "Ur-Marcus", para a qual é impossível descobrir um fundamento literário ou encontrar um uso histórico. Uma simples indução dos "fatos" leva-nos para além de Marcos. No material de discursos de Mateus, que a moderna escola histórica pensou que eles poderiam sondar aqui e ali, sempre que parecesse haver ambiente para tal, estariam ocultados certos fatos — fatos que jamais aconteceram, mas que são todos os mais importantes para aquele.

Porque Marcos descreve os eventos e discursos na proximidade da missão dos Doze com tão cuidadosa autenticidade é uma questão literária que o estudo histórico da vida de Jesus pode deixar em aberto; tanto mais que, mesmo como uma questão literária, é visto como insolúvel.

A predição da Parusia do Filho do Homem não é a única que permaneceu sem cumprimento. Existe a predição dos sofrimentos que está relacionada com ela. Para propô-la com mais cuidado, a predição do aparecimento do Filho do Homem em Mt 10.23 choca-se com a predição dos sofrimentos, que, elevando a um clímax, forma a parte restante do discurso no envio dos discípulos. Esta predição de sofrimentos tem tão pouco que ver com a história objetiva quanto com a predição da Parusia. Conseqüentemente, nenhuma das Vidas de Jesus, que seguem as linhas de uma psicologia natural, de Weisse a Oskar Holtzmann, pode extrair qualquer coisa dela.[271] Ou eles a atacam, ou a transferem para a

[271] A atitude mais lógica a respeito disto é a de Bousset, que propõe tratar a missão, e cada coisa relacionada com ela, como uma tradição "confusa e ininteligível".

derradeira "época sombria" da vida de Jesus, reconhecendo-a como uma antecipação ininteligível, ou colocando-a junto ao relato da "teologia primitiva", que serve como um depósito de sucata para o que eles não podem encontrar lugar na "vida histórica de Jesus".

É muito evidente nos textos que Jesus não está falando de sofrimentos após a Sua morte, mas de sofrimentos que ocorrerão tão logo O tenham deixado. A morte de Jesus aqui não é pressuposta, mas somente a Parusia do Filho do Homem, e aqui está implicado que isto ocorrerá logo após estes sofrimentos e que trará um encerramento. Se a teologia da igreja primitiva remodelou a tradição, como se afirma sempre, ela teria feito Jesus dar a Seus discípulos direções para a conduta deles após Sua morte. Para que nós não encontremos qualquer coisa deste tipo, é melhor provar que não pode haver questão de um remodelamento da Vida de Jesus pela teologia primitiva. Quão fácil teria sido para a Igreja Primitiva espalhar aqui e acolá, nos discursos de Jesus, direcionamentos que deveriam apenas ser aplicados após Sua morte! Contudo, o simples fato é que isto não se deu.

Os sofrimentos dos quais o prospecto está sustentado no envio dos Doze são duplamente, triplamente, na verdade, quadruplamente mais, não-históricos. Em primeiro lugar — e isto é apenas para indicar que a moderna teologia histórica notou — porque não há sombra de sugestão, nas circunstâncias externas, de qualquer coisa que possa formar uma ocasião natural para tais predições de, e exortações relacionadas aos sofrimentos. Em segundo lugar — e isto tem sido deixado de lado pela moderna teologia porque ela já tem declarado que essas são não-históricas em sua própria característica, a saber, por terem uma constituição inadequada — porque elas não foram cumpridas. Em terceiro lugar — e isto não entrou de modo algum na mente da moderna teologia — porque estes dizeres foram ditos numa estreita relação com a promessa da Parusia e são colocados em estreita relação com este evento. Em quarto lugar, porque a descrição daquilo que deve favorecer aos discípulos não é baseado de modo algum na experiência. Um tempo de dissensão geral terá início, em que irmãos se levantarão contra irmãos, e pais contra filhos e filhos contra seus pais para os entregar à morte (Mt 10.21). E os discípulos "serão odiados por todos os homens por amor de Seu nome". Que eles se esforcem para agüentar até o "fim", isto é, até a vinda do Filho do Homem, para que eles possam ser salvos (Mt 10.22).

Mas porque repentinamente eles seriam odiados e perseguidos por causa do nome de Jesus, quando vemos que este nome não teve lugar em nenhuma parte de sua pregação? Isto simplesmente é inconcebível. A relação de Jesus com o Filho do Homem, o fato, quer dizer, de que é ele quem será manifestado como o Filho do Homem, deve, portanto, de um modo ou de outro, tornar-se conhecido neste intervalo; não, contudo, através dos discípulos, mas por algum outro meio de revelação. Um tipo de iluminação sobrenatural que de repente tornará conhecido tudo aquilo que Jesus tem estado guardando em segredo com respeito ao Reino de Deus e Sua posição neste. Esta iluminação surgirá tão subitamente e sem preparação quanto o espírito de contenda.

E, de fato, Jesus prediz aos discípulos no mesmo discurso que, para surpresa deles, uma sabedoria sobrenatural falará de seus lábios, de maneira que não serão eles mas o Espírito de Deus quem responderá aos grandes da terra. Como o Espírito é para Jesus e para a teologia cristã primitiva alguma coisa concreta que está para descer sobre os eleitos entre a humanidade somente em conseqüência de um evento definido — o derramar do Espírito que, de acordo com a profecia de Joel, precederá o dia do Juízo — Jesus deve ter antecipado que isto ocorreria durante a ausência dos discípulos, no entretempo da contenda e da confusão.

Dizendo de outra maneira; todo o discurso no envio dos Doze, tomado no sentido claro das palavras, é uma predição dos eventos do "tempo do fim", eventos que estão imediatamente às portas, nos quais o curso escatológico sobrenatural da história romperá no curso natural. A expectação de sofrimentos é, portanto, doutrinal e não-histórica, como é, precisamente do mesmo modo, a expectação do derramar do Espírito declarado no mesmo tempo. A Parusia do Filho do Homem deve ser precedida de acordo com o dogma messiânico por um tempo de contenda e confusão — como foram as dores de parto do Messias — e o derramar do Espírito. É necessário se notar que, de acordo com Jl 2 e 3, o derramar do Espírito, juntamente com os sinais miraculosos, formam o prelúdio ao julgamento; e também, que, no mesmo contexto, Jl 3.13, o juízo seja descrito como o dia da ceifa de Deus.[272] Neste ponto temos

[272] Joel 3.13, "Lancem a foice, pois a colheita está pronta!" E, também, no Apocalipse de João, o último julgamento é descrito como a colheita celestial: "Toma a tua foice e ceifa, pois chegou a hora de ceifar, visto que a seara da terra já amadureceu! E aquele que estava sentado sobre a nuvem passou a sua foice sobre a terra, e a terra foi ceifada." (Ap. 14, 15, 16)

um notável paralelo à fala acerca da colheita em Mt 9.38, que forma a introdução ao discurso quando do ensino dos discípulos.

Há apenas um ponto no qual o curso predito dos eventos escatológicos está incompleto: a aparição de Elias não é mencionada.

Jesus não poderia profetizar aos discípulos a Parusia do Filho do Homem sem indicar-lhes, ao mesmo tempo, os eventos pré-escatológicos que devem ocorrer primeiro. Ele deve mostrar-lhes uma parte do segredo do Reino de Deus, a saber, a proximidade da colheita, para que eles não possam ser tomados de surpresa e ficarem confusos por causa destes eventos.

Assim, como um todo, este discurso é histórico e vai ao menor detalhe precisamente porque, de acordo com a visão da moderna teologia, este deve ser julgado como não-histórico. De fato, este discurso está repleto de dogma escatológico. Jesus não tinha a necessidade de instruir os discípulos quanto ao que eles iriam ensinar; porque eles tinham apenas de fazer um clamor. Mas com respeito aos eventos que sobreviriam, era preciso que Ele lhes desse alguma informação. Por isso, o discurso não consiste de entusiasmo, mas de predições de sofrimentos e da Parusia.

Sendo assim, podemos julgar com que direito a moderna teologia psicológica rejeita os grandes discursos mateanos de improviso como

---

Os ais notável paralelo para o discurso e o envio para fora dos discípulos é oferecido pelo Apocalipse Siríaco de Baruque: "Olhai, dias vêm em que o tempo do mundo deverá ser destruído, e a ceifa do foi semeado, tanto do bem quanto do mal, virá; quando o Todo Poderoso trará sobre a terra, sobre seus habitantes, sobre os seus governantes confusão do espírito e terror que fará o coração calar-se; e estes deverão se odiar uns aos outros e provocarão, uns aos outros, à guerra; e o desprezo deverá ter força de reputação sobre eles, e os vís exaltar-se-ão sobre aqueles que são tidos em alta estima. E muitos serão agraciados pelo perdão de poucos ... e tudo que deve ser salvo e deve escapar ao que foi antes mencionado (os perigos)... deverão dar as mãos ao meu servo, o Messias. (Cap. 1xx.2,3,9. Seguindo a tradução de Kautzch.)

A conexão entre as idéias da ceifa e do julgamento foi, portanto, um dos conteúdos característicos dos escritos apocalípticos. E como o Apocalipse de Baruque data aproximadamente do ano 70 A.D., e deve ser assumido que estas associação de idéias foi também corrente na apocalíptica judaica do tempo de Jesus. Há aqui uma base para a compreensão histórica e de acordo com as idéias do tempo do segredo do Reino de Deus nas parábolas da semeadura e da ceifa. Que Jesus fez foi tornar conhecido àqueles que o entendiam que a vinda sobre a terra da ceifa seria o fato derradeiro, e seria também o sinal da chegada da ceifa celestial. A interpretação escatológica é imensamente fortalecida por estes paralelos.

meras "estruturas de composição". E que qualquer um tente mostrar como o Evangelista, quando imaginava a tarefa de fazer um "discurso para o envio dos discípulos", metade metade pelo uso de fragmentos para reunir dizeres tradicionais e "teologia primitiva", e metade por inventá-lo, tenha sido iluminado pela curiosa idéia de fazer Jesus falar de coisas inteiramente inoportunas e não-práticas, e de continuar a proporcionar a evidência de que elas jamais aconteceram.

A predição dos sofrimentos que pertencem à aflição escatológica é parte e parcela da pregação da aproximação do Reino de Deus, que abarca o segredo do Reino. É por esta razão que a idéia do sofrimento aparece no fim das Bem-aventuranças e na petição de encerramento da Oração do Senhor. Pois πειρασμός que está na visão não é uma tentação psicológica individual, mas o tempo escatológico geral de tribulação, do qual a Deus roga-se que exima aqueles que oram honestamente pela vinda do Reino, e não os exponha àquela tribulação ao colocá-los em prova.

Lá não se deu nem os sofrimentos, nem o derramar do Espírito, nem a Parusia do Filho do Homem. Os discípulos retornaram sãos e salvos e cheios de orgulhosa satisfação; pois, uma promessa tinha sido realizada — o poder que lhes fora concedido sobre os demônios.

Do momento, porém, quando eles regozijaram-se nele, todos os Seus pensamentos e esforços foram devotados a livrar-se do povo para ficar sozinho com eles (Mc 6.30-33). Previamente, durante a ausência dos discípulos, Ele tinha, quase em discurso aberto, ensinado à multidão a respeito do Batista, com relação ao que estava para preceder a vinda do Reino, e concernente ao juízo que pairava sobre o impenitente, e até sobre as cidades deles (Mt 11.20-24), pois, a despeito dos milagres que eles haviam testemunhado, eles não tinham reconhecido o dia da graça e diligentemente o usado para arrependimento. Ao mesmo tempo Ele Se alegrou diante deles pelas coisas que Deus esclareceu para que pudessem ver o que estava para acontecer; e chamou-os para seu lado (Mt 11.25-30).

E agora, de uma hora para outra, no momento em que os discípulos retornam, seu único pensamento é afastar-se do povo. Eles, contudo, o seguem e o alcançam nas praias do lago. Ele coloca o Jordão entre si e eles cruzando para Betsaida. Eles, no entanto, também vão para Betsaida. Ele, então, retorna para Cafarnaum. E eles fazem o mesmo. Visto que na Galiléia é impossível Ele ficar sozinho, e Ele está

resolvido a assim ficar, "foge" para o norte. Uma vez mais a moderna teologia estava certa: Ele realmente foge; não, contudo, de escribas hostis, mas do povo, que persegue seus passos para aguardar em sua companhia a aparição do Reino de Deus e do Filho do Homem — para aguardá-lo em vão.[273]

Na primeira Vida de Jesus de Strauss a questão é lançada quanto a se, na visão de Mt 10.23, Jesus não pensou sobre sua Parusia como uma transformação que se desse durante Sua vida. Ghillany fundamenta sua obra nesta possibilidade como sobre um fato histórico. Dalman toma esta hipótese para ser a correlação necessária da interpretação da auto-designação Filho do Homem na base de Daniel e do Apocalipse.

Se Jesus, argumenta ele, designou-se neste sentido futurista como o Filho do Homem que vem do céu, ele deve ter assumido que primeiro deveria ser transportado para lá. "Um homem que tinha morrido ou sido arrebatado da terra podia talvez ser trazido para o mundo novamente deste modo, ou um que jamais esteve na terra pode assim descer de lá." Mas como esta concepção da transformação e remoção parece a Dalman insustentável no caso de Jesus, ele a trata como uma *reductio ad absurdum* da interpretação escatológica acerca do título.

Mas porque? Se Jesus como um homem, que anda num corpo natural sobre a terra, prediz a Seus discípulos a Parusia do Filho do Homem no futuro imediato, com a secreta convicção de que Ele mesmo deveria ser revelado como o Filho do Homem, Ele deve ter feito precisamente a suposição de que ele primeiro seria sobrenaturalmente removido e transformado. Ele pensou de si mesmo como alguém que deve crer na vinda imediata das últimas coisas, como vivendo em duas condições diferentes: a condição presente e a futura para a qual Ele deve ser transferido na vinda do novo mundo sobrenatural. Nós aprendemos mais tarde que os discípulos no caminho para Jerusalém estavam inteiramente tomados pela idéia do que eles seriam quando esta

[273] Caso, portanto, Jesus no último ponto predito aos Seus discípulos, Sua ressurreição, Ele pretenda por isso não um único ato isolado, mas uma ocorrência complexa que se consiste de Suas metamorfoses, transladação ao céu e Parusia como o Filho do Homem. E com tudo isso associado à noção escatológica de ressurreição da morte. O que é, portanto, uma e a mesma coisa se Ele fala de sua ressurreição ou de Sua vinda sobre as nuvens do céu.

transformação acontecesse. Eles disputam quanto a quem deve ter a mais alta posição (Mc 9.33), Tiago e João querem que Jesus lhes prometa de antemão os tronos que ficarão à Sua direita e à Sua esquerda (Mc10.35-37).

Ele, além disso, não os censura por entregarem-se a tais pensamentos, mas apenas lhes diz o quanto, na presente era, de serviço, de humilhação e sofrimento é necessário para constituir uma reivindicação a tais lugares na era futura, e que, em última instância, não pertence a Ele distribuir lugares à Sua direita ou à Sua esquerda, mas que estes devem ser dados para aqueles a quem foram preparados; portanto, talvez nem a qualquer dos discípulos (Mc 10.40). Neste ponto, portanto, o conhecimento e a vontade de Jesus são frustrados e limitados pelo predestinacionismo que limita-se com a escatologia.

É um equívoco completo, no entanto, falar como o faz a moderna teologia, do "serviço" aqui requerido como pertencendo à "nova ética do Reino de Deus". Para Jesus não há ética do Reino de Deus, porque no Reino de Deus todo relacionamento natural, mesmo, por exemplo, a distinção de sexo (Mc 12.25 e 26), são abolidos. A tentação e o pecado não existem mais. Tudo é "Reino", um "Reino" que possui gradações — Jesus fala do "menor no Reino de Deus" — concordando como tem sido determinado em cada caso individual desde toda a eternidade, e concordando com cada um por sua auto-humilhação e recusa de reger na presente era que tem provado sua capacidade para sustentar a regra no Reino futuro.

