

# ANTES DA HISTÓRIA, DEPOIS DA DEDICATÓRIA: UMA LEITURA HISTORIOGRÁFICA DA INTRODUÇÃO DE *VIE DE JÉSUS* (1863) DE ERNEST RENAN

## BEFORE HISTORY, AFTER THE DEDICATION: A HISTORIOGRAPHICAL READING OF ERNEST RENAN'S INTRODUCTION OF *VIE DE JÉSUS* (1863)

Thiago Augusto Modesto RUDI\*

**Resumo:** A emergência da história da historiografia está intimamente ligada à necessidade de reflexão acerca do ofício do historiador. Nesse sentido, surge a possibilidade de se pensar objetos e sujeitos de maneira desnaturalizada, como fabricações históricas. Por meio desses pressupostos interpretativos, o presente artigo visa apresentar uma compreensão da introdução da obra *Vie de Jésus* (1863) de Ernest Renan (1823-1892) como um espaço privilegiado de apreensão de configurações do saber e de um projeto historiográfico. Dessa forma, serão enfatizados os elementos que denotam o lugar dessa introdução como um plano de escrita da história de Renan.

**Palavras-chave:** Historiografia Francesa Oitocentista – Ernest Renan – *Vie de Jésus* (1863).

**Abstract:** The emergence of the history of historiography is closely linked to the need for reflection on the historian's craft. In this sense, arises the possibility of thinking about objects and subjects on a denaturalized way, as historical fabrications. Through these interpretative's assumptions, this article aims to provide an understanding of the introduction of Ernest Renan's (1823-1892) introduction of the *Vie de Jésus* (1863) as a learning's settings and historiographical project privileged space of apprehension. In this way, the elements that denote this introduction's place as a written Renan's plan will be emphasize.

**Keywords:** French 19th Century Historiography – Ernest Renan – *Vie de Jésus* (1863).

Tu te recordas, do seio de Deus onde repousas, daqueles longos dias de Ghazir, em que só contigo, eu escrevia estas páginas inspiradas pelos lugares que acabávamos de percorrer? [...]. Se às vezes temias que muito pesassem sobre ele os estreitos juízos do homem frívolo, mas nunca deixaste de crer que as almas verdadeiramente religiosas viriam enfim a apreciá-lo. [...]. A mim, a quem tanto querias, revela, amigo espírito, as verdades que dominam a morte, que vedam que o homem a tema e que quase fazem que a deseje (RENAN, 1863, p. I-II, tradução nossa).

Essas são algumas das palavras que abrem o livro *Vie de Jésus* (1863) de Ernest Renan.<sup>1</sup> Palavras que dedicam a obra à “alma pura” de sua irmã, Henriette Renan, que

---

\* Mestrando – Programa de Pós-graduação em História – Faculdade de Ciências e Letras – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Campus de Assis, CEP: 19806-900, Assis, São Paulo – Brasil. Bolsista FAPESP. E-mail: [thiagomrudi@hotmail.com](mailto:thiagomrudi@hotmail.com)

morrera ao acompanhá-lo em uma missão à “antiga Fenícia”, patrocinada por Napoleão III, no ano de 1861 (POMMIER, 1965).

Nesse caso, o ato de dedicar significou também recordar, justificar e solicitar: recordar espaços de escrita e de inspiração para uma história, justificar as possibilidades da frivolidade no trato com o passado de uma religião e solicitar da própria morte a revelação das verdades que a dominam. Algumas questões podem ser feitas a partir daqui: qual seria o papel das visitas, das viagens aos lugares das “origens do cristianismo” nesse fazer histórico? Quais os “juízos” presentes nessa história e como eles puderam ser construídos? Como o passado, ou a morte, foi tratado nessa escrita? Como e quais verdades foram construídas?

A emergência da história da historiografia está intimamente ligada à necessidade de reflexão acerca do ofício do historiador. Nesse sentido, “[...] objetos e sujeitos se desnaturalizam, deixam de ser metafísicos e passam, pois, a ser pensados como fabricação histórica [...]” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 21). Além de ser uma resposta ao abandono dos grandes paradigmas de 1960, esse movimento, com intuito de rever o “fazer histórico” é representativo de “[...] um tempo de estase, momento de pausa em que o olhar para trás se torna legítimo: para abranger o caminho percorrido, para tentar entender onde nos encontramos hoje e por quê” (HARTOG, 2003a, p. 21). Desse modo, torna-se relevante a preocupação de se compreender as tensões e disputas que, em épocas anteriores, possibilitaram distintas “invenções do passado”.

No prefácio, ou introdução, de *Vie de Jésus*, antes da história e depois da dedicatória, definiram-se projetos, contas foram acertadas, afloraram-se e ocultaram-se relações com uma instituição, predecessores foram, ora incorporados, ora rejeitados. Esse prefácio manifesta-se como um lugar a partir do qual “[...] se pode apreender um projeto historiográfico singular, configurações do saber, conjunturas intelectuais ou políticas” (HARTOG, 2001, p. 10)<sup>2</sup>. O presente texto visa compreender a introdução dessa obra como um espaço privilegiado de apreensão de configurações do saber, de um projeto historiográfico, enfatizando, assim, os elementos que denotam o lugar dessa introdução como um plano de escrita da história de Renan.

Esse plano inicia-se com a indicação de um dever. A escrita de uma história das “Origens do Cristianismo” deveria, segundo Renan, “abraçar todo o período obscuro” e “subterrâneo” que se estendia desde os “primeiros alvores dessa religião” até o

momento em que a sua existência se tornou um “fato público”, “notório” e “evidente aos olhos de todos”.

Compartilhado por diversos estudiosos no século XIX, o ato de historiar um passado “original” em busca de um movimento progressivo que fizesse pensar no presente e no devir não pareceu suficiente para Renan (HARTOG, 2003c; KOSELLECK, 2006). Para ele, buscar as origens não seria tudo, pois, para fazer emergir e iluminar um passado obscuro e subterrâneo, era preciso “abraçar” o todo e, ainda assim, para atingir essa obrigação de totalidade, talvez, o tato do historiador precisasse do auxílio das práticas de um orientalista moderno. Essa figura, por vezes, era encarnada por Renan. Assim, ao afirmar o modo de se fazer, denotou-se também quem poderia fazê-lo. Com o objetivo de envolver, inventar e modernizar uma religião do Oriente, o historiador/orientalista necessitaria demonstrar-se apto a dominar ferramentas específicas de um grupo: a *Société Asiatique* (SAID, 1990).

Fundada em 1822, a *Société Asiatique* fez parte de um movimento maior, o orientalismo, derivado de elementos secularizantes da cultura europeia do século XVIII. Um desses elementos estaria relacionado à capacidade de lidar historicamente com culturas não-europeias e não-judaico-cristãs. Como afirma Edward Said (1990, p. 129), para melhor entender a Europa, era necessário entender as relações entre ela e suas “[...] fronteiras temporais e culturais, antes inatingíveis” E, como necessidade de qualquer indivíduo que se juntasse a “tropa”, haveria a disponibilidade de práticas específicas como a gramática e a tradução que restauravam valores de disciplinas já tradicionais, como a filologia e a história.