Para os postos mais elevados, no entanto, é necessário ter-se provado na perseguição e sofrimento. Conseqüentemente Jesus pergunta aos filhos de Zebedeu se, visto que eles reivindicam estes tronos que estarão a Sua direita e a Sua esquerda, eles sentem-se fortes o bastante para beber do Seu cálice e ser batizados com o Seu batismo (Mc 10.38). Servir, humilhar-se, incorrer em perseguição e morte pertencem o à "ética do ínterim" tanto quanto fazer penitência. Estes são, na verdade, apenas uma forma mais elevada de fazer penitência.

É impossível, portanto, conceber uma vívida expectação escatológica aparte da idéia de uma metamorfose. A ressurreição é apenas um caso especial desta metamorfose, a forma em que a nova condição de coisas realiza-se no caso daqueles que já estão mortos. A ressurreição, a metamorfose e a Parusia do Filho do Homem acontecem simultaneamente e são um e o mesmo ato. É, portanto, completamente in-

diferente se um homem perde sua vida brevemente diante da Parusia para "encontrar sua vida", se isto é o que é pedido ele; isto significa apenas que ele suportará a metamorfose escatológica com os mortos ao invés de com os vivos.

A escatologia paulina reconhece ambas as concepções lado a lado, e de tal modo que a ressurreição é subordinada à metamorfose. "Eis que eu lhes digo um mistério", diz ele em 1 Co 15.51 ss.; "nem todos dormiremos, mas todos seremos transformados. Num instante, num abrir e fechar de olhos, ao último toque de trombeta: porque a trombeta soará e os mortos se levantarão incorruptíveis e nós seremos transformados."

O próprio apóstolo deseja ser um daqueles que vivem para experimentar a metamorfose e ser revestido com o modo celestial de existência (2 Co 5.1 ss.). No entanto, a metamorfose e a ressurreição são, para aqueles que estão "em Cristo", conectados com um ser tomado nas nuvens do céu (1 Ts 4.15 ss.). Portanto, Paulo também torna um e o mesmo evento da metamorfose, ressurreição e translação.

Ao procurar indícios para a escatologia de Jesus, os eruditos têm ultrapassado a escatologia que está próxima a ela, ou seja, a de Paulo. Mas por que? Acaso não é essa idêntica à de Jesus, ao menos até onde ambas são "escatologia judaica"? Não declarou Reimarus há muito tempo que a escatologia da comunidade cristã primitiva era idêntica à judaica, e só foi além dela ao reivindicar um conhecimento definido sobre um ponto singular que não era essencial à natureza e ao curso dos eventos esperados, isto é, em saber quem seria o Filho do Homem? Que os cristãos não faziam distinção entre sua própria escatologia e a judaica não é evidente pelo caráter completo da literatura apocalíptica primitiva, e não apenas do Apocalipse de João? Depois de tudo, qual alteração a crença de que Jesus era o Filho do Homem que deveria ser revelado fez no esquema geral do curso dos eventos apocalípticos?

Da literatura Rabínica pouca ajuda deve-se extrair para o entendimento do mundo do pensamento no qual Jesus viveu e da visão que tinha de Sua própria pessoa. As pesquisas mais recentes, pode-se dizer, tem tornado isto mais claro. Poucas máximas morais, poucas parábolas — isto é, tudo que pode ser produzido no caminho dos paralelos. Mesmo a concepção que aí é sugerida acerca da vinda e obra oculta do Messias é de pouca importância. Nós encontramos as mesmas idéias na boca de Trifo no diálogo de Justino e que torna seu caráter judaico

duvidoso. Que Jesus de Nazaré se reconhecia como o Filho do Homem que devia ser revelado é, para nós, o grande fato de Sua auto-confiança, que não deve mais ser explicado quanto a se ali haveria qualquer tipo de preparação ou não para ela na teologia contemporânea.

A auto-consciência de Jesus não pode de fato ser ilustrada ou explicada; tudo que pode ser explicado é a visão escatológica, em que o Homem que possuía aquela auto-consciência viu de antemão refletidos os eventos futuros, tanto aqueles de caráter mais geral, quanto aqueles que especialmente se relacionaram a Ele mesmo.[274]

A escatologia de Jesus só pode, portanto, ser interpretada com o auxílio da curiosidade intermitente da literatura apocalíptica judaica do período entre Daniel e o surgimento do Bar-Cochba. O que mais são, na verdade, os Evangelhos Sinópticos, as cartas paulinas, os apocalipses cristãos do que produtos da apocalíptica judaica, pertencentes, além disso, a seu maior e mais florescente período? Admitidos historicamente que o Batista, Jesus e Paulo são simplesmente as manifestações culminantes do pensamento apocalíptico judaico. A representação usual é o exato contrário da verdade. Os escritores descrevem a escatologia judaica para ilustrar as idéias de Jesus. Mas o que é esta "escatologia judaica" afinal? É uma escatologia com uma grande brecha, porque o período culminante, com os documentos que se relacionam a ele, foi abandonado. O verdadeiro historiador descreverá a escatologia do Batista, de Jesus e de Paulo para explicar a escatologia judaica. É uma calamidade para a ciência da Teologia do Novo Testamento que nenhuma tentativa real tem até agora sido feita para escrever a história da escatologia judaica como ela realmente era; isto é, com a inclusão do Batista, de Jesus e de Paulo.[275]

Foi necessário dizer tudo isto para justificar a aparentemente asserção auto-evidente de que Marcos, Mateus e Paulo são as melhores

---

[274] O título do livro de Badensperger, *A Auto-conciência de Jesus à Luz da Esperança Messiânica de Seu Tempo*, realmente contém uma promessa que é impossível de ser cumprida. A "esperança messiânicas" contemporâneas podem explicar somente a esperança de Jesus à medida que elas correspondem, também, na à visão que Ele tinha de Sua própria pessoa, em que Ele é absolutamente original.

[275] Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums;* 1903, passa a passos largos dos Salmos de Salomão e Quarto Esdras. Este primeiro volume lançado esta afinado com a escatologia de Jesus. Este é um livro "teológico", mas que não oferece uma divisão histórica do material. O segundo volume surgirá propriamente como um intermediário ao primeiro.

fontes para a escatologia judaica do tempo de Jesus. Eles representam uma fase que, mesmo no detalhe, é auto-explicativa acerca daquela esperança apocalíptica judaica que se manifestou de tempos em tempos. Nós somos, portanto, justificados ao primeiramente reconstruir a apocalíptica judaica do tempo, independentemente fora destes documentos, quer dizer, trazer os detalhes dos discursos de Jesus para um sistema escatológico, e, então, na base deste sistema, nos esforçar em explicar os eventos aparentemente desconexos na história de Sua vida pública.

As linhas da conexão que retornam para os Salmos de Salomão, Enoque e Daniel, e avançam para os apocalipses de Baruque e Enoque, são extremamente importantes para o entendimento de certas concepções gerais. Por um lado, é impossível sobre-enfatizar a unicidade do ponto de vista do qual a escatologia do tempo do Batista, de Jesus e de Paulo apresenta-se para nós.

Em primeiro lugar, os homens sentem-se tão próximos aos eventos futuros que eles só vêem o que está mais próximo a eles, e o desenvolvimento imaginário do detalhe cessa por completo. Em segundo lugar, isso nos apareceu como visto, por assim dizer, de dentro, passando através do meio de mentes poderosas como aquela do Batista e de Jesus. Essa é a razão do porque é tão grande e simples. Por outro lado, surge uma certa complicação quanto quanto do fato de que isso agora entrecorta a história real. Todas estas são características originais disso, que não são encontradas nos escritos apocalípticos judaicos dos períodos precedentes e posteriores, e que é a razão do porque estes documentos nos dão tão pouco auxílio com respeito ao detalhe característico da escatologia de Jesus e Seus contemporâneos.

Um ponto a mais a ser salientado é que a escatologia do tempo de Jesus mostra a influência da escatologia dos antigos profetas de um modo que não há paralelo antes ou depois. Compare a escatologia sinóptica com a dos Salmos de Salomão. No lugar da justiça legal que, desde o retorno do exílio, formou o elo de ligação entre o presente e o futuro, nós encontramos a ética profética, o pedido por um arrependimento geral, mesmo no caso do Batista. No Apocalipse de Baruque e no de Esdras nós vemos, principalmente no caráter teológico deste último, os traços persistentes desta profundidade ética do apocalíptico.

Mas mesmo nas concepções individuais, a apocalíptica do Batista, e do período que ele introduz, chega a voltar à escatologia dos escritos proféticos. O derramar do espírito e a figura de Elias, que voltam à ter-

ra, representam um papel muito importante nela. A dificuldade de combinar essas duas escatologias, na verdade, é conscientemente sentida, tanto quanto trazer o profético dentro do daniélico. Como, pergunta-se, pode o Filho de Davi ser, ao mesmo tempo, o Messias e o Filho-do-Homem Daniélico, e de uma só vez o filho de Davi e o Senhor de Davi?

Não é adequado falar-se de uma síntese de duas escatologias. O que tem acontecido não é nada menos do que a remodelagem, a elevação da apocalíptica de Daniel-Enoque por meio do espírito e de concepções que pertencem à antiga esperança profética.

A grande simplificação e profundidade da escatologia começa a mostrar-se mesmo nos Salmos de Salomão. A concepção de justiça que o escritor aplica é, a despeito de seu aspecto legal, de um caráter ético e profético. É uma escatologia associada com grandes eventos históricos, a escatologia de um farisaísmo que está lutando por uma causa, e tem, portanto, uma certa grandeza interna.[276] Entre os Salmos de Salomão e a aparição do Batista repousa a decadência do farisaísmo. Neste ponto repentinamente surge um movimento escatológico extraído do farisaísmo, que tinha declinando a um legalismo externo, um movimento fixado em si mesmo, e inteiramente penetrado com o espírito dos antigos profetas.

A última *differentia* desta escatologia é que não era, como os outros movimentos apocalípticos, chamados à existência por eventos históricos. O Apocalipse de Daniel foi invocado pela opressão religiosa de Antíoco[277]; os Salmos de Salomão, pela luta civil em Jerusalém e a primeira aparição do poder romano sob o governo de

---

[276] O fato de que nos Salmo de Salomão o Messias é designado pelo antigo nome profético do Filho de Davi é singnificante quanto à influência que surge da antiga literatura profética. Esta designação não tem nada que ver com o ideal político do Reino Messiânico. O rei Davi e seu reino são, em seu caráter e no seu modo de surgimento, tão sobrenaturais quanto o Filho do Homem e sua vinda. O mesmo fato histórico foi lido em ambos, Daniel e os profetas.

[277] Enoque é um ramo dos escritos apocalípticos daniélicos. A mais recente porção, o Apocalipse das Dez Semanas, é independente de Daniel e de sua origem contemporânea. As Similitudes (Capítulos xxxvii-lxix), que, com sua descrição do Julgamento do Filho do Homem, são tão importantes em sua conexão com o pensamento de Jesus que esta obra pode ser datada em 80-70 a.C. Esta não pressupões a tomada de Jerusalém por Pompeu.

Pompeu[278]; o Quarto Esdras e Baruque pela destruição de Jerusalém.[279] O movimento apocalíptico no tempo de Jesus não está relacionado com nenhum evento histórico. Não se pode dizer, como Bruno Bauer corretamente percebeu, que nós sabemos alguma coisa sobre as expectações messiânicas do povo judeu daquele tempo.[280] Por outro lado, a indiferença demonstrada pela administração romana para com os movimentos prova que os romanos não sabiam nada de uma condição de grande e geral excitação messiânica entre o povo judeu. A conduta do partido fariseu e também a indiferença da grande maioria do povo mostram que ali não pode ter havido um movimento nacional. O que realmente é notável sobre esta onda de entusiasmo apocalíptico é o fato de que ela não foi invocada por eventos externos, mas somente pela aparição de duas grandes personalidades e diminui com seu desaparecimento, sem deixar entre o povo qualquer vestígio, exceto um sentimento de ódio para com a nova seita.

O Batista e Jesus não são, portanto, sustentados pela corrente de um movimento escatológico geral. O período não oferece nenhum evento calculado para dar um impulso ao entusiasmo escatológico. Eles mesmos estabelecem os tempos no movimento pela ação, por criar fatos escatológicos. É esta força criadora poderosa que constitui a dificuldade em compreender historicamente a escatologia de Jesus e a do Batista. Ao invés de proclamar o artifício literário de um passado imaginário distante, agora entram no campo da escatologia homens que vivem, homens que agem. Essa foi a única vez que isto aconteceu na escatologia judaica.

Há silêncio por toda parte. De súbito o Batista aparece e clama: "Arrependei-vos, pois é chegado o Reino dos Céus." Logo em seguida

---

278 O Salmo de Salomão são, portanto, de uma década a mais que as Similitudes.

279 O Apocalipse de Baruque parece ter sido composto não muito tempo após a queda de Jerusalém. Quarto Esdras aparece vinte ou trinta anos depois.

280 O Salmos de Salomão formama o último documento da escatolgia judaica antes da vinda do Batista. Durante a maior parte de um período de cem anos, de 60 a.C. até 30 d.C., nós não temos informações a respeito de movimentos escatológicos! É possível fazer dos Salmos de Salomão um ponto fundamental de um profundo movimento escatológico no tempo da tomada de Jerusalém por Pompeu? Dificilmente, eu penso. Deve ser notado que nos estudos acerca do tempo de Jesus estão envolvidas circunstâncias que não têm caráter escatológico. A queda de Jerusalém marca o próximo ponto de retorno na história da esperança apocalíptica judaica, como Baruque e Quarto Esdras mostram.

vem Jesus, e com a consciência de que Ele é o Filho do Homem que vem para apropriar-se da roda do mundo e pô-la em movimento sobre aquela derradeira revolução que há de pôr um fim à toda a história ordinária. Ele recusa-se a ceder e lança-se sobre ela. Mas em seguida Ele cede: e ela o esmaga. Ao invés de introduzir as condições escatológicas, Ele as destruiu. A roda se move para a frente, e o corpo lacerado do único homem incomensuravelmente grandioso, que foi forte o bastante para pensar acerca de si mesmo como o regente espiritual da humanidade e para submeter a história ao Seu propósito, ainda está preso a ela, esta é Sua vitória e Seu Reino.

Estas considerações que admitem o caráter distintivo da escatologia sinóptica eram necessárias para explicar o significado do envio dos discípulos e do discurso que Jesus proferiu naquela ocasião. O propósito de Jesus é por em movimento o desenvolvimento escatológico da história, liberar os ais finais, a confusão e a luta, dos quais procedem a Parusia, e assim introduzir a fase supra mundana do drama escatológico. Esta é Sua tarefa, pela qual Ele tem aqui embaixo toda autoridade. É por isso que Ele diz naquele mesmo discurso, "Não penseis que vim trazer a paz sobre a terra; eu não vim trazer a paz mas a espada" (Mt 10.34).

Foi com vistas a este movimento inicial que Ele escolheu a Seus discípulos: eles não eram Seus ajudadores na obra do ensino: nós jamais os veremos com tal capacidade, e Ele não os preparou com esta finalidade após a Sua morte. O próprio fato de que Ele escolhe apenas Doze como sendo aqueles que são destinados a lançar violentamente as pessoas no mundo, e são posteriormente como aqueles que foram os camaradas do messias não reconhecido, antes que Ele viesse ao Seu Reino, para serem Seus associados no reger e no julgar o mundo.[281]

---

[281] Jesus lhes promete expressamente que na aparição do Filho do Homem eles deveriam se sentar sobre doze tronos, julgando as doze tribos de Israel (Mt 19.28). É com essa participação no julgamento que pertence também à autoridade ligar e desligar que Ele confia a eles – primeiro a Pedro pessoalmente (Mt 16.19) e depois a todos os Doze (Mt 18.18) – de tal maneira, também, que eles apresentam decisões que serão, de uma maneira ou outra, ligados ao Julgamento. Ou o "sobre a terra" refere-se somente ao fato de que o último Julgamento Messiânico será realizado sobre a terra? "Dar-te-ei as chaves do reino dos céus; e o que ligares na terra terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra terá sido desligado nos céus." (Mt 16.19) Por que estas palavras não devem ser históricas? É por que no mesmo contexto Jesus fala da "Igreja" que Ele

Contudo, qual seria o destino do futuro Filho do Homem durante os ais messiânicos dos últimos tempos? Parece que fora designado para Ele iniciar a perseguição e o sofrimento. Ele diz que aqueles que forem salvos devem tomar sua cruz e segui-lo (Mt 10.38), que Seus seguidores devem querer perder suas próprias vidas por amor a Ele, e que somente neste tempo de terror os que confessem Sua fidelidade a Ele serão confessados por Ele diante de Seu Pai Celestial (Mt 10.32). Similarmente, na última das bem-aventuranças, Ele pronunciou bênçãos para para aqueles que fossem desprezados e perseguidos por amor a Ele (Mt 5.11-12). Como o futuro sustentador da regra suprema Ele deve atravessar a mais profunda humilhação. Existe o perigo de que seus seguidores possam duvidar dele. Por isso, as últimas palavras de Sua mensagem ao Batista, ou quando da ocasião do envio dos Doze, é "Bem-aventurado é todo aquele que não se escandaliza em mim" (Mt 11.6).

Se Ele chega ao ponto de familiarizar outros com a idéia de que no tempo de tribulação eles podem mesmo perder suas vidas, Ele deve ter admitido que esta possibilidade estava ainda mais fortemente presente em Seu próprio caso. É possível que no dizer enigmático sobre o jejum dos discípulos "Quando o noivo for tomado deles" (Mc 2.20), há um ocultamento daquilo que Jesus esperava. Neste caso sofrimento, morte e ressurreição devem ter estado em uma estreita relação na Sua consciência messiânica. Assim, é certo que a idéia do sofrimento fez parte, no tempo do envio dos discípulos, do mistério do Reino de Deus e do messiado de Jesus, e que da maneira que Jesus e todos os eleitos estavam para cair na πειρασμός na ocasião da luta de morte contra o poder mundano do mal que se levantaria contra eles; cair poderia ser, e até mesmo a morte. Questiona-se tão pouco em Seu próprio caso como no de outros se no tempo da Parusia Ele seria um daqueles que seriam metamorfoseados ou tinham que teria morrido e

---

fundaria sobre o discípulo-rocha? Mas se se tem uma vez se tronado clara a idéia de Paulo, 2 Clemente, na Epístola aos Hebreus, e o Pastor de Hermas, que a preexistente "Igreja" seria aquela que apareceria no final dos tempos, não muito impossível que Jesus tenha falado desta igreja contra a qual as portas do inferno não prevaleceriam. É claro, se a esta passagem for dada uma referencia não escatológica à igreja como nós a conhecemos, isso perde todo o significado e torna-se um tesouro para a exegese da Igreja Católica e um terror para a protestante.

ressuscitado. Surge a questão, portanto, de como esta auto-consciência poderia permanecer oculta. É verdade que os milagres não tiveram nada a ver com o messiado, visto que ninguém esperava que o Messias viesse como um operador de milagre terrenal no tempo presente. Pois do contrário, teria sido o maior dos milagres se alguém tivesse reconhecido o Messias em um operador de milagres terrenal. Quão longe os clamores dos demônios que se dirigiam a Ele como sendo o Messias estavam de ser compreendidos pelo povo ainda deve permanecer uma questão aberta. O que é claro é que seu messiado não se tornou conhecido deste modo nem mesmo a Seus discípulos.

Todavia, em toda sua fala e ação, a consciência messiânica se manifestava. Pode-se, na verdade, falar-se dos atos de Sua consciência messiânica. As Bem-aventuranças, na verdade, todo o Sermão da Montanha, com o autoritário "Eu" para sempre dão testemunho da alta dignidade que Ele imputava a si mesmo. Acaso este "Eu" não fez o povo pensar? O que eles devem ter pensado, no encerramento deste discurso, quando Ele falou a respeito do povo que, no dia do julgamento, o invocaria como Senhor apelando para as obras que havia feito em Seu nome e que todavia estava destinado a ser rejeitado porque Ele não o reconheceria? (Mt 7.21-23).

O que os do povo devem ter pensado dele quando ele declarou que aqueles que eram benditos seriam perseguidos e desprezados por causa do amor para com Ele? (Mt 5.11-12). Por qual autoridade este homem perdoava os pecados? (Mc 2.5 ss.).

No discurso ocorrido na ocasião do envio dos discípulos o "Eu" era ainda mais proeminente. Ele pede aos homens que no caminho eles o confessem, que eles devem amá-lo mais que a o pai ou à mãe, que carreguem sua cruz após Ele e o sigam para a morte, visto que é somente por ela que Ele pode rogar a Seu Pai Celestial. (Mt 10.32ss). Admitindo-se que a expressão "Pai Celestial" não era um enigma para os discípulos que ouviam, pois Ele os tinha ensinado a orar "Pai nosso que estas nos céus" nós temos ainda que perguntar: O que era aquele cujo sim ou não deveria prevalecer com Deus para determinar o destino dos homens no julgamento?

E, no entanto, eles acharam difícil, na verdade, impossível, pensar acerca dele como sendo o Messias. O povo o viu como um profeta; alguns como Elias, outros como João Batista que ressuscitara dos mortos, como claramente se pode perceber na resposta dos discípulos em

Cesaréia de Filipe.[282] O Messias era uma personalidade sobrenatural que viria somente em tempos futuros, e que não era esperado na terra antes disto.

Neste ponto surge uma dificuldade. De que modo Jesus seria Elias para o povo? Acaso já não haviam pensado o mesmo de João Batista? De forma alguma! Jesus era a primeira e a única pessoa a quem atribuíram este ofício. E, além do mais, Ele declara isto ao povo como sendo alguma coisa misteriosa, difícil de entender — "Se puderes conceber, este é o Elias, que estava por vir. Aquele que tem ouvidos, ouça" (Mt 11.14-15). Ao fazer esta revelação Ele está lhes comunicando uma parte do conhecimento sobrenatural, abrindo uma parte do mistério do Reino de Deus. Portanto, Ele se utiliza da mesma fórmula de dar ênfase ao assunto assim como quando torna conhecido nas parábolas o mistério do Reino de Deus (Mc 5).

Os discípulos ainda não estavam com Ele neste tempo, e, por isso, não aprenderam qual era o papel de João Batista. Quando um pouco mais tarde, ao descer do monte da transfiguração, Ele predisse aos três, que formavam o círculo interno de seus seguidores, a ressurreição do Filho do Homem, eles tiveram dificuldades de entender o que significava surgir dos mortos — como poderia ser isto possível quando, de acordo com os Fariseus e os Escribas, Elias deveria vir primeiro? — em conseqüência do que, Jesus explica-lhes que o pregador do arrependimento a quem Herodes entregou à morte fora o Elias (Mc 9.11-13).

Porque o povo não recebeu João Batista como sendo o Elias? Em primeiro lugar, sem dúvida, porque ele não se auto-descreveu como tal. Em segundo, porque não fazia milagres! Ele era apenas um homem natural sem qualquer evidência de poderes sobrenaturais, sendo, portanto, apenas um profeta. E em terceiro, e este foi um ponto decisivo, ele mesmo tinha apontado para um ponto futuro

---

[282] Que ele pudesse ser tomado como sendo o Batista demonstra quão pouco tempo havia entre a morte deste e o início de Seu ministério.

Ele só se trona conhecido, como a questão do Batista mostra, no tempo da missão dos discípulos; a primeira vez que Herodes ouviu acerca dele foi depois da morte do Batista. Teria ele conhecido alguma coisa sobre Jesus de antemão, teria sido impossível para ele identificar rapidamente Ele com o Batista ressurgido da morte. Esta consideração elementar tem sido negligenciada em todas as considerações quanto à extensão do ministério publico de Jesus.

quanto a vinda do Elias. Aquele que estava por vir, aquele que pregava, não era o Messias, mas Elias.

Ele descreve o Messias não como uma personalidade sobrenatural, não como um juiz, não como alguém que será manifestado pelo desvelar do mundo celestial, mas como alguém que, em sua obra, se lhe assemelhará, mas muito maior — alguém que, como ele mesmo, batiza, embora o fará com o Espírito Santo. Contudo, ele sempre representava o Messias como alguém que batizaria?

Antes do Último Julgamento, que tanto foi inferido de Joel, aconteceria o grande derramamento do Espírito; antes do Último Julgamento, ensinado por Malaquias, viria o Elias. Até que estes eventos ocorressem, a manifestação do Filho do Homem não seria percebida. O pensamento dos homens, portanto, estavam fixos, não no Messias, mas no Elias e no derramar do Espírito.[283] O Batista em sua pregação combina ambas as idéias, e prediz a vinda do Grande e Único que "batizará com o Espírito Santo", *i.e.*, quem trará o derramar do Espírito. Sua própria pregação seria designada apenas para assegurar que, em Sua vinda, este Grande e Único encontraria uma comunidade santificada e preparada para receber o Espírito.

Quando ele ouviu na prisão sobre alguém que estava fazendo grandes maravilhas e sinais, ele quis saber com certeza se este era "aquele que estava por vir". Se esta questão é tomada como se referindo ao messiado toda a narrativa perde seu significado, e transtorna a teoria do segredo messiânico, visto que neste caso, ao menos, uma pessoa tornou-se cônscia, independentemente do ofício que pertencia a Jesus, para não mencionar todos os absurdos envolvidos ao fazer aqui o Batista falar em dúvida e confusão. Além disso, sobre esta falsa interpretação da questão, o assunto do discurso de Jesus se perde, porque, neste caso, não está claro porque Ele diz posteriormente ao povo, "Se pudésseis conceber, João mesmo é o Elias". Esta revelação pressupõe que Jesus e o povo, que tinha ouvido a questão que havia sido dirigida a ele, também deu-lhe seu único significado natural, referindo-o a Jesus como o sustentador do ofício de Elias.

Mesmo que o primeiro Evangelista dê ao episódio uma característica Messiânica ao introduzi-lo com as palavras "Quando João ou-

[283] Colani percebeu isto de maneira notável. Mais tarde, no entanto, a teologia perderia a visão deste fato, pois ela não soube fazer qualquer uso histórico disto.

viu na prisão acerca das obras do Cristo" não altera os fatos do corpo da narrativa. O resultado contradiz diretamente a introdução. E esta interpretação explica plenamente a resposta evasiva de Jesus, na qual a exegese sempre reconheceu uma certa reserva sem jamais ser capaz de torná-la inteligível, pois Jesus simplesmente não lhe enviou a mensagem, "Sim, Eu sou ele" — porque de acordo com a teologia moderna, Ele teria precisado acrescentar "mas um outro tipo de Messias diferente daquele que você espera."

O fato era que o Batista o tinha colocado numa posição extremamente difícil. Ele não poderia responder que era Elias se Ele sustentava ser o Messias; por outro lado, Ele não poderia, e não deveria, revelar-lhe o segredo do messiado, e ainda mais aos mensageiros e à multidão que o ouvia de perto. Por isso, Ele envia esta mensagem obscura, que contém apenas uma confirmação dos fatos que João tinha ouvido e encerra com um aviso, o que vier não se escandalize nele. Com esta informação o Batista teria de fazer o que pudesse.

De fato, pouco importava como João entenderia a mensagem. O tempo estava muito mais adiantado do que ele supunha; o bater do relógio do mundo anunciava que chegara a última hora. E tudo que ele necessitava saber era que não tinha razão para duvidar.

Ao revelar ao povo o verdadeiro ofício do Batista, Jesus lhes revelava quase todo o mistério do Reino de Deus, e mostrava de perto o segredo do messiado. Pois se Elias já estava presente, não estaria às portas o Reino? E se João era Elias, quem seria Jesus?... Só poderia haver uma resposta: o Messias. Mas isto parecia impossível, pois o Messias era esperado na forma de uma personalidade sobrenatural. A eulogia sobre o Batista é, historicamente reconhecida, idêntica em conteúdo à predição da Parusia no discurso no envio dos discípulos. Pois após a vinda do Elias deve-se seguir imediatamente o juízo e os outros eventos pertencentes ao último tempo. Agora nós podemos entender porque, na enumeração dos eventos do último tempo, no discurso aos Doze, a vinda do Elias não é mencionada.

Vemos aqui, também, como, no pensamento de Jesus, a doutrina messiânica força seu caminho para a história e simplesmente abole o aspecto histórico dos eventos. O Batista não sustentava ser o Elias, o povo não pensava em atribuir este ofício a ele; a descrição do Elias não o fez sê-lo, visto que não havia feito nenhuma daquelas coisas que o Elias deveria fazer: todavia Jesus o torna Elias, tão somente porque Ele

esperava sua própria manifestação como o Filho do Homem, e antes que fosse necessário que Elias viesse. E mesmo quando João estava morto Jesus ainda contava a Seus discípulos que nele Elias tinha vindo, embora a morte do Elias não fosse contemplada na doutrina escatológica, e era de fato impensável. Mas Jesus deve, de qualquer modo, arrastar ou forçar os eventos escatológicos para dentro de um quadro das atuais ocorrências.

Assim a concepção do "elemento dogmático" na narrativa aumenta de um modo insuspeito. E mesmo o que antes parecia tornar-se natural num exame doutrinal mais estrito. O Batista é transformado em Elias apenas pela força da consciência messiânica de Jesus.

Pouco tempo depois, assim que os discípulos retornaram, Ele falou e agiu diante de seus olhos de um modo que pressupunha o segredo messiânico. O povo estava seguindo seus passos; em um único lugar nas praias do lago eles o cercaram, e Ele "ensinava-os sobre muitas coisas" (Mc 6.30-34). O dia estava chegando ao fim, mas eles continuavam junto a Ele sem se preocuparem com comida. Ao entardecer, antes de os despedir, deu-lhes alimento.

Weisse, há algum tempo, constantemente enfatizava o fato de que o alimentar da multidão era um dos maiores problemas históricos, pois esta narrativa, como a da transfiguração, está muito firmemente cravada a Sua posição histórica e, portanto, imperativamente requer explicação. Como é que o elemento histórico nele chega a acontecer? Certamente não buscando explicar o aparentemente miraculoso em linhas naturais, representando aquilo que, à ordem de Jesus, o povo trouxesse cestas de provisões que ele havia ocultado, e, assim importando para a tradição um fato natural que, até sendo ocultado na narrativa, é, na verdade, excluído por ela.

Nossa solução é que o todo é histórico, exceto o notável encerramento que eles estavam todos fartos. Jesus distribui as provisões que Ele e seus discípulos tinham consigo entre a multidão, de maneira que cada um recebeu muito pouco, após Ele ter primeiramente dado graças. A significância está no dar graças e no fato de que eles tinham recebido dele alimento consagrado. Pois Ele é o futuro Messias, este alimento torna-se sem o conhecimento deles a festa messiânica. Juntamente com o pedaço de pão que Ele dá a Seus discípulos para que distribuam ao povo Ele consagra-os como partícipes na futura festa messiânica, e dá-lhes a garantia de que aqueles que participaram de Sua mesa neste tempo

de obscuridade, também participariam na ocasião de Sua Glória. Na oração Ele deu graças não somente pelo alimento, mas também pela vinda do Reino e por todas as suas bênçãos. Em contrapartida à oração do Senhor, está o fato de Ele tão estranhamente inserir a petição pelo pão de cada dia entre as petições pela vinda do Reino e pela libertação da πειρασμός.