Renan passou a integrar a *Société* no mesmo ano em que foi laureado por um prêmio da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Orientada por uma prática histórica erudita e documental, a *Académie* promovia, desde 1822, o prêmio *Volney* destinado ao estudo de línguas “asiáticas”. Na edição de 1847, Renan, um ex-seminarista interessado em filologia, concorreu com um esboço de sua futura *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (1855). Além de ganhar o prêmio pelo estudo realizado, o iniciante Renan garantiu um espaço de referência na *Académie*, onde foi eleito no ano de 1856.

Ao lado desse remoto passado a ser “descoberto” com a permissão destas instituições, Renan expôs a quantidade de tomos e esforços necessários para uma história do Cristianismo. Incertezas e angústias passaram a ser inscritas nesse serviço

prestado a uma “religião” leiga do trabalho histórico. Com um projeto inicial de quatro volumes, Renan expressou não saber se teria “vida e forças suficientes” para realizar um “plano tão vasto”. Com ou sem angústias, a *Histoire des origines du Christianisme* não findou apenas em quatro livros. O primeiro desses volumes, *Vie de Jésus* (1863), que tratou do “fato” que serviu de “ponto de partida ao culto novo”, ou melhor, da “pessoa sublime do fundador”, veio acompanhado de outros seis livros, posto que o último, *Marc-Aurèle et la fin du Monde Antique: le règne de Marc-Aurèle (161-180)*, foi publicado apenas em 1882.

A definição das diretrizes gerais para a produção dessa história possibilitou que um plano específico fosse tratado a partir de então. O modo de referenciar fontes e estudos tornou-se central. Renan afirma que o plano seguido por seu texto impedia que “longas dissertações” a respeito de “pontos controversos” fossem inseridas. Entretanto, com essa escolha, a credibilidade de sua obra não seria abalada, porque um “sistema contínuo de notas” permitiria que o leitor “verificasse”, “a partir das fontes”, todas as proposições do texto. Configurava-se, assim, uma discussão que um historiador profissional não mais poderia deixar passar em branco: as notas de rodapé. Diante das exigências críticas desse período, estudos e fontes ora seriam incorporados, ora “apunhalados”. Qual seria o melhor plano de conteúdo dessa “segunda narrativa”? (GRAFTON, 1998).

“Nessas notas, limitamo-nos estritamente às citações de primeira mão, isto é, à indicação das passagens originais nas quais cada asserção ou cada conjectura se apoia” (RENAN, 1863, p. VI, tradução nossa). Afirma-se, e, em um contexto historiográfico mais geral, reafirma-se um princípio da escrita da história moderna: a história se faz com os documentos (GRAFTON, 1998; HARTOG, 2003a). Contudo, o apoio das “passagens originais” não impediu que uma leal tensão se apresentasse entre dois atos diante da história: o de assegurar a verdade com o uso da prova documental e o de conjecturá-la.

Em seu trabalho, Renan escolheu seguir um caminho diferente. Naquele momento, bastava explicar que devido a sua escolha de compor as notas apenas com fontes, aos “menos iniciados em estudos desta natureza” necessários seriam outros “desenvolvimentos”. Mas como não era “costume” do erudito francês “refazer o que está feito e bem feito”, o autor somente citaria “excelentes escritos” nos quais os leitores pudessem compreender aspectos de sua própria obra. Por meio de uma lista de autores e

obras com resúmenes comentários, esse foi um dos únicos momentos em que Renan fez referência a comentadores e não a fontes.

Três dos autores citados nessa ocasião chamam a atenção: Albert Réville, Edouard Reuss e Timothée Colani. Eles possuíam algo em comum que Renan não deixou de mencionar em seus comentários: eram teólogos protestantes liberais. Essa característica comporta, para além dos nomes, a reflexão a respeito de uma corrente dos estudos em história religiosa na França do período. Em meados do século XIX, a história das religiões nesse país era dividida, principalmente, entre um campo teológico e outro universitário e foi naquele momento que houve um maior distanciamento entre os domínios da moral e dos estudos religiosos. Essa constante diferenciação teve projeção nas organizações universitárias, sobretudo no que tange ao fato de as principais cadeiras universitárias terem sido ocupadas por teólogos liberais, advindos do protestantismo (BUARQUE, 2007; DATE-TEDO, 2007; SIMON-NAHUM, 1999). Representados no texto de Renan, eles podem significar tanto a oposição à interpretação de textos bíblicos como sagrados, advindos da revelação, bem como a filiação à forma “científica” de estudos religiosos.

Tal questão institucional pode ser materializada em Réville, primeiro a ocupar a cadeira de História das Religiões no *Collège de France* (DATE-TEDO, 2007). Além disso, foi a partir das relações com Renan que Réville começou a escrever na *Revue des Deux Mondes*, importante centro de divulgação de livros alemães a respeito do cristianismo que, a partir de 1845, tornou-se a mais importante *revue* em vista da opinião da época (DUFOR, 2010; HARTOG, 2003a). Essa revista, a propósito, dividia espaço com outras que também centravam-se na temática religiosa, dentre elas, as *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* e a *Nouvelle Revue de théologie*, ambas dirigidas por Colani. Quanto a Reuss, este foi um teólogo da fronteira, da Alsácia, considerado um dos mais importantes da Escola de Estrasburgo. Ao ser citado por Renan, ele nos permite refletir a respeito de mais um possível lugar de trocas entre a França e a Alemanha (DATE-TEDO, 2007).

Esse tema das trocas entre França e Alemanha é fundamental no que concerne, especificamente, ao objeto tratado por Renan. Este, ao escrever uma “vida de Jesus”, teve que dialogar com outra história que teria causado, anos antes, tanto alvoroço quanto a sua acarretaria mais tarde: a *Vida de Jesus* (1835), de David Friedrich Strauss que, segundo Renan, fora tão bem traduzida pelo seu *savant confrère*, Émile Littré,

companheiro de Renan na *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Esse destaque dado a Littré não tratava de expor obra e tradutor com mais clareza somente, mas também de dizer de um lugar de legitimação e de possíveis leitores.

Em relação a Strauss, único autor cujos comentários resumidos não seriam suficientes, Renan elogia sua crítica dos textos evangélicos, considerando que o autor teria deixado pouco a desejar. No entanto, para Renan, haveria dois defeitos no livro do teólogo alemão: o engano quanto a sua teoria da redação dos evangelhos e “[...] o defeito de se prender muito ao terreno teológico e muito pouco ao terreno histórico” (RENAN, 1863, p. VIII, tradução nossa). A referência a tais “terrenos” ou campos aparece aqui como possibilidade de crítica grave ao estudioso alemão, que se pretendia racional. Já a problemática da redação dos evangelhos é um tanto mais complexa. Um dos aspectos fundamentais do método de Strauss foi denominado como “leitura mitográfica” (DUFOUR, 2010). Segundo essa leitura, a tradição de Jesus seria um mito, representando, desse modo, uma síntese de equivocadas concepções sobrenaturalistas e racionalistas. Até mesmo os evangelhos não teriam sido escritos por testemunhas oculares, pois seriam recompilações de outros escritos (MATA, 2010; SANTOS, 2010).