O alimentar da multidão era mais do que uma festa de amor, um comer em companhia. Era, do ponto de vista de Jesus, um sacramento da salvação.

Nós jamais concebemos de modo suficiente que num período quando o julgamento e a glória eram esperados como que sendo iminente, um pensamento que surge desta expectação deve ter adquirido proeminência especial — como, a saber, no presente um homem poderia obter uma garantia da chegada ilesa por meio do juízo, de ser salvo e recebido no Reino, de ser arrolado e selado pela libertação no juízo, como o Povo Eleito no Egito tinha um sinal de Deus revelado a eles por meio do qual eles podiam ser manifestos como aqueles que seriam poupados. Mas, uma vez, que admitimos isto, podemos entender porque o pensamento de assinar e selar passa por toda a literatura apocalíptica. Encontra-se logo no nono capítulo de Ezequiel. Ali, Deus está fazendo os preparos para o julgamento. O dia da visitação da cidade está às portas. Mas primeiro o Senhor chama ao "homem vestido com linho que tem a pena de escritor a seu lado" e diz-lhe: "Vá para o meio da cidade, para o meio de Jerusalém, e ponha uma marca sobre as frontes dos homens que suspiram e clamam sobre todas as abominações que são feitas no meio dela." Somente após isto Ele dá ordem, para aqueles que são encarregados, de darem início ao julgamento, e acrescenta: "Contudo, não se aproximem de nenhum homem que possui a marca" (Ez 9.4 e 6).

No décimo quinto Salmo de Salomão[284], o último escrito escatológico antes do movimento iniciado pelo Batista, é expressamente dito na descrição do juízo que "os santos de Deus carregam um sinal sobre si que os salva".

Na teologia paulina grande proeminência é dada à idéia de ser selado para salvação. O apóstolo está cônscio de carregar sobre si "as marcas de Jesus" (Gl 6.17), o "morrer" de Jesus (2 Co 4.10). Este sinal

[284] Sl Sal. 5.15.8.

é recebido no batismo, visto que é um batismo "na morte de Cristo"; neste ato aquele que é batizado está, num certo sentido, realmente sendo enterrado com Ele, e daí em diante caminha entre homens como alguém que pertence, mesmo aqui embaixo, à humanidade elevada (Rm 6.1 ss.). O batismo é o selo, o penhor do espírito, a promessa daquilo que está por vir (2 Co 1.22; Ef 1.13,14; 4.30).

Esta é a concepção do Batismo como uma "salvação" em vista daquilo que estava por vir que passa por toda a teologia antiga. Sua prédica pode, na verdade, ser resumida nas seguintes palavras: "Mantenha seu batismo santo e sem mancha."

No Pastor de Hermas até mesmo os espíritos dos homens do passado devem receber "O selo, que é a água" para que possam "levar o nome de Deus sobre si". Isto se dá porque a torre está construída sobre a água e as pedras que são trazidas para fora das profundezas são roladas pela água (Vis. 3 e Sim. 9.16).

No Apocalipse de João a idéia do ato de selar está de modo proeminente no primeiro plano. O gafanhoto recebe o poder de ferir apenas àqueles que não possuem o selo de Deus sobre suas frontes (Ap 9.4,5). A besta (Ap 13.16 ss) compele os homens a sustentarem sua marca; apenas aqueles que não a aceitarem reinarão com Cristo (Ap 20.4). Os cento e quarenta e quatro mil escolhidos carregam o nome de Deus e o nome do Cordeiro em suas frontes (Ap 14.1).

"A segurança de salvação", num tempo de expectação escatológica, exige certo tipo de segurança para o futuro do qual o mais sério seria possuído no presente. E com isto a idéia pré-destinacionista da eleição estava de pleno acordo. Nós encontramos a idéia de ser selado para a salvação que já aparece nos Salmos de Salomão, e, posteriormente, com a mesma significação, em Paulo, no Apocalipse de João e continua no Pastor de Hermas; e pode-se afirmar com antecedência que será encontrada, de uma forma ou de outra, no ensino escatológico tão resoluto de Jesus e do Batista.

Pode-se dizer, na verdade, que ela domina completamente a pregação escatológica do Batista, porque esta pregação não está limitada à declaração da proximidade do Reino, e à exigência pelo arrependimento, mas conduz a um ato ao qual dá uma referência especial em relação ao perdão dos pecados e ao derramar do espírito. É um erro admitir o batismo com água como um "ato simbólico" no sentido moderno, e fazer o Batista desacreditar seu próprio produto ao dizer "Eu batizo com água, mas ou-

tro batizará com o Espírito Santo". Ele não está contrastando os dois batismos, mas relacionando-os — aquele que é batizado por ele tem a certeza de que compartilhará do derramar do Espírito que precederá o juízo, e no juízo receberá o perdão dos pecados, como alguém que está marcado com o sinal do arrependimento. O objetivo de ser batizado por ele é assegurar o batismo com o Espírito mais tarde. O perdão dos pecados, associado ao batismo, é proléptico, e deve ser realizado no juízo. O Batista por si mesmo não perdoa pecado.[285] Se ele pudesse fazer tal coisa, como poderia tal ofensa ter sido recebida, quando Jesus reivindicou para si o direito de perdoar os pecados no presente (Mc 2.10)?

O batismo de João era, portanto, um sacramento escatológico que indica o futuro derramar do espírito e ao juízo, uma provisão para a "salvação". Por isso, a ira do Batista quando viu os Fariseus e Saduceus vindo para o seu batismo: "Raça de víboras, quem vos advertiu a fugir da ira vindoura? Apresentem fruto de arrependimento" (Mt 3.7,8). Ao receberem o batismo, portanto, eles são salvos do juízo.

Como uma purificação para a salvação, o batismo é uma instituição divina, um meio revelado da graça. Este é o porquê da pergunta de Jesus, se o batismo de João era do céu ou dos homens, ter colocado os escribas em Jerusalém em tão terrível dilema (Mc 11.30).

A autoridade de Jesus, portanto, vai mais além da do Batista. Com o Messias que há de vir, Ele pode dar, mesmo aqui embaixo, para aqueles que se ajuntam ao Seu redor, um direito de participar da festa messiânica, por esta distribuição de comida para eles; somente eles não sabem o que lhes está acontecendo e Ele não pode lhes solucionar este enigma. A ceia no Lago de Genesaré era um sacramento escatológico oculto. Nem os discípulos nem a multidão entendiam o que estava acontecendo, visto que eles não sabiam quem Ele era e que assim os fez seus convidados.[286] Esta refeição deve ter sido transformada pela tradi-

---

[285] Que o batismo de João era essencialmente um ato que deu um apoio a algo futuro pode ser visto do fato de que Jesus fala de Seus sofrimentos e morte como um batismo especial, e Ele pergunta aos filhos de Zebedeu se eles queriam assegurar os tronos a Sua direita e a Sua esquerda, suportando este batismo. Se o batismo de João não tivesse um significado sacramental, seria incompreensível que Jesus usasse esta metáfora.

[286] A idéia do banquete messiânico encontra-se em Is 40.1 ss e 45.12 ss.

É muitíssimo marcado em Is 25.6-8, uma passagem que talvez date do tempo de Alexandre o Grande, "Ihaweh dos exércitos dará neste monte a todos os povos um

ção num milagre, um resultado que pode ter sido em parte devido às referências às maravilhas da festa messiânica que estavam sem dúvida contidas nas orações, para não falar do entusiasmo escatológico que prevalecia universalmente. Os discípulos não acreditavam que na mesma noite, quando a eles havia sido ordenado levar Jesus no barco deles até o desembocar do Jordão, onde ele tinha andado às margens — eles não acreditavam que o viram vir andando sobre as ondas do mar? O impulso à introdução dos milagres na narrativa veio do elemento ininteligível com o qual os homens que cercavam Jesus eram, neste tempo, confrontados.[287]

---

banquete de coisas gordurosas, uma festa com vinhos velhos, pratos gordurosos com tutanos e vinhos velhos bem clarificados. Destruirá neste monte a coberta que envolve todos os povos e o véu que está posto sobre todas as nações. Tragará a morte para sempre, e, assim, enxugará o Senhor Ihaweh as lágrimas de todos os rostos, e tirará de toda a terra o opróbrio do seu povo, porque o Ihaweh falou."

Em Enoque 24 e 25, a concepção do banquete messiânico está relacionada com aquela da árvore da vida que deve oferecer seus frutos para o eleito sobre o monte do Rei. Similarmente no Testamento de Levi, cap. 18.11.

A passagem decisiva está e 1 Enoque 12.14. Após a Aparição do Filho do Homem, e depois do julgamento, o eleito que foi salvo "deve comer com o Filho do Homem, e deve se sentar e ressurgir com Ele por toda a eternidade."

As referencias de Jesus ao banquete messiânico não são, portanto, meramente imagens, mas pontos com a realidade. Em Mt 8.11 e 12, Ele profetiza que muitos deverão vir do ocidente para sentar e comer com Abraão, Isaque e Jacó. Em Mt 22.1-4, o banquete messiânico é pintado como um casamento real, em Mt 25-1.13 como uma festa de casamento.

O Apocalipse é dominado pela idéia de um banquete em todas suas formas. Em Ap 2.7, esta aparece em conexão com a idéia de árvore da vida; em 2.17, é pintado como uma alimentação com maná; em 3.21 é o banquete que o Senhor celebrará com os Seus seguidores; em 16.17, há uma alusão ao Cordeiro que deve alimenta-los de tal maneira que não haverá mais fome nem lágrimas; o cap. 19 descreve as bodas do Cordeiro.

O banquete messiânico, portanto, tem uma parte dominante na concepção de bem-aventurança de Enoque até o Apocalipse de João. Disso nós podemos avaliar o quanto de significância sacramental esse banquete deve ter tido. O significado dessa celebração era óbvio em si mesmo, e tornou-se manifesto na conduta com relação a ele. O efeito sacramental deu-se de uma maneira totalmente independente da apreensão e compreensão por parte daquele que se batizava.

[287] Weisse salienta corretamente que a tarefa do historiador ao tratar de Marcos deve consistir em explicar como tais "mitos" podiam ser aceitos por um cronista que estivesse relativamente próximo aos eventos como o nosso Marcos está.

A Última Ceia em Jerusalém tinha a mesma significância sacramental como aquela no lago. No fim da refeição Jesus, depois de dar graças, distribui o pão e o vinho. Isto tem pouco a ver com a satisfação da fome como a distribuição aos crentes galileus. A ação de Jesus é um fim em si mesmo, e o significado desta celebração consiste no fato de que é Ele mesmo quem faz a distribuição. Em Jerusalém, portanto, eles entenderam qual era o significado, pois Ele lhes explicou explicitamente ao dizer-lhes que Ele não beberia mais do fruto da videira até que bebesse novamente no Reino de Deus. As imagens misteriosas que Ele usou na ocasião da distribuição concernente à significância da expiação por Sua morte não tocaram a essência da celebração, eram apenas discursos de acompanhamento.

Com base nesta interpretação, portanto, podemos pensar sobre o Batismo e sobre a Ceia do Senhor como sendo os primeiros sacramentos escatológicos do movimento escatológico que mais tarde destacou-se do judaísmo sob o nome de Cristianismo. Isto explica porque nós os encontramos tanto em Paulo quanto na teologia primitiva como atos sacramentais, não como cerimônias simbólicas, mas como que tendo domínio sobre toda a doutrina Cristã. Aparte desta hipótese, dos sacramentos escatológicos, podemos apenas fazer a história do dogma principiar com uma "queda" de sua primeira e mais pura teologia para dentro de uma mágica sacramental, sem ser capaz de apresentar uma única sílaba para sustentar a idéia de que, após a morte de Jesus, o Batismo e a Ceia do Senhor existiram mesmo que por apenas uma hora como atos simbólicos — Paulo, na verdade, torna esta suposição impossível.

Em qualquer caso a adoção do batismo de João na prática cristã não pode ser explicada senão com base em que esse era um sacramento da comunidade escatológica, um meio revelado de assegurar-se a "salvação" que não foi alterado em nada pelo messiado de Jesus. De que outra maneira nós poderíamos explicar o fato de que o batismo, sem qualquer ordem da parte de Jesus, e sem Jesus jamais ter batizado alguém, foi recebido, claro, pelo cristianismo, e recebido referência especial quanto ao recebimento do Espírito?

Não é hábito propor explicá-lo como tendo sido instituído como uma repetição simbólica do batismo de Jesus, pensa-se dele como "uma consagração ao messiado". Não há uma única passagem na teologia antiga que sustente esta teoria. E nós também podemos apontar para o fato de que Paulo jamais se refere ao batismo de Jesus com vistas a

explicar o caráter do batismo cristão, nunca, de fato, Paulo faz qualquer referência distinta a ele. E como poderia o batismo, se tivesse sido uma repetição simbólica do batismo de Jesus, ter adquirido este sentido mágico-sacramental de "salvação"?

Nada mostra isso mais claramente do que o caráter duplo do antigo batismo, que faz dele a garantia tanto da recepção do Espírito como do livramento do juízo, que não é nada mais que o batismo escatológico de João com apenas uma diferença. O batismo com água e o batismo com o Espírito estão agora relacionados não apenas logicamente, mas também no tempo, visto que desde o dia de Pentecostes o período do derramar do Espírito está presente. As duas porções do sacramento escatológico que na pregação do Batista eram distinguidas no tempo — porque ele não esperava o derramar do Espírito senão em algum período futuro — são agora reunidos; a partir de uma condição escatológica — o batismo com o Espírito — está agora presente. O "cristianizar" do batismo consistiu nisto e em nada mais; embora Paulo o levasse a um estágio mais distante quando formou a concepção do batismo como um participar místico na morte e ressurreição de Jesus.

Desse modo, a interpretação da escatologia radical da Vida de Jesus põe nas mãos daqueles que estão reconstruindo a história do dogma nos primeiros tempos uma explicação da concepção dos sacramentos dos quais eles foram capazes até ali de apenas notar a presença como um *x* do qual a origem não foi descoberta, e para a qual eles não possuíam equação pela qual poderia ser avaliada. Se o cristianismo, como a religião dos mistérios historicamente revelados, foi capaz de deixar de lado o helenismo e ultrapassá-lo, a razão disto foi que ele já era, em seus começos puramente escatológicos, uma religião de sacramentos, uma religião de sacramentos escatológicos, visto que Jesus reconhecera uma instituição divina no batismo de João e Ele mesmo praticou uma ação sacramental na distribuição de comida no Lago de Genesaré e na Última Ceia.

Sendo assim, a ação de alimentar as multidões também pertence ao elemento dogmático na história. Mas ninguém anteriormente reconheceu isto como o que realmente foi, uma revelação indireta do segredo messiânico, como ninguém entendeu a plena significância da descrição feita por Jesus a respeito do Batista como sendo Elias.

Mas de que maneira, Pedro quando estava em Cesaréia sabia do segredo de seu Mestre? O que ele declara ali não é uma convicção que

gradativamente começa a aparecer nele, e vagarosamente atravessou vários estágios de probabilidade e certeza.