O problema da redação dos evangelhos permitiu que a crítica ao “outro” se desdobrasse em nota e até se tornasse autojustificativa: “[...] os grandes resultados alcançados sobre este ponto não foram colhidos senão desde a primeira edição da obra de M. Strauss. Mas o sábio crítico aproveitou-os com muita boa fé nas edições seguintes” (RENAN, 1863, p. VIII, nota 1, tradução nossa). Nesse ato de criticar uma das principais referências para uma história de Jesus, acaba-se por demonstrar as incertezas do próprio estudo de Renan em relação à possibilidade de “evolução” dos estudos deste assunto.

Com a importância da alusão de Renan a mais de uma edição do livro de Strauss, é esperado que a discussão não acabasse nesse momento. Renan afirmaria que seria “indispensável”, a quem quisesse compreender os motivos que o guiaram em uma “multidão de minúcias”, acompanhar a discussão do livro de Strauss. Ao evocá-lo em seu texto, ao incorporar esse predecessor e, em seguida ao “apunhalá-lo”, Renan assume o dever de superá-lo. Com esse pacto, talvez não seja por acaso que a sequência dessa menção trate da discussão em torno de um dos assuntos de reprovação ao teólogo alemão: a crítica documental.

O debate acerca das fontes ocupou o maior espaço dentro da introdução. O subtítulo dessa *introduction* já adiantava para o leitor qual seria o cerne da discussão: “[...] onde se trata principalmente das fontes desta história” A primeira frase desse momento dá o tom da competência de Renan: “[...] a propósito de testemunhos antigos, creio não ter negligenciado nenhuma fonte de informações” (RENAN, 1863, p. VIII, tradução nossa). Não se trata apenas da competência, mas também da necessidade de não negligenciar nenhuma das “fontes de informações” em meio a um número avultado de documentos. Na obra de Renan, “cinco grandes coleções de escritos” que restaram a respeito de Jesus e do tempo em que ele viveu foram avaliadas: os evangelhos e os escritos do Novo Testamento, os chamados apócrifos do Antigo Testamento, as obras de Philon, as de Josefo e o Talmud (HARTOG, 2001, 2003b, 2011; RIOS, 2013).

A transformação dessas “grandes coleções” em fontes de “informações” para a história foi justificada pelas próprias buscas do livro. Assim, as obras de Philon deveriam ser consideradas graças à “[...] inapreciável vantagem de nos mostrar os pensamentos que no tempo de Jesus fermentavam nas almas [...]” (RENAN, 1863, p. IX, tradução nossa). Apreende-se que um dos temas privilegiados nessa investigação relacionar-se-ia às formas de pensar do passado. Além disso, essa citação atribui nova demanda às fontes: “mostrar” algo do que aconteceu.

Se apenas “mostrar” não fosse suficiente, a obra de Flavio Josefo poderia contribuir para que “vivas luzes” fossem lançadas sobre os tempos de seu objeto de estudo e para que personagens da época de Jesus fossem tocados “com o dedo” e aparecessem “[...] vivos com uma impressionante realidade” Os pares luz/escuridão e mortos/vivos destacados aqui, ressaltam essa intensa procura de realidade através dos documentos e, por que não dizer, através da “visão” do “ausente” (CERTEAU, 2006; HARTOG, 2011).

“Ver” e, até mesmo, “tocar” o passado trariam outros encargos ao historiador. Ao tratar do Talmude, Renan garantiu o cumprimento da tarefa de “verificar no original todas as citações”, “sem exceção de nenhuma”. Essa “obrigação”, já formulada por Ranke, e que na França de meados do XIX possuía importantes debates, marcava também uma prática necessária para pesquisadores do Oriente: a tradução. Os resultados desses esforços seriam também gratificantes, possibilitando “[...] ir mais longe e esclarecer as mais delicadas partes de meu assunto por novas confrontações” (RENAN, 1863, p. XIII, tradução nossa). A partir de novos cotejos, seria provável escrever algo

novo do passado. Contudo, o problema das datas de redação dessa coleção apresentou uma dificuldade para a “crítica”, posto que sua redação fosse datada dos anos 200 aos 500. Seria possível que, segundo Renan, “datas tão recentes” movessem receios em quem estivesse habituado a dar “apreço” a um documento só para a época de sua redação, “[...] mas tais escrúpulos seriam aqui inconvenientes” Portanto, além de uma polêmica com críticos de mesmas investigações, assume-se a interessante escolha do uso de tradições orais.

Entretanto, “[...] falta-nos falar dos documentos que, apresentando-se como biografias do fundador do cristianismo devem naturalmente ocupar o primeiro lugar em uma vida de Jesus” (RENAN, 1863, p. XIV, tradução nossa), fontes que possuíam um espaço polêmico de contendas com outros historiadores do cristianismo. Os evangelhos, por si só, poderiam ter uma grande obra acerca da problemática de sua redação. Contudo, de acordo com o erudito francês, essa dificuldade que em outros tempos seria dada como “inacessível”, alcançara uma solução que, mesmo deixando brechas para muitas incertezas, bastaria às “necessidades da história”. E o esclarecimento dessa questão teria ocorrido graças a “belos trabalhos” dos “últimos trinta anos”. Da impossibilidade de tratar completamente das particularidades críticas dos evangelhos, coube apenas a essa introdução investigar “[...] em qual medida os dados fornecidos pelos evangelhos podem ser empregados numa história elaborada segundo princípios racionais” (RENAN, 1863, p. XV, tradução nossa).

Ora, se “naturalmente” os evangelhos ocupariam o “primeiro lugar” na história de Jesus, qual seria a base para dar valores aos documentos e hierarquizá-los? Por enquanto, é possível afirmar que a valorização dos documentos deu-se por meio de seu conteúdo, por isso o destaque às “biografias do fundador do cristianismo” em comparação a outras coleções documentais. Mas a utilização dessas “biografias” somente tornou-se segura por meio de “belos” estudos realizados a partir de 1830. Se por meio destas investigações muitas soluções foram encontradas, cabe perguntar quais foram esses estudos e, além disso, questionar qual foi a relação deste desenvolvimento intelectual com a possibilidade de tratar os evangelhos em uma história de princípios racionais.

A instituição da Monarquia de Julho de 1830 na França se deu na esteira de um movimento que valorizou as pesquisas históricas (GUIMARÃES, 2002). Esse é um aspecto que deve ser considerado ao pensar a menção feita pelo historiador francês.

Dois outros elementos dos anos 30 valem para abranger a elogiosa consideração de Renan. Em primeiro lugar, esses anos foram decisivos para o desenvolvimento de estudos científicos religiosos na França, marcando, pode-se dizer, o apogeu de tais estudos (DATE-TEDO, 2007). Em segundo lugar, pode-se ressaltar a importância da *Revue des Deux Mondes* na recepção dos debates suscitados até então na Alemanha em torno da história do cristianismo. Estas trocas foram centrais em fins dos anos 1830, com uma aceleração sob o Segundo Império, marcando a relevância da apropriação de um novo campo do saber (DUFOUR, 2010).

A partir desses aspectos, o significado de racional na obra de Renan pode ser trabalhado de outra maneira. A preocupação neste momento é a de não solucionar tal questão naturalizando a palavra razão<sup>3</sup>. No texto, a referência aos princípios racionais aparece especificamente no momento de se tratar os evangelhos e demonstrar a sua relevância para essa história. Além disso, apoiando as afirmações dessa justificativa, tem-se na “segunda narrativa”, nas notas de rodapé, a referência aos já mencionados Réville e Reuss – com exceção de Strauss. Desse modo, é imprescindível retomar à problemática dos dois campos dos estudos religiosos de tal período: o eclesiástico e o “científico”.

O cerne da diferenciação entre essas duas formas de escrita histórica estava na abordagem dos documentos. Enquanto a escrita eclesiástica não contestaria o caráter sacral, “revelado” das fontes bíblicas, estudiosos alemães e franceses criticavam contundentemente tal método. O ponto chave de separação entre essas duas leituras foi a razão, o racional, em oposição ao dogmático. Somente ao retirar racionalmente esse caráter divino dos textos é que um estudo científico do cristianismo tornar-se-ia possível (DATE-TEDO, 2007; DUFOUR, 2010; MATA, 2010). Enfatizar esse posicionamento reforça o imperativo da credibilidade diante dos pares de Renan.

Não se deve perder de vista que na tessitura do texto de Renan, houve uma resposta ao trabalho de Strauss e aos argumentos deste autor quanto ao caráter lendário e mitológico dos evangelhos e da tradição cristã. A afirmação de Renan é significativa: “[...] é evidente que os evangelhos são, em parte, lendários, já que estão cheios de milagres e do sobrenatural; mas há lendas e lendas. Ninguém duvida dos aspectos da vida de Francisco de Assis, embora o sobrenatural esteja ali presente a cada passo” (RENAN, 1863, p. XV, tradução nossa). Portanto, o encontro entre o imperativo de real e a parcial característica dos evangelhos (“lendários”), não tornava impossível a

escritura histórica. O que estaria em questão a partir desse momento seria a confiabilidade de cada uma dessas fontes: “[...] em qual época, por quais mãos e em quais condições foram redigidos os evangelhos? Eis a questão essencial de que depende a opinião necessária para se formar a sua credibilidade” (RENAN, 1863, p. XV, tradução nossa).

Datação, autoria e condições de produção são tomados como três critérios de autoridade e valorização dos evangelhos. Percebe-se, desse modo, uma coerência no tratamento das fontes<sup>4</sup>, pois tanto as fontes que circundariam a história de Jesus quanto as “biografias” seriam abordadas com os mesmos princípios. Dentre tais preceitos, a autoria seria primeiramente tratada por meio da problematização das fórmulas “evangelho segundo Lucas, Mateus, etc.” Segundo o historiador, esses nomes não significariam autoria, mas apenas títulos que demonstram sob quais autoridades se instituíram esses documentos. Contudo, “[...] se são exatos esses títulos, os evangelhos, sem deixarem de ser em parte lendários, assumem um alto valor, porque nos levam ao primeiro meio século depois da morte de Jesus, e até mesmo, em dois casos, às testemunhas oculares das suas ações” (RENAN, 1863, p. XVI, tradução nossa).

Ao cogitar a exatidão dessas fórmulas, ficou expressiva outra temática recorrente da moderna crítica documental: o testemunho ocular. Antes de se saber quem teria sido testemunha, entretanto, a prioridade do debate se deu em torno dos autores desses evangelhos. Como determinar? A noção de estilo serviu precisamente para esse intento. O caso de Lucas representou para Renan um “terreno firme”, pois se tratava de uma “composição regular”, escrita só por “uma mão”, manifestando, assim, “perfeita unidade”.

Quanto aos evangelhos de Mateus e Marcos, a individualidade não seria a mesma. O pouco mais de uma página que Renan gastara para tratar da fonte anterior (o evangelho de Lucas) não foi suficiente para Marcos e Mateus. Os estilos, as transformações no tempo, a originalidade, a beleza – dentre outras questões – foram mobilizadas para dar credibilidade a estes documentos. Aqui, mais do que na análise de Lucas, o autor tratou do valor dos documentos para as gerações seguintes ao tempo de Jesus e das condições de produção dessas fontes. Segundo Renan, estes “pequenos livrinhos” circulavam por diversas mãos que acrescentavam novas parábolas na margem de cada um. “Assim, a mais bela coisa do mundo saiu de uma elaboração obscura e completamente popular” (RENAN, 1863, p. XXII, tradução nossa).

Todavia, a narração dos critérios de análise dos evangelhos chamados sinóticos não ofereceu maiores problemas para essa história de Jesus. Quando a análise chegou ao quarto evangelho, o de João, as dúvidas tornaram-se mais “legítimas” e a “solução” mostrou-se “longe” de se realizar. Daí em diante, tinta, retórica e verdades seriam gastas. Renan mobilizou diversas questões para enfatizar as dúvidas referentes a esse evangelho: Como, nesse evangelho repleto de “informações precisas” que “cheiram” a “testemunho ocular”, pode haver discursos “totalmente diferentes” daqueles de Mateus? Como pode haver passagens em João nas quais se “sentem” ideias “muito estranhas a Jesus” e que “previnem contra a boa fé do narrador”?

Nessas indagações, que procuravam melhor iluminar a verdade em João, as confrontações com outros evangelhos, somadas ao peso do “testemunho ocular” indicavam quão grandes eram as dúvidas. A reflexão em torno do estilo desse evangelho apenas proporcionou uma dúvida “metódica”<sup>5</sup>, uma desconfiança em relação a narrativa do autor dessa fonte. A real existência do passado não é contestada pelo historiador francês. Para ele, a questão importante era como acessá-lo (o passado) por meio de uma fonte desarmônica. E, já que se entrou no campo da música, essa fonte era para Renan mais do que desarmônica, pois se constituía de “variações de um músico” que “improvisa por sua conta” a respeito de um tema sugerido. Com tantas incertezas, foi dada uma resolução parcial por meio de duas afirmativas: a primeira considerava esse evangelho importante por ter sido escrito em fins do primeiro século e a segunda apreciava sua relevância como mais uma versão da “vida do mestre”.

Compreende-se, então, que o cerne da preocupação de Renan com o evangelho de João era o tenso elo entre um passado existente e as intenções do autor do documento ao narrá-lo. Nessa problemática das intenções de João, em comparação a outros evangelhos, uma escolha seria necessária, até porque, para Renan, era inconcebível que Jesus “falasse” como quer Mateus e como quer João simultaneamente. Mais do que a necessidade de uma escolha, surgiu a possibilidade de exclusão desta fonte. Contudo, tal possibilidade foi renegada. Não se podia recusar uma fonte que, mesmo com tantas deficiências, continha “admiráveis lampejos” e passagens que emanavam “verdadeiramente” de Jesus.