O caráter real deste incidente tem sido interpretado com notável penetração por Wrede. O incidente em si, diz ele, deve ser entendido no todo como sobrenatural, tanto em Marcos como em Mateus. Mas, por outro lado, não se tem a impressão de que o escritor procura representar a confissão como um mérito ou uma descoberta de Pedro. "Porque de acordo com o texto de Marcos, Jesus não demonstra nenhum traço de alegria ou surpresa nesta confissão. Sua resposta consiste na ordem de não dizer nada sobre Seu Messiado." Keim, a quem Wrede cita, teve uma impressão similar do relato marcano, e supôs que Jesus realmente achou inoportuna a confissão de Pedro.

De que maneira tudo isto deve ser explicado — o conhecimento sobrenatural de Pedro e a maneira um tanto concisa na qual Jesus recebe a declaração de Pedro?

Pode valer a pena colocar o relato da transfiguração lado a lado com o incidente em Cesaréia de Filipe, visto que ali a Filiação Divina de Jesus é "uma segunda vez" revelada aos "três", Pedro, Tiago e João, e a revelação se faz sobrenaturalmente pela voz que vem dos céus. É mais notável que Marcos não parece estar cônscio de que ele está relatando algo que os discípulos já sabiam. No início da transfiguração, Pedro ainda se dirige a Jesus simplesmente chamando-o de Rabi (Mc 9.5). E o que significa o fato de que Jesus, quando desce do monte, proíbe-os de falar a seja quem for com respeito ao que eles viram até que o Filho do Homem ressuscitasse? Isto excluiria até mesmo os outros discípulos que sabiam apenas o segredo de seu messiado. Mas, por que não deveria ser-lhes contado sobre a confirmação Divina daquilo que Pedro declarou em Cesaréia de Filipe e que Jesus havia "admitido"?

O que a transfiguração tem a ver com a ressurreição dos mortos? E por que as mentes dos discípulos repentinamente ficam ocupados não com o que eles viram, nem com o fato de que o Filho do Homem ressuscitará dentre os mortos, mas simplesmente com a possibilidade do ressurgimento dos mortos, sendo a dificuldade o fato de que Elias não estava ainda presente? Aqueles que viram na transfiguração uma projeção para trás da teologia paulina na história do Evangelho não admitem o que são os pontos principais e dificuldades da narrativa. O problema jaz na conversa durante a descida. Contra o

messiado de Jesus, contra Sua ressurreição dos mortos, eles têm apenas uma objeção: Elias ainda não veio.

Vemos aqui, em primeiro lugar, a importância da revelação que Jesus tinha feito ao povo ao declarar-lhes o segredo de que o Batista era o Elias. Do ponto de vista da expectação escatológica não se poderia admitir reconhecer Elias no Batista, a menos que ele soubesse do messiado de Jesus. E ninguém poderia crer no Messiado e na "ressurreição" de Jesus, isto é, na Sua Parusia, sem pressupor que Elias tinha, de um modo ou de outro, já vindo. Esta foi, portanto, a primeira dificuldade dos discípulos, o obstáculo que Jesus deve remover para eles, ao fazer a mesma revelação concernente ao Batista a eles como ao povo. É também uma vez mais abundantemente claro que a expectação foi direcionada naquele tempo primeiramente à vinda do Elias.[288] Visto que todo o movimento escatológico surgiu da pregação do Batista, a conclusão natural é que por "aquele que estava para vir" e batizar com o Espírito Santo significava, para João, não o Messias, mas Elias.

Mas se a não-aparição do Elias foi a primeira dificuldade dos discípulos em conexão com o messiado de Jesus e tudo que isto implicava, por que isto apenas derruba os "três", e além disso, todos os três juntos, agora, e não em Cesaréia de Filipe?[289] Como Pedro poderia ali ter declarado e aqui estar ainda laborando com a dúvida sobre a dificuldade que ficou no caminho de sua própria declaração? Para tornar a narrativa coerente, a transfiguração, como sendo uma revelação do messiado, deve preceder o incidente em Cesaréia de Filipe. Olhemos agora para a conexão na qual isto realmente ocorre. Isto cai nesta inexplicável seção de Mc 8.34;9.30 em que a multidão repentinamente aparece na companhia de Jesus que está hospedado em um distrito gentio, apenas para novamente desaparecer, enigmaticamente, posteriormente, quando Ele sai a caminho da Galiléia, ao invés de acompanhá-lo de volta para seu próprio país.

Nesta seção tudo aponta para a situação durante os dias em Betsaida após o retorno dos discípulos de sua missão. Jesus é cercado pelo povo, enquanto o que Ele deseja é ficar sozinho com seus seguidores

---

[288] Deve-se notar que o clamor de Jesus na cruz, "Eli, Eli", foi imediatamente interpretado pelos presentes como se referindo a Elias.

[289] Desta dificuldade vemos, também, quão impossível foi para qualquer um deles "chegar gradualmente ao conhecimento do messiado de Jesus".

imediatos. Os discípulos fazem uso dos poderes de curar que Ele tinha lhes outorgado quando os enviou, e descobrem que eles não são adequados em todos os casos (Mc 9.14-29). A montanha na qual Ele toma os "três" não é uma montanha no norte, ou como alguns sugeriram, uma montanha imaginária do Evangelista, mas a mesma na qual Jesus subiu para orar e para ficar sozinho no dia em que alimentou a multidão (Mc 6.46 e 9.2). A casa para a qual Ele vai após retornar da transfiguração situa-se, portanto, em Betsaida.

Uma outra coisa que aponta para uma estadia em Betsaida, após alimentar a multidão, é a história da cura de um cego em Betsaida (Mc 8.22-26).

As circunstâncias, portanto, que nós temos de pressupor são que Jesus está cercado e apinhado pelo povo em Betsaida. Para ficar sozinho mais uma vez Ele põe o Jordão entre Ele e a multidão, e vai com os "três" para a montanha onde Ele tinha orado após alimentar as cinco mil pessoas. Este é o único modo pelo qual nós podemos entender como o povo deixou de segui-lo e Ele foi capaz realmente de cumprir Seu plano.

Mas, como poderia esta narrativa ser tirada de seu contexto natural e sua cena removida para Cesaréia de Filipe, onde se estabelece tanto sobre impossíveis bases externas quanto internas? O que nós precisamos notar é o relato marcano dos eventos que se seguiram ao envio dos discípulos. Nos temos duas narrativas do alimentar às multidões com um cruzamento do lago após cada uma (Mc 6.31-56, Mc 8.1-22), duas narrativas de Jesus indo para o norte com o mesmo motivo, o de ficar sozinho e irreconhecível. A primeira vez, após a controvérsia quanto à necessidade de se lavar as mãos, seu curso está voltado para Tiro (Mc 7.24-30), a segunda vez, após o pedido por um sinal, Ele segue para o distrito de Cesaréia de Filipe (Mc 8.27). A cena da controvérsia sobre o lavar das mãos é algo localizado no plano de Genesaré (Mc 6.53 ss.); Dalmanuta é nomeado como o lugar onde o sinal foi exigido (Mc 8.10 ss.).

A conclusão mais natural é identificar os dois casos do alimentar a multidão, e as duas viagens para o norte. Neste caso nós devemos ter nesta seção, de Mc 6.31;9.30, as duas posições das narrativas que operam em uma outra, ambas contam como Jesus, após os discípulos terem retornado, foi com eles à Cafarnaum para o litoral norte do lago e ficou surpreso pela multidão e, depois de os alimentar, cru-

zou o Jordão por barco para chegar à Betsaida, para ficar lá por um tempo, e então retornar de novo por barco para a região de Genesaré, e lá foi novamente alcançado e rodeado pelo povo; em seguida, após alguns encontros e discussões com os escribas, que no relato de Seus milagres desce de Jerusalém (Mc 7.1), deixa a Galiléia e novamente foi para o norte.[290]

A função que liga as narrativas podem ser reconhecidas em Mc 7.31, onde Jesus repentinamente é transferido do norte para Decápolis, e no dizer de Mc 8.14 ss., que torna explícita a referência aos dois milagres do alimentar às multidões. Se o próprio Evangelista trabalhou estas duas posições das narrativas conjuntamente ou se ele já as encontrara unidas, não podemos determinar e não há qualquer interesse histórico direto nisto. A desordem está de alguma forma tão completa que não somos capazes de reconstruir perfeitamente cada uma das posições separadas das narrativas.

As razões externas pelas quais as narrativas de Mc 8.34;9.30, de que a cena que se dá no litoral norte do lago são colocadas deste modo após o incidente de Cesaréia de Filipe, não são muito difíceis de compreender. A seção contém um impressionante discurso feito ao povo acerca de se seguir a Jesus em Seus sofrimentos, crucificação e morte (Mc 8.34;9.1). Por esta razão, toda a série de cenas está ligada à revelação do segredo do sofrimento do Filho do Homem; e o redator não deixou de pensar como o povo poderia repentinamente aparecer, e também repentinamente desaparecer novamente.

A afirmação, "Ele chamou o povo juntamente com os discípulos" (Mc 8.34), ajudou-o a errar o caminho ao inserir a seção neste ponto, embora esta mesma indicação aponte para circunstâncias do tempo após o retorno dos discípulos, e algumas vezes chama a multidão impaciente sobre Ele.

Toda a cena pertence, portanto, aos dias que Ele passou em Betsaida, e que originalmente aconteceu logo após a transposição do lago

---

[290] Com relação à hipótese de dois grupos de narrativas que têm sido trabalhados dentro um outro, ver o "Esboço da Vida de Jesus", 1901, p. 52 ss., "Após a Missão dos Discípulos.

Problemas Literários e Históricos". Uma teoria permanecendo sobre o mesmo princípio foi ultimamente realizada por Johannes Weiss, *Das älteste Evangelium* (O Evangelho Primitivo), 1903, p. 205 ss.

que, por sua vez, aconteceu após o alimentar da multidão. Foi após Jesus ter estado seis dias cercado pelo povo, não seis dias após a revelação em Cesaréia de Filipe, que a "transfiguração" ocorreu (Mc 9.2). Sobre esta hipótese, todas as dificuldades do incidente em Cesaréia de Filipe são eliminadas num instante; não há mais qualquer estranheza no fato de que Pedro declara a Jesus quem Ele realmente é, enquanto Jesus não parece surpreso nem contente pela compreensão de Seu discípulo. A transfiguração, de fato, foi a revelação do segredo do Messiado para aqueles três que constituíam o circulo íntimo de seus discípulos.[291] E Jesus não havia revelado a si mesmo a eles; o que na verdade ocorreu foi que, estando em um estado de arrebatamento comum a todos eles, em que viram ao Mestre em uma gloriosa transfiguração, eles o viram falar com Moisés e Elias e ouviram uma voz vinda dos céus dizendo, "Este é meu filho amado, ouçam as Suas palavras."

Devemos sempre fazer um esforço para admitirmos que Jesus e Seus seguidores imediatos estavam, naquele tempo, em um estado entusiasta de intensa expectação escatológica. Nós devemos enquadrá-los entre o povo, os quais ficaram cheios de arrependimento por seus pecados, e com fé no Reino, a cada momento esperando a vinda do Reino, e a revelação de Jesus como o Filho do Homem; vendo na multidão ansiosa um sinal de que a contagem do tempo dela estava correta; desse modo, as condições psicológicas estavam presentes para uma experiência estática comum tal como é descrito no relato da transfiguração.

Neste êxtase os "três" ouviram a voz dos céus dizendo quem Ele era. Portanto, o relato mateano, de acordo com o qual Jesus louva a Pedro "porque nem carne nem sangue o revelou, mas o Pai que está nos céus", realmente não é uma variação do relato mais breve, o marcano, visto que indica corretamente a fonte do conhecimento de Pedro.

---

[291] *É típico do acordo constante das conclusões críticas no cepticismo e escatologia* radical que Wrede também observa: "A transfiguração e a confissão de Pedro estão estreitamente conectadas em conteúdo." (p. 123) Ele claramente percebe a inconsistência no fato de que Pedro em Cesaréia de Filipe dá evidência de possuir um conhecimento que ele e seus discípulos seguidores não mostram em outro lugar (p. 119), mas o fato de que seja Pedro, e não Jesus, quem revela o segredo messiânico, constitui uma dificuldade muito séria para a leitura dos fatos de Wrede, desde que isso pressupõe que Jesus tenha sido o revelador disso.

Ainda assim Jesus ficou atônito. Pois Pedro aqui não admite a ordem dada durante a descida do monte da transfiguração. A consciência que Jesus tinha de Seu messiado "traiu" aos Doze. Dá-se a impressão de que Jesus não apresentou a questão aos discípulos para revelar-se a eles como Messias, e que pelo falar impulsivo de Pedro, de quem Ele contou com o silêncio por causa de Sua ordem, e a quem Ele não tinha dirigido, de modo especial, a questão, Ele foi forçado a tomar uma linha diferente de ação com respeito aos Doze, diferentemente daquilo que havia pensado. É provável que Ele jamais tivesse a intenção de revelar o segredo de seu messiado aos Seus discípulos. De outro modo, não o teria guardado deles no tempo de Sua missão, quando Ele não os esperava retornar senão antes da Parusia. Mesmo na transfiguração os "três" não aprenderam de Seus lábios, mas em um estado de êxtase, em um êxtase do qual Ele compartilhou com eles. Em Cesaréia de Filipe não é Ele mas Pedro quem revela seu messiado. Nós podemos dizer, portanto, que Jesus não revelou voluntariamente Seu segredo messiânico; Ele foi forçado pela pressão dos acontecimentos.

Por isso que, talvez, desde Cesaréia de Filipe, foi apresentado aos outros discípulos através de Pedro, e que o próprio Jesus revelou a eles, era o segredo de seus sofrimentos.

Pfleiderer e Wrede estavam bem certos ao apontar para as claras e definidas predições do sofrimento, morte e ressurreição como elementos historicamente inexplicáveis em nossas informações, visto que a necessidade da morte de Jesus, que a teologia moderna se esforça por tornar inteligível, tanto como sua resolução quanto suas predições, não é uma necessidade que surge fora do curso histórico dos eventos. Ali não estava presente qualquer fundamento natural para tal resolução da parte de Jesus. Ele retornou para a Galiléia, e Ele imediatamente teria tido as multidões reunidas ao seu redor novamente.

Para tornar a possibilidade histórica da resolução em sofrer e a predição dos sofrimentos, em alguma medida inteligível, a teologia moderna tem que ignorar a predição da ressurreição que está ligada a eles, por isso é "dogmática". Isto não é, portanto, permissível. Nós devemos, como Wrede insiste, tomar as palavras como elas são, e não devemos mesmo nos satisfazer com explanações ingênuas acerca dos "três dias". Portanto, a resolução de sofrer e morrer são dogmáticas; por isso, de acordo com ele, eles não são históricas, e devem ser explicadas apenas por hipótese literária.

Mas a escola da escatologia radical diz que elas são dogmáticas, e, portanto, históricas; pois elas encontram sua explicação nas concepções escatológicas.

Wrede sustentava que a concepção messiânica implicada na narrativa marcana não era a concepção messiânica judaica, tão somente por causa da idéia do sofrimento e morte que envolvia. Nenhuma tensão deve ser posta no fato de que no Quarto Esdras 7.29 o Cristo morre e ressurge, pois sua morte se dá no fim do Reino Messiânico.[292] O Messias Judaico é em essência um ser glorioso que aparecerá no último tempo. Porém verdadeiramente, no caso de que o Messias deva estar presente, antes da Parusia, causar as tribulações finais que hão de vir sobre a terra, e Ele mesmo dever sofrê-las, não aparece na escatologia judaica. Esta idéia primeiramente surge com a auto-consciência de Jesus. Portanto, a concepção Judaica do Messias não tem informação a dar-nos sobre este ponto.