Alguns aspectos da vida de Jesus pareciam então ininteligíveis sem a narrativa de João. Outros, alcançavam a mais extrema contrariedade com os ditos dos sinóticos. Haveria tempo ainda de recorrer uma vez mais ao porto seguro renaniano, ou seja, ao

estudo do vocabulário desse “duvidoso” documento. A contagem de palavras foi utilizada, mas, dessa forma, as dúvidas só aumentaram. As expressões constantes nos três primeiros evangelhos seriam escassas em João. As práticas foram se esvaindo. Os fios se embarçaram.

De qualquer forma, nesse intenso e aflito jogo com os documentos, nenhuma “carta” deveria ser rejeitada. João tinha algo a “dizer” a respeito de Jesus. De acordo com Renan, todos os evangelhos seriam admitidos como autênticos, mas o “valor histórico” de cada um era diverso. Desse modo, não somente os três primeiros evangelhos tinham superioridade em relação ao de João. Havia, também, desigualdades de “valores históricos” entre os três primeiros.

Contudo, afirmar a utilização e a aceitação de todos os evangelhos, em suas especificidades, como autênticos, talvez não fosse o bastante. De alguma forma, a credibilidade e a verdade de sua história ainda pareciam estremecidas. Seria preciso também demonstrar o que essas fontes tinham em comum: “o gênero de valor histórico”. Para Renan, os evangelhos não eram apenas biografias, nem somente lendas; eram “biografias lendárias”. Nesse gênero, “[...] a verdade histórica e a intenção de apresentar modelos de virtude combinam-se em graus diversos” (RENAN, 1863, p. XLIV, tradução nossa). Essa forma de composição tipicamente popular revelaria, de acordo com o “crítico” francês, a inexatidão. Seria essa característica mais um problema na escritura dessa história? Por meio de uma interessante suposição, Renan não apenas respondeu à pergunta, mas, também, sutilmente, deslocou os meios e objetivos de sua história:

Suponhamos que há dez ou doze anos, três ou quatro velhos soldados do império se pusessem a escrever a vida de Napoleão a partir de suas lembranças. É claro que essas três ou quatro histórias apresentariam numerosos erros, e graves discrepâncias. Um poria Wagram antes de Marengo; outro escreveria sem hesitação que Napoleão lançou das Tulherias o governo de Robespierre; outro omitiria expedições da mais alta importância. Mas sem dúvida resultaria destas singelas narrações uma coisa com alto grau de verdade: o caráter do herói; a impressão que fazia em quem o rodeava. Neste sentido, mais valeriam tais histórias populares do que uma história solene e oficial (RENAN, 1863, p. XLIV-XLV, tradução nossa).

Assim como os dizeres dos soldados de Napoleão, as fontes utilizadas por Renan também apresentavam diversos “erros” e “discrepâncias” quanto ao passado. A verdade

do realmente acontecido, defendida até então, tornou-se ainda mais distante. Essas incertezas sobre a vida de Napoleão e sobre a vida de Jesus possibilitaram tratar as fontes e a história de outro modo não menos “verdadeiro”. A vontade de uma verdade deveria, talvez, passar antes por outra verdade, pois, a partir das “impressões” expostas nessas fontes, seria também possível discorrer a respeito do “caráter do herói”. Por meio de “histórias populares”, como os evangelhos, e não de “histórias oficiais”, o caráter e a impressão do herói eram representados. Desse modo, a trilha para se chegar às ações do “sublime mestre” passava pelas representações expostas nos evangelhos. Assim como um castelo de cartas estremecido por ventos indesejados, as “limitações” das fontes balançaram uma história e uma verdade ansiada e partilhada por uma cultura historiográfica.

Ao lado e em decorrência de tal preocupação, temáticas como o mecanismo das recordações, a criação de lendas e os raciocínios típicos da época cristã tiveram a sua importância. Desde a inquietação com os mais valorosos dados oferecidos pelas fontes para a sua história, o autor demonstrou o quão contraditórias podiam ser suas “informações”. O “castelo da história verdade” permaneceu abalado. A verdade dessa história estava em xeque e, além disso, Renan ainda apresentaria “três movimentos de peças” para evitar a “morte” dessa escritura histórica.

No primeiro movimento, o autor apoiou-se no obstáculo advindo da imposição documental, que o levou a assumir que qualquer história que buscasse somente o “incontestável”, deveria, a partir desses documentos, limitar-se às “linhas gerais”. De acordo com Renan, uma das características das “histórias antigas” seria a de causar “infinitas dúvidas”. Seriam raras, nessas histórias, as “notícias” de um mesmo fato que não divergissem. Assim, era possível dizer que, dentre as “anedotas, os discursos e os ditos célebres referidos pelos historiadores”, não haveria um que fosse “rigorosamente autêntico”. Portanto, nem a “minha” história, nem a história do outro, seriam rigorosamente verdadeiras. Até porque, segundo Renan, não havia “estenógrafos” para tomar nota dessas palavras rápidas e não havia um analista que notasse os “gestos” e os “sentimentos dos atores”. Aqui, a vantagem de testemunhas oculares diminuiria, pois as suas “notícias” também eram contraditórias. Este entrave, no entanto, não se limitava apenas à história antiga, pois, de acordo com Renan, qualquer tentativa de se “chegar à verdade”, até mesmo de um fato contemporâneo, seria em vão.

Dessa forma, confirma-se que rejeitar as fontes por conta de suas contradições não era o caminho adequado. Para Renan, abandonar “toda a cor dessas narrativas” significava suprimir a história e, mesmo que as fontes possuíssem seus “erros”, haveria “porções de verdade” que a história não poderia desprezar. Entre as “cores” e a verdade, entre a arte e a ciência, um debate historiográfico que percorreu todo o século XIX, cujo autor de *Vie de Jésus* não pôde se esquivar (HARTOG, 2003a).

A “personagem” chamada verdade pode, nessa obra, ser assinalada como redonda. Em todo o livro, esta “personalidade” teve diversas “alturas”, vestes de múltiplas “cores”, “caminhando”, ora com passos firmes, ora vacilantes e cambaleantes. Um dos percalços enfrentados por Renan foi o de não trabalhar com o “materialmente certo”, já que as precisões da certeza, da exatidão e dos detalhes foram deslocadas. Com esta imposição documental, para que esta história não fosse “mutilada”, a verdade deveria receber mais uma de suas ornamentações; mesmo que muitos dos detalhes na obra não fossem verdadeiros “à la lettre”, haveria, aí, uma “verdade superior”, mais verdadeira do que a “verdade nua”, por se tratar da verdade “expressiva e falante”, “elevada à altura de uma ideia”.

Entre uma “verdade nua” e outra “expressiva e falante”, Renan optou pela segunda e essa escolha implicou, antes de qualquer coisa, na relação entre historiador, fontes e escrita, pois, segundo o autor, apenas reproduzir a documentação sem o ato interpretativo era algo não permitido para seu objeto. Situando-se novamente na polêmica entre história científica ou artística, adentra-se em uma temática amplamente discutida por historiadores da primeira metade do século XIX: até que ponto a “marca” do autor impediria a verdade da obra? Deveria o historiador “apagar-se” de sua história? Quais os meios de se “reproduzir” as “cores” do passado? Estas foram algumas das questões compartilhadas por historiadores franceses desde 1820 (CEZAR, 2004; HARTOG, 2003a; WEHLING, 1994).

Ao designar o primeiro lugar à interpretação ao invés da “mera” descrição documental, haveria, para o autor francês, outro pressuposto e outro dever crítico. Em primeiro lugar, o pressuposto de que um acontecimento não se pode ter passado de “duas maneiras ao mesmo tempo”, “nem de uma maneira impossível” – Renan faz questão de salientar que isso não significaria impor à história uma “filosofia *a priori*”. Mas, caso houvesse várias versões de um fato, o historiador não deveria considerá-lo “falso”. A obrigação historiadora recairia na “discussão dos textos” e no “procedimento

da indução” (SALIBA, 2003; WEHLING, 1994). Esses princípios deveriam ser aplicados, sobretudo, para um tipo específico de notícias de suas fontes: as sobrenaturais, em particular, os milagres. Se com tais regras o milagre é retirado da história, essa exclusão não deveria ser dada apenas de uma maneira. Em diversos momentos nos quais os milagres se tornaram incontornáveis na obra, Renan buscou dar historicidade a esse fenômeno, a partir da análise do contexto médico da época, de como as pessoas pensaram o milagre, a cura e a doença.

O segundo “movimento de peças” veio depois de um quase “encerramento” da introdução. Após afirmar que as “regras” seguidas em seu livro tinham acabado de ser expostas, Renan apresentou aos seus leitores outro “documento”. Para além dos quatro evangelhos do novo testamento, um “quinto evangelho” estava prestes a nascer:

Toda essa história que, à distância, parece flutuar nas nuvens de um mundo sem realidade, adquiriu assim um corpo e uma solidez que me estontearam. A admirável concordância dos textos e dos lugares, a maravilhosa harmonia do ideal evangélico com a paisagem que lhe servia de moldura, foram para mim como uma revelação. Eu tive diante dos olhos um quinto evangelho, lacerado, mas legível ainda [...] (RENAN, 1863, p. LIII, tradução nossa).

O autor narra que, entre 1860 e 1861, dirigiu uma “missão científica” com o intuito de explorar a antiga Fenícia. Além de “residir” nas fronteiras da Galileia, Renan pôde “atravessar em todos os sentidos” essa província evangélica. Quase nenhum local importante da história de Jesus lhe teria “escapado” e a “revelação” desse “quinto evangelho” configurou-se. Até mesmo “durante o verão”, tendo que “repousar um pouco” no Líbano, Renan aproveitou para “fixar em rápidos traços” a imagem que lhe aparecera. Sua história “resultava” da proximidade com os locais onde Jesus nasceu e se desenvolveu.

Como se sabe, as relações dos atos de “ver” e “ouvir” com o fazer historiográfico não são tão novas. Para Tucídides, o iniciador de uma história “verdadeira”, a prática da autópsia (o ato de ver por si mesmo) era obrigatória na metodologia histórica. Xenofonte teria apresentado certa continuidade com a proposta de Tucídides. Enquanto isso, segundo Políbio, experimentar, praticar a autópsia seriam os ideais do historiador (HARTOG, 2001, 2003b, 2011; MOMIGLIANO, 2004). Contudo, o ato de viajar e experimentar não foi privilégio dos antigos. Para muitos autores dos séculos XVIII e XIX como Chateaubriand, Goethe, Michelet e Ranke, viajar era algo imprescindível. Os

relatos dessas “aventuras” apareceram muitas vezes como demonstração da verdade, da realidade, de algo que o autor viu. Passaram a ser utilizados até como documentos históricos (CEZAR, 2010).

A forma com que Renan lida com sua “revelação” traz à tona o nome de um autor “cultuado” por parte da historiografia oitocentista: Tucídides. Segundo o autor francês, à leitura dos textos (dos evangelhos), uma “grande fonte de luzes” foi somada pela vista dos lugares dos acontecimentos passados. Um “quinto evangelho” nascia, assim, da harmonia entre os testemunhos documentais e os locais visitados. “Junto” a Renan, Tucídides demonstrou que, se o olhar era essencial para a escrita da história “verdadeira”, a visão deveria passar pelo “filtro” da crítica dos testemunhos. Assim, a autópsia tucidideana não se caracterizaria como um dado imediato, pois o estabelecimento dos fatos com a maior exatidão possível dependeria da capacidade crítica dos “documentos” (HARTOG, 2001, 2011; MOMIGLIANO, 2004).

Parece que a “bagagem” desses viajantes modernos e antigos possibilitou que Renan legitimasse mais uma vez sua história. As referências em primeira pessoa no texto renaniano expressavam a necessidade de o autor se colocar como o historiador que viu. Somente por meio do “residir” e do “atravessar em todos os sentidos” quase todos os lugares, foi possível que, assim como uma “revelação”, a história e esses homens do passado tomassem “realidade” e “solidez”. Assim, o livro resultou, também, desse “estar lá”, dessa “proximidade” presente com o passado. Vale questionar-se até que ponto o “quinto evangelho” de Renan surgiu como uma proposta de solução teórico-metodológica para a área de estudos do cristianismo deste momento, posto que um dos problemas centrais para estes estudiosos era o caráter “lendário” e “irreal” das “notícias” contidas nos evangelhos.

Faltando pouco para o término da introdução, o autor construiu um parágrafo de passagem para seu “terceiro movimento”, com o intuito de precaver os leitores de uma possível confusão, pois muitos de seus interlocutores perceberiam o “*tour biographique*” que sua obra tomara. Renan atribui essa característica a uma transformação em sua maneira de pensar a história, porque, na primeira vez em que havia objetivado fazer uma história das origens do cristianismo, esta seria voltada para o estudo de “doutrinas”, nas quais os homens teriam pouco “contribuído”. Jesus cedeu o protagonismo às “ideias” que “cobriram o mundo” sob seu nome. “Mas compreendi desde que a história não é um simples jogo de abstrações, que os homens valem nela

mais do que as doutrinas” (RENAN, 1863, p. LIV, tradução nossa). Nessa mudança do entendimento da história e de seus atores, marca-se uma sutil oposição às Filosofias da História, substituindo, portanto, o estudo de um “jogo de abstrações” pela pesquisa em torno da atuação dos homens no tempo.

Chegara a hora do “terceiro movimento”. Como um “bom” *escritor* de história oitocentista, Renan buscou melhor definir a amarração entre a pesquisa e a escrita:

Em tal esforço, para fazer reviver as elevadas almas do passado, um pouco de adivinhação e de conjectura deve ser permitido. Uma grande vida é um todo orgânico que não pode ser restituído pela simples aglomeração de pequenos fatos. É preciso que um sentimento profundo o abrace e constitua a sua unidade. A razão da arte é um bom guia para este assunto; um requintado tato de um Goethe acharia aí em que aplicar-se (RENAN, 1863, p. LV, tradução nossa).