Para entendermos a resolução de Jesus em sofrer, nós devemos, em primeiro lugar, admitir que o mistério deste sofrimento está envolvido no mistério do Reino de Deus, visto que o Reino não pode vir até que a πειρασμός se tenha estabelecido. Esta certeza do sofrimento é completamente independente de circunstâncias históricas, como a bem-aventurança dos que são perseguidos descrita pelo sermão da montanha e as predições no discurso quando do envio dos Doze claramente mostram. A predição de Jesus de Seus próprios sofrimentos, quando estava em Cesaréia de Filipe, precisamente, é tão ininteligível, precisamente, tão dogmática e, por isso, precisamente, tão histórica quanto à predição feita aos discípulos no tempo de sua missão. O "dever ser" dos sofrimentos é o mesmo — a vinda do Reino, e da Parusia, que são dependentes da πειρασμός que tem o primeiro lugar.

No primeiro período as idéias de Jesus com respeito aos Seus próprios sofrimentos estavam incluídas nas idéias mais gerais dos sofrimentos que faziam parte do mistério do Reino de Deus. As exorta-

---

[292] "Depois destes anos meu Filho, o Cristo, deve morrer, junto com todos aqueles que têm o fôlego dos homens. Então esta Era deve ser transformada em um silêncio primordial; sete dias, como naquele primeiro início em que nenhum homem deve ser deixado. Depois de sete dias esta Era deverá, com um novo sono, acordar, e a perecibilidade deve, ela mesma, perecer."

ções para sustentarem com firmeza a Ele no tempo do julgamento, e a não perderem nele a fé, certamente tendiam a surgerir que Ele considerava a si mesmo como o ponto central destes conflitos e confusões, e contando com a posibilidade de Sua própria morte assim como a dos outros. Nada mais definido poder-se-á ser dito deste ponto de vista, visto que o mistério dos sofrimentos do próprio Jesus não se destacam do mistério dos sofrimentos relacionados com o Reino de Deus, até que posteriormente o segredo messiânico se tornasse conhecido em Cesaréia de Filipe. O que realmente é certo é que, para Ele, o sofrimento sempre esteve relacionado ao segredo messiânico visto que Ele localizou Sua Parusia no fim das tribulações pré-messiânicas na qual Ele deveria ter Sua parte.

O sofrimento, morte e ressurreição do qual o segredo foi revelado em Cesaréia de Filipe não são, portanto, em si mesmos, novos ou surpreendentes.[293] A novidade jaz na forma em que esses estão concebidos. A tribulação, até onde Jesus está relacionado, é agora ligada a um acontecimento histórico: Ele irá para Jerusalém para lá sofrer Sua morte pelas mãos das autoridades.

---

[293] Probelamas difíceis estão envolvidos na predição da ressurreição em Mc 14.28. Jesus ali promete a Seus discípulos que Ele "iria antes deles" para a Galiléia. Isso não pode significar que Ele iria sozinho para a Galiléia antes deles, e que eles deveriam ali se encontrar com Ele, seu Mestre ressurreto; o que Ele contempla é que deveria voltar *com* eles, como o cabeça deles, de Jerusalém para Galiléia. Será que a manifestação do Filho do Homem e o Julgamento deveria acontecer ali? É muitíssimo claro: as falas, quanto à orientação dos discípulos de seguirem para a Galiléia, prende-os em Jerusalém, ali esperam que Ele guie-os para casa. Isto não deve, portanto, ser evocado como defendendo a tradição das aparições na Galiléia.
Nós encontramos isto "corrigido" pelo ensino do "jovem" no sepulcro, quem diz à mulher: "Vá e diga aos discípulos dele e Pedro que Ele seguirá antes de vós para a Galiléia. Ali vós o vereis como Ele disse a vós."
Aqui então a idéia de seguir em um ponto do tempo é impingido sobre as palavras "Ele seguirá antes de vós", enquanto que no original a palavra tem um sentido puramente locativo, correspondendo ao kai hn proagwn autous o Ihsous em Mc 10.32.
Mas a correção é em si mesma sem sentido desde que as visões acontecem em Jerusalém. Nós temos, portanto, nesta passagem uma indicação mais detalhada da maneira em que Jesus pensa acerca dos eventos subseqüentes a Sua ressurreição. A interpretação destas insuficientes palavras é, portanto, totalmente impossível para nós: não foi menos para a antiga tradição, como é demonstrado pelo esforço em dar um significado para a "emenda".

Sobre o futuro, portanto, Ele não mais fala da tribulação geral a qual Ele trará sobre a terra, nem dos sofrimentos que aguardam Seus seguidores, nem dos sofrimentos em que eles devem ajuntar sobre Ele. Nas predições sobre a paixão não há uma palavra sequer sobre isto; em Jerusalém não há uma só palavra sobre isto. Esta idéia desaparece para sempre a partir deste momento.

No segredo de Sua paixão, que Jesus revela aos seus discípulo em Cesaréia de Filipe, a tribulação pré-messiânica é deixada de lado, abolida, encontrada apenas sobre Ele mesmo, e da maneira que ela será cumprida em Sua própria paixão e morte em Jerusalém. Esta era a nova convicção que tinha Lhe sobrevindo. Ele deveria sofrer pelos outros... para que o Reino pudesse aparecer.

Esta mudança foi devida ao não cumprimento das promessas feitas no discurso quando do envio dos Doze. Ele tinha pensado então em liberar a tribulação final e assim compelir à vinda do Reino. E o cataclismo não teria ocorrido. Ele o teria esperado isto também após o retorno dos discípulos. Em Betsaida, ao falar à multidão que Ele tinha se consagrado pela amostra da festa messiânica, como também aos discípulos no tempo da missão destes, Ele voltou Suas idéias para as coisas futuras e conjurou-os a ficarem prontos para o sofrimento juntamente com Ele, para abandonarem a suas vidas para não se envergonharem dele em Sua humilhação, visto que de outro modo o Filho do Homem ficaria deles envergonhado quando viesse em Sua glória (Mc 8.34;9.1).[294]

Ao deixar a Galiléia Ele abandonou a esperança de que a tribulação final começaria por si: se ela demora, isto significa que ainda há algo a ser feito e ainda o violento deve pôr as suas mãos violentas sobre o Reino de Deus. O ato de arrependimento não teria sido suficiente. Quando, de acordo com Sua comissão, através do envio dos discípulos com Sua mensagem, Ele arremessou o atiçador que deveria acender o juízo de fogo dos últimos tempos, a chama saiu. Ele não teve êxito ao enviar a espada sobre a terra e deflagrar o conflito. E até

[294] Aqui isso é evidente também da forma tomada pela profecia acerca dos sofrimentos e que a seção de Mc 8.34 ss. não pode possivelmente seguir à revelação em Cesaréia de Filipe, desde que nesta, este é o pensamento acerca do principais sofrimentos que estão implicados. Pela mesma razão, as predições quanto ao sofrimento e a tribulação no Apocalipse Sinóptico em Mc 13 não pode ter sido derivado de Jesus.

que o tempo do juízo venha, a vinda do Reino e Sua própria manifestação como o Filho do Homem seriam impossíveis.

Isto significa — não que o Reino não estivesse próximo — mas que Deus tinha apontado outro meio com relação ao tempo do juízo. Ele tinha ouvido a Oração do Senhor na qual Jesus e Seus seguidores oraram pela vinda do Reino — e, ao mesmo tempo, pelo livramento da πειρασμός. O tempo do juízo não estava por vir; por isso, Deus em Sua misericórdia e onipotência o tinha eliminado da série dos eventos escatológicos, e apontado para Ele cuja comissão tinha sido a de trazê-lo, ao invés de cumpri-lo em Sua própria pessoa. Enquanto Ele, que estava para reger sobre os membros do Reino numa era futura, era designado a servir aos Seus no tempo presente, dar Sua vida por eles, os muitos (Mc 10.45 e 14.24), e a fazer em Seu próprio sangue a expiação que eles teriam que render na tribulação.

O Reino não poderia vir até que a dívida que pesa sobre o mundo fosse paga. Até então, não apenas os crentes que vivem agora, mas a escolhidida de todas as gerações desde o princípio do mundo aguarda por Sua manifestação na glória — Abraão, Isaac e Jacó e todos os incontáveis desconhecidos que devem vir do Leste e do Oeste para assentarem-se à mesa com eles na festa messiânica (Mt 8.11). Os πολλοί enigmáticos por quem Jesus morre são aqueles predestinados ao Reino, visto que Sua morte deve, ao menos, compelir a Vinda do Reino.[295]

---

[295] Weisse e Bruno Bauer há muito tempo apontaram para o fato curioso de que nos dizeres de Jesus acerca de seus sofrimentos Ele falava de "muitos" ao invés de falar dos "seus" ou dos "crentes".

Weise encontra nestas palavras o pensamento de que Jesus pela nação como um todo: Bruno Bauer que o "por muitos" nas palavras de Jesus foi derivado da visão da teologia posterior da comunidade cristã. Esta explicação está certamente errada, pis tão logo as palavras de Jesus entraram em algum tipo de contato com a teologia posterior o "muitos" desaparece dando lugar aos "crentes". Nas palavras paulinas da instituição a forma é: Meu corpo por vós (1 Co 11.24).

Johannes Weise segue nas pisadas de Weise quando ele interpreta o "muitos" como a nação (*Die Predigt Jesus vom Reich Gottes*, 2ª ed., 1909, p.201). Ele dá, portanto, quase um falso retorno à interpretação argüindo que o "muitos" não pode incluir os discípulos, pois eles "quem em fé e penitencia têm recebido as novas do Reino de Deus sem a necessidade de um meio especial para se entregar algo tal como estas". Existem escolhas, para eles o Reino está assegurado. Mas uma redenção, um meio especial de redenção, é necessário para a massa do povo, que em sua cegueira tem incorrido na culpa de rejeição

Este pensamento Jesus encontrou nas profecias de Isaías, que falavam do Servo sofredor de Iahweh. A misteriosa descrição dele que em sua humilhação foi desprezado e mal compreendido, que, apesar de tudo suporta a culpa de outros e posteriormente torna-se manifesto naquilo que Ele fez por eles, aponta, Ele sente, para si.

E desde que se encontrou ali estabeleceu que deveria sofrer irreconhecido, e que aqueles por quem Ele sofreu duvidariam Dele, seu sofrimento deveria, na verdade deve, permanecer um mistério. Neste caso aqueles que duvidaram dele não trariam condenação sobre si mesmos. Ele não necessita mais conjurá-los por sua própria segurança para serem fieis a Ele e apoiá-lo mesmo no meio da reprovação e da humilhação; Ele pode calmamente predizer a Seus discípulos que eles devem se escandalizar nele e devem escapar (Mc 14.26,27); Ele pode dizer a Pedro, que se gaba de que morrerá com Ele, mas que antes da aurora ele o negará três vezes (Mc 14.29.31); tudo isto está estabelecido, dessa maneira, nas Escrituras. Eles devem duvidar dele. Mas agora eles não devem perder suas bênçãos, porque Ele carrega todos os pecados e transgressões. Para que, também, esses sejam sepultados na expiação que Ele oferece.

Portanto, também, não há necessidade para eles de entenderem Seu segredo. Ele falou-lhes de Seu segredo sem dar nenhuma explicação. Bastava apenas que eles soubessem porque Ele sobe à Jerusalém. Eles, por seu turno, estão pensando apenas na transformação vindoura de todas as coisas, como suas conversações demonstram. O prospecto que Ele lhes expôs é bastante claro; a única coisa que eles não entendem é porque Ele deve primeiro morrer em Jerusalém. Na primeira vez que Pedro aventurou-se a falar-lhe sobre isto, Jesus voltou-se contra ele com dureza cruel, e quase o amaldiçoou (Mc 8.32,33); daquela vez em diante eles não mais ousaram perguntar-lhe nada a este respeito.

---

do Messias. Por este grave pecado, que é, todavia, para alguma extensão da escusa devida à ignorância, há um único sacrifício expiatório, a morte do Messias.

Esta teoria está baseada na distinção da qual não há alusão no ensino de Jesus; e isso não levando-se em consideração a predestinação que é uma pare integral da escatologia, e que, de fato, dominou o pensamento de Jesus. O Senhor é cônscio de que Ele morre somente pelos eleitos. Para outros Sua morte pode não beneficiar em nada, nem mesmo em seus próprios arrependimentos. Além disso, Ele não morre senão em acordo com o fato de esse ou aquele pode entrara no Reino de Deus; Ele provê a satisfação em consideração a que o próprio Reino possa vir. Até o Reino vir mesmo o eleito não pode possui-lo.

A nova idéia de Sua própria paixão baseia-se, portanto, na autoridade com que Jesus estava investido de trazer o princípio da tribulação final. Eticamente admitido, Sua decisão de tornar o sofrimento sobre si mesmo é um ato de misericórdia e compaixão para com aqueles que de outra maneira teriam de suportar estas tribulações, e talvez não teriam passado no teste. Historicamente admitido, a idéia de seus sofrimentos envolve o mesmo elevado tratamento tanto da história quanto da escatologia como foi patenteado na identificação do Batista com Elias. Pois agora Ele identifica Sua condenação e execução que estão para se dar em linhas naturais, com as preditas tribulações pré-messiânicas. Este forçar imperioso de escatologia na história é também sua destruição; sua asserção e abandono a um só tempo.

Para a Páscoa, portanto, Jesus sai a caminho de Jerusalém, tão somente para lá morrer.[296] "Está", diz Wrede, "fora de questão a opinião de Marcos de que Jesus foi para Jerusalém porque decidira morrer; isto é óbvio mesmo a partir dos pormenores da narrativa." É, portanto, um equivoco falar de Jesus como "ensinando" em Jerusalém. Ele não tinha intenção de fazer tal coisa. Como um profeta Ele prediz, de maneira parabólica e velada, a ofensa que deve vir (Mc 12.1-12), e exorta aos homens a vigiarem pela Parusia, emoldura a natureza do juízo que o Filho do Homem deve presidir, e, no mais, pensa apenas como provocará os Fariseus e os governantes a serem compelidos a livrarem-se dele. Este é o porque que Ele violentamente limpa o Templo e ataca aos Fariseus na presença do povo, com uma invectiva apaixonada.

Desde a revelação em Cesaréia de Filipe, tudo pertence à história de Jesus, em sentido estrito, são os eventos que levam à sua morte; ou, para expor de modo mais preciso, os eventos nos quais Ele mesmo é o único ator. As outras coisas que acontecem, as questões que são postas diante dele por decisão, os incidentes episódicos que ocorrem naqueles dias, nada tem a ver com a "Vida de Jesus" real. Visto que não contribuem em nada para a declaração decisiva, mas simplesmente for-

[296] Deve-se usar isto como um princípio de divisão pelo qual classificar as vidas de Jesus, se eles o fazem ir para Jerusalém trabalhar ou morrer. Aqui como em muitos outros lugares a clareza de percepção de Weisse é surpreendente. A viagem de Jesus, foi de acordo com ele, uma peregrinação para a morte, não para a Páscoa.

mam a margem anedótica do real evento exterior e interior, o deliberado ato de trazer sobre si mesmo a morte.

Na verdade, é surpreendente que Ele tenha tido sucesso em transformar em história esta resolução que tinha sua raiz no dogma, e realmente morrer sozinho. Não é também incompreensível que Seus discípulos não fossem envolvidos em Seu destino? Nem mesmo o discípulo que golpeou com a espada foi preso com Ele (Mc 14.47); a Pedro, reconhecido no pátio da casa do Sumo Sacerdote como um dos que tinham estado com Jesus, o Nazareno, permite-se que continue livre.

Por um momento, na verdade, Jesus crê que os "três" estão destinados a participarem de Seu destino, não a partir de qualquer necessidade externa, mas porque eles tinham professado serem capazes de sofrer até o fim com Ele. Os filhos de Zebedeu, quando Ele os perguntou se, para se assentar à Sua direita e a Sua esquerda, eles estavam preparados para beber do Seu cálice e a serem batizados com o Seu batismo, declararam que sim, e então Ele, predisse que assim eles deveriam fazer (Mc 10.38,39). Pedro novamente, naquela mesma noite, a despeito do aviso de Jesus, jurou que iria com Ele mesmo que fosse para a morte (Mc 14.30,31). Por isso, Ele está cônscio de uma possibilidade mais elevada de que estes três irão passar pelo julgamento consigo. Ele os toma consigo para o Getsêmane e os ordena a que permaneçam por perto e vigiem com Ele. Pois eles não percebem o perigo daquele momento, Ele os conjura a vigiar e a orar. Eles devem orar para que não tenham de passar pelo julgamento (να μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν) pois, embora o espírito queira, a carne, no entanto, é fraca. No meio de Sua própria angústia Ele está ansioso por eles e pela capacidade deles de participar de Seu julgamento do modo como eles tinham manifestado vontade de fazer.[297]

Aqui também mais uma vez fica claro que para Jesus a necessidade de Sua morte baseia-se no dogma, e não em fatos históricos externos. Acima da necessidade escatológica dogmática, portanto, está a onipotência de Deus, que não é limitado por nada. Como Jesus ensinou a Seus seguidores na Oração do Senhor para orarem pelo livramento da πειρασμός, e como em Seus temores pelos três Ele os ordena a orar pela mesma coisa, assim agora Ele mesmo ora pelo livramento,

[297] "Não deixeis cair em tentação" é o conteúdo da oração que eles devem oferecer enquanto vigiam com Ele.

mesmo neste último momento quando Ele sabe que o bando armado que se aproxima para prendê-lo já está a caminho. A história literal não existe para Ele, somente a vontade de Deus; e isto é exaltado mesmo acima da necessidade escatológica.

Como, porém, este acordo exato entre o destino de Jesus e Suas predições acontecem? Porque as autoridades tomam somente a Ele, e não aos Seus seguidores, nem mesmo um dos discípulos?

Ele foi preso e condenado sob a alegação de suas reivindicações messiânicas. Mas como o Sumo Sacerdote sabia que Jesus reivindicava ser o Messias? E por que ele não fez acusação direta sem a necessidade de convocar testemunhas para corroborar isto? Por que tentou-se, principalmente, fazê-lo dizer sobre o Templo o que poderia ser interpretado como blasfêmia para condená-lo com base nisto (Mc 14.57-59)? Antes, novamente, como se evidencia no relato de Marcos, eles tinham reunido e trazido toda uma multidão de testemunhas na esperança de assegurar fatos suficientes para justificar sua condenação; e a tentativa não obteve êxito.

Foi apenas após todas estas tentativas terem falhado que o Sumo Sacerdote trouxe sua acusação concernente à reivindicação messiânica, e o fez sem citar as três testemunhas necessárias. Por que? Porque ele não as tinha conseguido. A condenação de Jesus dependia de Sua própria confissão ou admissão. Isto se deu porque eles tinham se empenhado em convencê-lo com outros meios.[298]

Esta característica completamente incompreensível do julgamento confirma o que é evidente também nos discursos e nas atitudes de Jesus em Jerusalém, a saber, que Ele não tinha sido levado pela multidão para ser o Messias, que a idéia de fazer tais reivindicações não tinham em nenhum momento Lhe ocorrido — mais o fato de que

[298] Há muito tempo atrás, em 1880, H. W. Bleby enfatizou esta circunstância como significante *(O Julgamento de Jesus considerado como um Ato Judicial)*. A injustiça no julgamento de Jesus consistiu, de acordo com ele, no fato de que Ele foi condenado com Sua própria admissão sem nenhuma testemunha ser chamada. Dalmann, é verdade, não admitirá que este erro técnico foi muito sério.

Mas o ponto realmente importante não é se a condenação foi legal ou não; é o fato significante de que o Sumo Sacerdote não chamou testemunha. Por que ele não chamou alguma? Esta questão foi obscurecida por Bleby e Dalmann por causa de outros problemas.

para ela isso estava muito além do possível. Ele, portanto, não pode ter feito uma entrada messiânica.

De acordo com Havet, Brandt, Wellhausen, Dalman e Wrede a ovação na entrada não possui qualquer caráter messiânico. É um equivoco total, como Wrede bem corretamente anota, representar questões como se a ovação messiânica fosse forçada sobre a figura de Jesus — essa Ele aceitou com uma rejeição interna e em passividade silenciosa. Pois aquilo envolveria a suposição de que o povo teria por um momento o admitido como Messias e então posteriormente se mostrado que não havia qualquer suspeita da parte deles quanto ao messiado de Jesus, muito embora aqueles tivessem no intervalo bebido das águas de Lethe. A verdade é o exato oposto disso tudo: O próprio Jesus fez a preparação para a entrada messiânica. Suas características messiânicas se deveram ao arranjo feito por Ele. Ele montou no jumentinho, não porque estivesse cansado, mas porque desejava que a profecia messiânica de Zc 9.9 fosse secretamente cumprida.

A entrada, portanto, é uma ação messiânica da parte de Jesus, uma ação na qual a consciência de Seu ofício irrompe, como fez quando enviou os discípulos na explicação de que o Batista era o Elias, e no alimentar às multidões. Contudo, outros podem não ter suspeitado do significado messiânico daquilo que estava acontecendo diante de seus olhos. A entrada em Jerusalém foi, portanto, messiânica para Jesus, mas não para o povo.

No entanto, o que Ele significava para o povo? Aqui a teoria de Wrede de que Ele era um mestre refutá-se a si mesma. Na entrada triunfal há mais que a ovação oferecida a um mestre. Os júbilos fazem referência a "Aquele que há de vir"; é para Ele que as aclamações são oferecidas e por causa Dele que o povo se regozija na proximidade do Reino, como em Marcos, os clamores de júbilo demonstram isso; pois aqui, como Dalman corretamente salienta, realmente não há menção ao Messias.

Jesus, portanto, fez Sua entrada em Jerusalém como o Profeta, como Elias. Isto é confirmado por Mateus (21.11), embora Mateus dê um colorido messiânico à entrada ao trazer na aclamação que Ele foi designado Filho de Davi, contudo, ele relata corretamente a questão do Batista mas a introduz de maneira errada ao fazer o Batista ouvir as "palavras do Cristo".

Marcos estava cônscio, é de se admirar de que ele não estava relatando uma entrada messiânica? Nós não sabemos. Não é de todo im-

possível que, como Wrede afirma, "Ele não tinha uma visão real com respeito à vida histórica de Jesus", ele não sabia se Jesus era reconhecido como Messias, e não teve interesse na questão desde um ponto de vista histórico. Felizmente para nós! Porque isto é simplesmente passar a tradição e não escrever uma Vida de Jesus.

A hipótese marcana foi extraviada ao se conceber este Evangelho como uma Vida de Jesus escrita com outra consciência histórica completa ou parcial, e interpretando-a nestas linhas, e sobre uma única base que só ela traz no nome Filho do Homem duas vezes antes do incidente em Cesaréia de Filipe. A Vida de Jesus não pode ser alcançada por se seguir à disposição de um único Evangelho, mas somente na base da tradição que é preservada mais ou menos fielmente no primeiro par dos Evangelhos Sinópticos.

Questões de prioridade literária, na verdade, e questões literárias em geral não têm, em último lugar, como Keim há muito salientava, nada a ver com a obtenção de uma idéia clara do curso dos eventos, visto que os Evangelistas não tinham em si mesmos uma idéia clara dela diante de suas mentes; ela só pode ser alcançada hipoteticamente por uma reconstrução experimental baseada na necessária conexão interna dos incidentes.

Mas, quem, nos primeiros tempos, poderia ter tido uma clara concepção acerca da Vida de Jesus? Até mesmo os Seus momentos mais críticos eram totalmente ininteligíveis aos discípulos que tinham, eles mesmos, participado nas experiências, e que eram as únicas fontes para a tradição. Estes momentos foram simplesmente varridos por estes eventos por meio do *momentum* do propósito de Jesus. Por isso é que a tradição é incoerente. A realidade também tem sido incoerente, visto que foi apenas a secreta auto-consciência messiânica de Jesus que igualmente criou os eventos e seus contextos (suas conexões). Cada Vida de Jesus permanece, portanto, uma reconstrução baseada em uma compreensão mais ou menos acurada quanto a natureza da auto-consciência dinâmica de Jesus que criou a história.

O povo, seja lá o que Marcos possa ter pensado, não ofereceu a Jesus uma ovação messiânica; foi Ele quem, com a convicção de que eles fossem completamente incapazes de reconhece-lo, jogou com Sua auto-consciência messiânica diante dos olhos deles, como Ele fez na ocasião após o envio dos discípulos, quando, como agora, Ele pensava que o fim já chegara. Foi do mesmo modo, também, que Ele encerrou

a invectiva contra os Fariseus com as palavras "Eu vos digo que não me vereis mais até que digais: Bendito é o que vem em nome do Senhor" (Mt 23.39). Este dizer implica Sua Parusia.

De maneira similar Ele está jogando com Seu segredo nesta questão crucial admitindo-se o Messianismo em Mc 12.35-37. Não há questão de dissociar a Filiação Davídica do messianismo.[299] Ele pergunta apenas como pode o Cristo, em virtude de Sua descendência de Davi, ser, como seu filho, inferior à Davi, e ainda ser referido por Davi no Salmo como a seu Senhor? A resposta é: pela razão das metamorfoses e Parusia em que as relações naturais são abolidas e pela descendência da linhagem de Davi que é o Filho do Homem predestinado que tomará posse de Sua glória única.

Longe de rejeitar à Filiação Davídica neste dizer, Jesus, pelo contrário, pressupõe Sua posse dela. Isto suscita a questão de se Ele, na verdade, não reconheceu a si mesmo durante Sua vida como um descendente de Davi e se Ele não foi reconhecido como tal; Paulo, que de outra maneira não demonstra interesse na fase terrenal da existência do Senhor, certamente imputa Sua descendência de Davi.

O cego em Jericó, também, clama ao profeta Nazareno como sendo "Filho de Davi" (Mc 10.47). Mas ao fazer isso ele não se dirigiu a Jesus como sendo Messias, pois posteriormente, quando ele é levado a Jesus, ele simplesmente chama-o de "Rabbi" (Mc 10.51). E ali o povo já nada mais pensava sobre o que ele tinha dito. Quando o povo pede-lhe para ficar em silêncio eles não fazem assim porque a expressão Filho de Davi os ofenda, mas porque seu clamor os incomoda. Jesus, portanto, foi surpreendido por este clamor, sendo obrigado a ficar ali timidamente atrás da multidão que seria trazida a Ele. É possível, naturalmente, que este discurso seja um mero equívoco da tradição, a mesma tradição que insuspeitadamente colocou a expressão Filho do Homem no lugar errado.

Muito disto, portanto, é certo: o povo não havia se conscientizado do messianismo de Jesus por meio do clamor do cego mais do que pelos gritos dos demônios. A entrada em Jerusalém não sofreu ovação messiânica, tudo que esta história diz é que este fato deve ser admitido

[299] Isto teria sido expressar uma heresia que sozinha teria bastado para asegurar Sua condenação. Isto teria certamente sido trazido como um peso contra Ele.

em todas as passagens. Com exceção de Jesus e dos seus discípulos, portando, ninguém sabia do segredo de Seu messiado, mesmo naqueles dias em Jerusalém. Contudo, o Sumo Sacerdote repentinamente mostrou-se em posse deste conhecimento. Como? Através da traição de Judas.

Por uns cento e cinqüenta anos a questão do por que Judas traiu a seu Mestre tem sido discutida. A questão principal para a história referiu-se a *o que ele traiu*, que é algo que poucos suspeitaram e tocaram apenas de uma maneira muito tímida — na Verdade, os problemas quanto ao julgamento de Jesus, pode-se dizer, não existiram para a crítica.

Os atos traiçoeiros de Judas não consistiram em informar ao Sinédrio onde Jesus estava para que de um modo adequado fosse preso. Eles poderiam obter tal informação por um preço bem mais módico simplesmente pondo espiões no encalço de Jesus. Mas Marcos diz expressamente que Judas, ao trair Jesus, ainda não sabia de uma oportunidade favorável para prender a Jesus, mas que estava aguardando por tal oportunidade; Mc 14.10,11: "E Judas Iscariotes, um dos doze, foi ter com o chefe dos sacerdotes, para entregá-lo a eles. E quando eles o ouviram, ficaram satisfeitos, e prometeram dar-lhe dinheiro. E ele procurava um momento conveniente para trai-lo."

Na traição, portanto, havia dois pontos, um mais geral e um mais específico: o fato geral pelo qual ele entregou Jesus ao poder deles, e o empreendimento de deixá-los saber da próxima oportunidade quando eles poderiam prendê-lo sorrateiramente, sem o conhecimento do povo. A traição pela qual ele levou o seu Mestre à morte, em conseqüência da qual os líderes se decidiram à Sua prisão, sabendo que a causa deles estava, de qualquer modo, assegurada, foi a traição do segredo messiânico. Jesus morreu porque dois de seus discípulos quebraram Sua ordem de silêncio: Pedro quando tornou conhecido o segredo do messiado aos Doze em Cesaréia de Filipe; e Judas Iscariotes ao comunicar tal fato ao Sumo Sacerdote. Mas a dificuldade era a de que Judas era a única testemunha. Por isso, a traição era inútil para o julgamento, a menos que Jesus admitisse a acusação. Desse modo, a primeira coisa a fazer foi assegurar a Sua condenação por outras bases, e somente quando esta tentativa falhou o Sumo Sacerdote apresentou, em forma de pergunta, a acusação para qual ele não trouxe [e não tinha] testemunhas.

Jesus, porém, imediatamente admitiu tal acusação, e reforçou sua admissão aludindo a Sua Parusia num futuro próximo como o Filho do Homem.

A traição e o julgamento só podem ser corretamente compreendidos quando se reconhece que o público nada sabia sobre o segredo do Messiado.[300]

O mesmo ocorre na cena na presença de Pilatos. O povo naquela manhã nada sabia do julgamento de Jesus, mas veio a Pilatos com o único objetivo de pedir a liberdade de um prisioneiro, como era o costume durante a festividade (Mc 15.6-8). Ocorreu então uma idéia a Pilatos, que foi a de lançar mão, passando por boa vontade, deste incômodo prisioneiro e profeta e despachar para a facção sacerdotal deste incomodo profeta, para então jogar o povo contra os sacerdotes e operar sobre a multidão para que essa pedisse para que se livrasse a Jesus. Desta maneira, ele teria se assegurado de ambos os lados. Ele teria de condenar Jesus para agradar aos sacerdotes, e posteriormente libertá-lo para agradar ao povo. Os sacerdotes ficaram grandemente embaraçados pela presença da multidão. Eles tinham feito tudo tão rápido e silenciosamente que bem podiam ter esperado conseguir crucificar a Jesus antes que alguém soubesse o que tinha acontecido ou tivesse tido tempo de se admirar por sua não aparição no Templo.

Os sacerdotes, portanto, descem ao meio do povo e os induz a não concordarem com o propósito do Procurador. Como? Contando-lhes porque Ele estava sendo condenado, revelando-lhes o segredo messiânico. Isto tornou-o de uma hora para outra de um profeta digno de honra em um entusiasta enganador e blasfemador. Esta foi a explicação da "inconstância" da turba de Jerusalém da qual é sempre tão eloqüentemente descrita, sem qualquer evidência para isto exceto este único caso inexplicável.