É impossível não fazer referência ao passado “ressuscitado” de Michelet. A vontade de saber, compartilhada pelos historiadores oitocentistas, muitas vezes impôs mesmo tal necessidade de “fazer (re)viver”, textualmente, os “mortos” que teimavam em não falar (CARBONELL, [1992?]; HARTOG, 2003a, 2011). A verdade de uma história poderia depender dessa capacidade escritora. Todavia, não é apenas a escrita que está em questão aqui. Perante a dificuldade das fontes e o justo e bom fim para essas almas passadas, tolerar-se-ia a utilização da adivinhação e da conjectura. Diante de limitações para a escrita da história, o conjecturar já em Tucídides se demonstrava útil (MOMIGLIANO, 2004). Assim como a descrição dos documentos não bastava para essa história, a apresentação de pequenos fatos não podia dar conta da representação de um “todo orgânico”. Somente com um “sentimento profundo” e imaginativo essa organicidade passada poderia alcançar *novamente* sua unidade.

A alusão às reflexões de Goethe em torno da arte assume diversas facetas que precisam de “toques” mais específicos. Com os historiadores românticos, a representação do “colorido” quadro do passado incidia geralmente por meio de Delacroix (BOURDÉ; MARTIN, 1983; CEZAR, 2004). No caso renaniano, apenas as cores permaneceram. A exclusão do pintor francês não deve surpreender quando se pensa na renúncia de Goethe à representação da realidade por meio da pintura. Aliás, um tema de fundo dos estudos do escritor alemão acerca das cores e da arte foi mesmo o da relação entre o real e a capacidade do observador em reproduzi-lo (ARGAN, 2010; GUIDOTTI, 2011).

O Goethe de Renan adequou-se, especificamente, aos problemas que “assombravam” a difícil história das origens do cristianismo, pois, segundo Renan, a “condição essencial das criações de arte” era a de formar um “sistema vivo” no qual as “partes” se “atrassem” e se “combinassem”, e essa condição se aproximava da história que o erudito francês procurava escrever. O “grande sinal” do “verdadeiro” seria ter conseguido “combinar os textos” para que se formasse uma “narrativa lógica”, “verossímil”, “onde nada destoasse”. Com Goethe, portanto, obteve-se a permissão de cotejar as condições da narrativa historiográfica e da criação da arte. A “verdade” na história pôde ser ressignificada e tornada “verossímil”. A relação do historiador com as fontes e com a verdade mudou de foco. Não se tratava mais de encontrar a “circunstância material impossível de controlar” e a “pequena certeza das minuciosidades”; tratava-se de procurar a “exatidão do sentimento geral” e a “verdade do colorido”. Partindo da concepção de um passado “vivo” e “harmonioso”, aquele que não o apresentasse dessa forma pela narrativa, “certamente” não teria chegado a “vê-lo bem”.

A continuação do argumento de Renan possibilita que outro escritor “participe” do dilema narrativo: Luciano de Samósata. De Samósata, passando por Goethe e chegando a Renan: o que os três tinham em comum? Ao menos, em relação aos propósitos do presente texto, esses três estudiosos, pensando a representação da realidade, recorreram a uma comparação às esculturas de Fídias (HARTOG, 2001; GUIDOTTI, 2011). Renan propõe que seus leitores imaginem a restauração da “Minerva de Fídias” a partir de textos. Caso o resultado fosse um “conjunto seco, contrastante, artificial”, haveria apenas uma conclusão a ser tirada: os textos não tiveram uma “interpretação do gosto”. Ou seja, não foram “solicitados brandamente” até que se “aproximassem” formando um “conjunto” no qual “todos os dados” estivessem “felizmente fundidos”. Mas essa “receita” garantiria a “certeza” de possuir, “*trait pour trait*”, a estátua grega? Segundo o autor, ainda não, mas pelo menos o resultado não seria a sua “caricatura”. Esse caminho permitia alcançar o “espírito geral da obra”, “um dos modos como ela pôde existir”.

A partir de uma suposição, Renan uniu crítica documental, estilo e verossimilhança. Além de a relação entre análise documental e a necessária verossimilhança para com a história ter sido incisivamente reafirmada em tal passagem, nota-se também que ambas as temáticas dependiam de uma forma de “restaurar”, de narrar especificamente. Trabalhando com a negativa renaniana,

somente uma narração “frutífera”, “agradável” e “verdadeira” poderia bem “alcançar” e “dar vida” ao passado.

Da fala “dedicada” à “morte”, Renan passou pela exaustiva crítica documental, pela precaução com “erros” de antecessores, pela “viagem” presente ao ausente, chegando à centralidade dos homens na história e à melhor forma de “esculpi-los”. Caso tais figurações não convencessem os leitores dessa *Vie de Jésus*, Renan acrescentaria outra condição para se compreender o passado: “[...] se o amor por um assunto pode servir para compreendê-lo, reconhecer-se-á também, eu espero, que essa condição não me faltou” (RENAN, 1863, p. LVIII, tradução nossa).

### Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *História: a arte de inventar o passado: ensaios de teoria da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.
- ARGAN, G. C. *A arte moderna na Europa: de Hogarth a Picasso*. Tradução, notas e prefácio de Lourenço Mammì. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BOURDÉ, G.; MARTIN, H. *As escolas históricas*. Tradução de Ana Rabaça. Portugal: Publicações Europa-América: Mem. Martins Codex, 1983.
- BUARQUE, V. A. C. Uma história moral, apologética e moderna? A escrita católica do século XVIII ao início do século XIX. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 6, p. 142-157, mar. 2007. Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/rhh/index.php/revista/article/view/163/194>>. Acesso em: 8 ago. 2011.
- CARBONELL, C.-O. *Historiografia*. Tradução de Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, [1992?].
- CERTEAU, M. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CEZAR, T. Narrativa, cor local e ciência. Notas para um debate sobre o conhecimento histórico no século XIX. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 8, n. 10, p. 11-34, jul./dez. 2004. Disponível em: <[http://www.researchgate.net/publication/237125696\\_Narrativa\\_cor\\_local\\_e\\_cincia\\_Notas\\_para\\_um\\_debate\\_sobre\\_o\\_conhecimento\\_histrico\\_no\\_sculo\\_XIX](http://www.researchgate.net/publication/237125696_Narrativa_cor_local_e_cincia_Notas_para_um_debate_sobre_o_conhecimento_histrico_no_sculo_XIX)>. Acesso em: 18 ago. 2011.
- \_\_\_\_\_. Entre antigos e modernos: a escrita da história em Chateaubriand. Ensaio sobre historiografia e relatos de viagem. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 11, p. 26-33, mai. 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/alb/article/viewFile/11735/13510>>. Acesso em: 7 ago. 2011.
- DATE-TEDO, K. *L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIXe siècle en France*. 2007. Thèse (Doctorat en Sciences de l'Homme et de la Société) – Université

Charles-de-Gaulle-Lille 3, Paris. Disponível em: <[http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/31/09/53/PDF/Kiyonobu\\_Date.pdf](http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/31/09/53/PDF/Kiyonobu_Date.pdf)>. Acesso em: 13 ago. 2011.

DOSSE, F. *A história em migalhas: dos Annales à nova história*. Tradução de Dulce A. Silva Ramos. São Paulo: Ensaio; Campinas: Ed. UNICAMP, 1992.

DUFOUR, P. La lettre perdue. Sur les historiens allemands du christianisme dans la “Revue des Deux Mondes”. *Flaubert: Revue Critique et Génétique*, Paris, v. 4, 2010. Disponível em: <<http://flaubert.revues.org/1217>>. Acesso em: 26 ago. 2011.