Ao meio-dia do mesmo dia — 14 de Nissan, e no entardecer, o cordeiro Pascal seria comido — Jesus clamou em alta voz e expirou. Ele tinha escolhido permanecer inteiramente cônscio até o fim.

---

[300] Quando se assume que a reivindicações messiânicas de Jesus eram geralmente conhecidas naqueles últimos dias em Jerusalém, há uma tentativa de explicar a ausência de testemunhas em relação a estas supondo-se que elas foram muito mais uma matéria de conhecimento comum e que requeria evidência. Mas, neste caso, por que o Sumo Sacerdote não teria preenchido a prescrição formal? Por que fez um tal esforço para estabelecer uma direção diferente? Deste modo, o obscuro e ininteligível procedimento no julgamento de Jesus torna-se, no fim, uma prova clara de que o conhecimento público não atinava em nada com relação ao Messiado do Jesus.

XX

RESULTADOS

Aqueles que gostam de falar sobre teologia negativa podem encontrar suas justificações aqui. Não há nada mais negativo do que o resultado do estudo crítico da Vida de Jesus.

O Jesus de Nazaré que apresentou-se publicamente como o Messias, que pregou a ética do Reino de Deus, que fundou o Reino dos Céus sobre a terra e morreu para dar à sua obra uma consagração final, jamais existiu. Ele é, na verdade, uma figura projetada pelo racionalismo, dotado com vida pelo liberalismo, e revestido pela moderna teologia com uma vestimenta histórica.

Esta imagem não foi destruída, ela caiu em pedaços, fendida e desintegrada pelos problemas históricos concretos que vieram à superfície um após o outro, e, a despeito de todo artifício, arte, operação e violência que lhes foram aplicados, ela recusou-se a ser delineada para formar o projeto sobre o qual o Jesus da teologia, dos últimos cento e trinta anos, foi construído, e ela não foi mais brevemente coberta, pois reapareceu novamente de uma nova forma. A escola do escatologismo e do ceticismo radical têm apenas completado a obra de destruição ao ligar os problemas em um sistema e assim dar um fim à *Divide et impera* da teologia moderna, que procurou resolver a cada um deles separadamente, isto é, de uma forma menos difícil. Daí em diante não é mais permissível tomar um problema fora da série e dispor-se dele por si mesmo, pois o peso do todo está sobre cada um deles.

O que quer que a solução derradeira possa ser, o Jesus histórico de quem a crítica do futuro, que toma como seu ponto de partida os problemas que foram reconhecidos e admitidos, formará o quadro um tanto moderno, que jamais poderá prestar à teologia moderna os serviços que ela reivindicou do seu Jesus meio histórico e meio moderno. Ele será um Jesus, que foi o Messias, e viveu como tal, ou com base em uma ficção literária do primeiro Evangelista, ou com base em uma concepção puramente escatológica.

Em um caso, Ele não será um Jesus Cristo a quem a religião do presente pode atribuir-se, de acordo com seu costume de muita esti-

ma, seus próprios pensamentos e idéias, como fez com o Jesus de sua própria feitura. Nem será uma figura que possa ser formada por um tratamento histórico tão afeiçoado e universalmente inteligível à multidão. O Jesus histórico será para nosso tempo uma estranheza e um enigma.

O estudo da Vida de Jesus tem tido uma história curiosa. Esse pôs-se a caminho da questão do Jesus histórico, crendo que quando o tivesse encontrado poderia trazê-lo facilmente para nosso tempo como sendo um Mestre e Salvador. Este estudo perdeu as associações pela qual Ele tinha sido preso por séculos à duras rochas da doutrina eclesiástica, e regozijou-se em ver a vida e o movimento delineando uma figura e o Jesus histórico, uma vez mais, avançando, como pareceu, para encontrá-la. Mas Ele não permaneceu parado; Ele passa por nosso tempo e retorna ao Seu. O que surpreendeu e causou espanto à teologia dos últimos quarenta anos [1860 a 1900] foi que, a despeito de toda interpretação forçada e arbitrária, ela não poderia mantê-lo em nosso tempo, e teve que deixá-lo partir. Ele retornou ao Seu próprio tempo, não em virtude da aplicação de qualquer ingenuidade histórica, mas pela mesma necessidade inevitável pela qual o pêndulo liberado retorna à sua posição original.

O fundamento histórico do cristianismo construído pela teologia moderna, liberal e racionalista, não existe mais; contudo, isto não significa que o cristianismo tenha perdido seu fundamento histórico. A obra que a teologia histórica pensou em si mesma limitar para realizar, e que caiu aos pedaços quando estava a ponto de acabar, era apenas parte do tipo do fundamento histórico real e imóvel o qual é independente de qualquer confirmação ou justificação histórica.

Jesus significa algo para nosso mundo porque uma poderosa força espiritual jorra dele e flui também através de nosso tempo. Este fato não pode ser abalado nem confirmado por nenhuma descoberta histórica. Isto é o sólido fundamento do cristianismo.

O equivoco foi supor que Jesus pudesse vir a significar mais para nosso tempo ao entrar neste como um homem como nós. Isto não é possível. Primeiramente por que tal Jesus jamais existiu. E segundo porque embora o conhecimento histórico possa, sem dúvida, introduzir maior clareza à uma vida espiritual existente, ele não poderá chamar a vida espiritual à existência. A história pode destruir o presente; ela pode reconciliar o presente com o passado; pode mes-

mo até certo ponto transportar o presente para o passado; mas contribuir para a formação do presente isto não lhe é permitido.

No entanto, é impossível avaliar excessivamente o valor do que a pesquisa alemã sobre a Vida de Jesus tem realizado. É uma expressão de sinceridade grande e única, um dos acontecimentos mais significativos em toda a vida mental e espiritual da humanidade. O que tem sido feito pela vida religiosa da atualidade e do futuro imediato por eruditos como P. W. Schmidtt, Bousset, Jülicher, Weinel, Wernle — e seu aluno Frenssen — e os outros que têm sido chamados à tarefa de trazer ao conhecimento de círculos mais amplos, de uma maneira que é popular, contudo, sem ser superficial, os resultados do estudo histórico-religioso, apenas torna evidente quando se examina a literatura e a cultura social das nações latinas [européias] que dificilmente têm sido tocadas pela influência destes pensadores.

E ainda que o tempo da dúvida fosse limitado, nós, teólogos modernos, estamos muito orgulhosos de nosso método histórico, muito orgulhosos de nosso Jesus histórico, muito confiantes em nossa crença nos ganhos espirituais que nossa teologia histórica pode trazer ao mundo. A idéia de que nós poderíamos construir, pelo aumento do conhecimento histórico, um novo e vigoroso cristianismo e pôr em liberdade novas forças espirituais, rege-nos como uma idéia fixa, e impede-nos de ver que a tarefa que nós temos atacado, e em certa medida absolvido, é apenas uma das preliminares intelectuais da grande tarefa religiosa. Nós pensamos que ela deveria nos guiar em nosso tempo através de um rodeio em volta de um Jesus histórico, como o entendíamos, para trazê-lo ao Jesus que é um poder espiritual no presente. Este rodeio foi agora encerrado pela história genuína.

Havia um perigo de impulsionarmos a nós mesmos entre os homens e o Evangelho, e nos recusarmos a deixar o indivíduo sozinho com os dizeres de Jesus.

Havia um perigo de que nós os oferecêssemos um Jesus que fosse muito pequeno, porque nós O tínhamos forçado em conformidade com nossos padrões e psicologia humanos. Para se ver isto, necessita-se apenas de ler as Vidas de Jesus escrita a partir dos anos sessenta [1860] e reparar o que elas tinham feito dos grandes e imperiosos dizeres do Senhor, o modo como elas tinham debilitado Sua imperativa ordem de desprezar o mundo feita aos indivíduos, para que Ele não viesse a entrar em conflito com nossos ideais éticos, e poder harmoni-

zar Sua negação do mundo com a nossa aceitação dele. Muitos dos maiores dizeres são encontrados num canto como granadas explosivas das quais se removeram as cargas. Nenhuma porção, por menor que fosse, do poder religioso elementar precisou ser tirada de Seus dizeres para impedi-los de entrar em conflito com nosso sistema de aceitação religiosa do mundo. Nós temos feito Jesus sustentar uma outra linguagem com o nosso tempo diferentemente daquela que Ele realmente sustentou.

Durante este processo nós mesmos temos sido enfraquecidos e temos roubado nossos próprios pensamentos de seu vigor para projetar-lhes de volta à história e fazê-los falar a nós de fora do passado. Não é nada menos do que uma lástima para a teologia moderna que ela misture a história com cada coisa e acabe por ser orgulhosa da capacidade com que encontra suas próprias idéias — mesmo para sua desprezível pseudo-metafísica com a qual ela tem banido a genuína metafísica especulativa da esfera da religião — em Jesus, e representa-o como expressando-as. Quase mereceu a reprovação: "Aquele que põe suas mãos ao arado e olha para trás não é digno de entrar no Reino de Deus."

Não foi matéria de menos importância, portanto, de que no curso do estado crítico da Vida de Jesus, após uma última resistência que durou duas gerações, durante as quais na primeira tentou-se um expediente e na outra um outro, a teologia tenha sido forçada pela história genuína a começar a duvidar da história artificial com que ela tinha pensado dar nova vida ao novo cristianismo, e produzir os fatos, que, como notavelmente disse Wrede, são às vezes os críticos mais radicais de todos. A história o forçará a encontrar um modo de transcender a história e lutar pelo senhorio e regência de Jesus sobre este mundo com armas temperadas numa forja diferente.

Nós estamos experimentando o que Paulo experimentou. No próprio momento quando estávamos chegando mais perto do Jesus histórico do que os homens jamais chegaram antes, e já estávamos estendendo nossas mãos para traze-lo para nosso próprio tempo, nós temos sido obrigados a deixar de lado essa tentativa e reconher de nosso fracasso neste dizer paradoxal: "Se nós conhecemos a Cristo segundo a carne, doravante, nós não o conhecemos mais." E, além disso, nós devemos estar preparados para descobrir que o conhecimento histórico da personalidade e vida de Jesus não será um auxílio, mas, talvez mesmo, uma ofensa à religião.

Mas a verdade é que não é Jesus como historicamente conhecido, mas Jesus como espiritualmente surgido dentro dos homens que é significante para nosso tempo e pode auxiliá-lo. Não o Jesus histórico, mas o espírito que provém dele, e que no espírito dos homens se esforça por renovar sua influência e sua regra, é que supera o mundo.

Não é dado à história separar aquilo que é permanente e eterno no ser de Jesus das formas históricas nas quais esgotou-se, e introduzi-lo em nosso mundo como uma influência viva. Ela labutou em vão neste empreendimento. Como uma planta aquática, é bela enquanto está crescendo na água, mas uma vez arrancada de suas raízes, torná-se irreconhecível, assim é com o Jesus histórico quando Ele é puxado do solo da escatologia, e a tentativa que se faz para se concebe-Lo "historicamente" como não sendo sujeito à condições temporais. O Jesus eterno e permanente é absolutamente independente do conhecimento histórico e só poderá ser entendido por meio do contato com Seu espírito que ainda está operando no mundo. À medida que temos o Espírito de Jesus, temos o verdadeiro conhecimento de Jesus.

Jesus, como uma personalidade histórica concreta, permanece um estranho para nosso tempo, mas Seu espírito, que está oculto em Suas obras, é conhecido na simplicidade, e Sua influência é direta. Cada dizer contém, a seu próprio modo, Jesus como um todo. A própria estranheza e incondicionalidade em que Ele fica diante de nós torna mais fácil aos indivíduos encontrar seus próprios pontos de partida pessoais com relação a Ele.

Os homens temiam que ao admitir às reivindicações da escatologia aboliriam o significado de Suas palavras para nosso tempo; e daí houve uma ansiedade fervorosa para descobrir nelas alguns elementos que podiam ser considerados não escatologicamente condicionados. Quando, nesse sentido, alguns dizeres foram encontrados, dos quais a expressão absolutamente não implicava um contexto escatológico, houve grande júbilo — estes, ao menos, tinham sido salvos e sem prejuízo pela vinda *débâcle*.

Mas na realidade aquilo que é eterno nas palavras de Jesus deve-se ao próprio fato de que elas estão baseadas numa visão de mundo escatológica, e contém a expressão de uma mente para a qual o mundo contemporâneo, com suas circunstâncias históricas e sociais, não tinha qualquer existência. Elas são apropriadas, portanto, para qualquer mundo, porque em cada mundo elas erguem o homem que ousa en-

contrar seus desafios, e não os revoltam e rodopiam numa insignificância, acima de seu mundo e de seu tempo, tornando-o internamente livre, de maneira que esteja adaptado a ser, em seu próprio mundo e em seu próprio tempo, um simples canal do poder de Jesus.

As modernas Vidas de Jesus são muito gerais em seu escopo. Elas almejam ao influenciar, ao dar uma completa impressão da vida de Jesus, uma comunidade inteira. Mas o Jesus histórico, como é descrito nos Evangelhos, influenciou indivíduos por meio da palavra individual. Eles O entenderam até onde foi necessário que entendessem, sem formar qualquer concepção de Sua vida como um todo, visto que esta em suas aspirações permaneceu um mistério até mesmo para os discípulos.

A teologia moderna, por estar assim preocupada com o geral e com o universal, determinou-se a encontrar sua ética de aceitar o mundo no ensino de Jesus. Nisto consiste sua fragilidade. O mundo afirma-se automaticamente; o espírito moderno, entretanto, não pode afirmá-lo. Mas por que sobre esta consideração abole o conflito entre a vida moderna, com o espírito afirmador do mundo que o inspira como por inteiro, e o espírito de Jesus negador do mundo? Por que o espírito frugal do indivíduo designou a tarefa de combater seu modo através da negação do mundo de Jesus, de contender com Ele em cada passo sobre o valor dos bens materiais e intelectuais — um conflito no qual ele jamais poderá ter descanso? Para o geral, para as instituições da sociedade, a regra é: a afirmação do mundo, em cônscia oposição ao ponto de vista de Jesus, baseia-se em que o mundo afirma-se a si mesmo, estas afirmações gerais do mundo, portanto, devem ser Cristãs, devem no espírito individual ser cristianizadas e transfiguradas pela rejeição do mundo que é pregada nos dizeres de Jesus. É somente por meio da tensão, que assim se estabelece, que a energia religiosa pode ser comunicada ao nosso tempo. Havia o perigo de que a teologia moderna, por amor à paz, negasse a negação do mundo nos dizeres de Jesus, com a qual o Protestantismo não se simpatizava, e assim afrouxasse o arco e fizesse do Protestantismo uma mera força sociológica em vez de religiosa. Havia talvez também o perigo de uma falta de sinceridade interior, no fato de que ela recusou-se a admitir para si e para outros que ela mantinha sua afirmação do mundo em oposição aos dizeres de Jesus, simplesmente porque não poderia fazer de outro modo.

Por esta razão, é uma boa coisa que o verdadeiro Jesus histórico supere o Jesus moderno, que levante-se contra o espírito moderno e

envie sobre a terra, não a paz, mas a espada. Ele não foi um mestre, nem um casuísta; Ele foi um regente imperioso. Foi por Ele ser assim em Seu ser mais íntimo que Ele pôde pensar de si mesmo como sendo o Filho do Homem. Esta foi apenas a expressão temporalmente condicionada do fato de que Ele era um regente com autoridade. Os nomes no quais os homens expressam seus respectivos reconhecimentos d'Ele como Messias, Filho do Homem, Filho de Deus, tornaram-se para nós parábolas históricas. Nós não podemos encontrar designação que expresse o que Ele é para nós.

Ele se nos achega 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 mistério inefável, eles aprenderão em suas próprias experiências Quem Ele é.