GRAFTON, A. *As origens trágicas da erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. Tradução de Enid Abreu Dobranszky. Campinas, SP: Papirus, 1998.

GUIDOTTI, M. Imbricações entre Goethe e Kant: arte, natureza e sublime. *Pandaemonium*, São Paulo, n. 17, p. 118-131, jul. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pg/n17/a08n17.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2011.

GUIMARÃES, M. L. S. Entre amadorismo e profissionalismo: as tensões da prática histórica no século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, ano 5, v. 3, p. 184-200, jul./dez. 2002. Disponível em: <[http://www.revistatopoi.org/numeros\\_anteriores/topoi05/topoi5a7.pdf](http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi05/topoi5a7.pdf)>. Acesso em: 13 ago. 2011.

GUISAN, G. *Ernest Renan et l'art d'écrire*. Genève: E. Droz, 1962.

HARTOG, F. (Org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

HARTOG, F. *O século XIX e a História: o caso Fustel de Coulanges*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Os antigos, o passado e o presente*. Tradução de Sonia Lacerda, Marcos Veneu, José Otavio Guimarães. Brasília, DF: UnB, 2003b.

\_\_\_\_\_. *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003c.

\_\_\_\_\_. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime A. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

LAURENS, H. (Dir.). *Ernest Renan; la science, la religion, la République*. Paris: Ed. Odile Jacob, 2013.

MATA, S. *História & religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru: Edusc, 2004.

PHOLIEN, G. *Les deux “Vies de Jésus” de Renan*. Paris: Les Belles-Lettres, 1983.

PITT, A. The Cultural Impact of Science in France: Ernest Renan and the Vie de Jésus. *The Historical Journal*, Cambridge, v. 43, n. 1, p. 79-101, mar. 2000. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/3021014?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103065460523>>. Acesso em: 03 set. 2011.

POMMIER, J. Autour de la mission de Phénicie d'Ernest Renan. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 109e année, n. 1, p. 126-141, 1965. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1965\\_num\\_109\\_1\\_11828](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1965_num_109_1_11828)>. Acesso em: 20 ago. 2011.

REIS, J. C. *A história entre a filosofia e a ciência*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

RENAN, E. *Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy Frères Libraires Éditeurs, 1863.  
Disponível em:  
<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6102463z.r=vie+de+jesus+ernest+renan.langPT>>.  
Acesso em: 14 jan. 2013.

RIOS, César Motta. *O próprio e o comum: rastros da interculturalidade na escrita de Fílon de Alexandria*. 2013. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013 Disponível em:  
<<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/ECAP-95CJ8R>>. Acesso em: 25 nov. 2013.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALIBA, E. T. *As utopias românticas*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SANTOS, S. N. Criticismo neotestamentário e os evangelhos enquanto fontes histórico-biográficas para a construção de uma Vita de Jesus. *Revista Jesus Histórico*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 54-78, 2010. Disponível em:  
<<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos4/5Samuel%20nunes%20dos%20Santos.pdf>>. Acesso em: 23 jul. 2010.

SIMON-NAHUM, P. Ernest Renan, Histoire du christianisme et histoire des religions. In: HILAIRE, Y.-M. (Ed.). *De Renan à Marrou: l'histoire du christianisme et le progrès de la méthode historique (1863-1968)*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

\_\_\_\_\_. L'Orient d'Ernest Renan: de l'étude des langues à histoire des religions. *Revue Germanique Internationale*, Paris, v. 7, p. 157-168, 2008. Disponível em:  
<<http://rgi.revues.org/406>>. Acesso em: 15 maio 2011.

WEHLING, A. *A invenção da história: estudos sobre o historicismo*. Rio de Janeiro: Ed. Central da UGF; Niterói: Ed. UFF, 1994.

WRIGHT, T. R. The Letter and the Spirit: Deconstructing Renan's "Life of Jesus" and the assumptions of modernity. *Religion & Literature*, Paris, v. 26, n. 2, p. 55-71, sum. 1994. Disponível em:  
<<http://www.jstor.org/discover/10.2307/40059632?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21103065460523>>. Acesso em: 03 set. 2011.

## Notas

<sup>1</sup> A polêmica obra *Vie de Jésus* (1863), de Ernest Renan, alcançou oito edições em apenas três meses e, desde então, tornou-se um livro quase incontornável para estudiosos que tomam a vida e a obra desse autor como objeto de pesquisa. Para além dos estudos que serão citados durante o presente texto, destaco os seguintes: GUISSAN, 1962; LAURENS, 2013; PHOLIEN, 1983; PITT, 2000; SIMON-NAHUM, 2008; WRIGHT, 1994. É importante salientar que, na introdução de sua *Vie de Jésus*, Renan dedicou algumas páginas a um projeto de escrita de uma *Histoire des origines du christianisme*. Esse projeto, que antevia a escrita de apenas quatro volumes, terminaria, entretanto, somente após a publicação de outros seis livros: *Les Apôtres: depuis la mort de Jésus jus qu'aux grandes missions de Saint Paul (33-45)* (1866); *Saint Paul: depuis le départ de Saint Paul pour sa première mission jusqu'à l'arrivée e Saint Paul a Rome (45-61)* (1869); *L'Antéchrist: depuis l'arrivée de Saint Paul a Rome jusqu'a la finde la Révolution juive (61-73)* (1873); *Les Évangéles et la seconde génération chrétienne: depuis la destruction de la nationalité juive jusqu'a la mort de Trajan (74-117)* (1877); *L'Église chretienne: qui comprend les regnes d'Adrien et d'Antonin le Pieux (117-161)* (1879) e *Marc-Aurèle et la fin du Monde Antique: le régime de Marc-Aurèle (161-180)* (1882).

---

<sup>2</sup> Em *A história de Homero a Santo Agostinho*, François Hartog trata dos prefácios como locais a partir dos quais se pode apreender um projeto historiográfico singular, configurações do saber, conjunturas intelectuais e políticas. Lugares onde se acertam contas e se assumem dívidas, os prefácios ainda possibilitariam demonstrar o que não poderia ser feito em uma obra e as relações com uma instituição (que autoriza e dá crédito).

<sup>3</sup> Esta palavra, como se sabe, possuiu diversos desdobramentos e modificações no tempo. Veja, por exemplo: RAZÃO em ABBAGNANO, 2007, p. 824-830.

<sup>4</sup> Importante ressaltar, uma vez mais, que tais indicativas metodológicas em relação aos evangelhos têm uma sensível convergência com as propostas da Escola de Tübingen, mais especificamente, com a “leitura histórica” de Ferdinand Baur. Torna-se relevante também dizer que a leitura de Baur foi recepcionada na *Revue des Deux Mondes* como oposta a de Strauss. Não há nenhuma referência direta a Baur no livro de Renan, no entanto, é bem possível que o erudito francês tenha acompanhado tais indicativas (BUARQUE, 2010; DUFOUR, 2010).

<sup>5</sup> Não se desconhece a posteridade do uso aqui proferido da palavra “metódica”. Utilizamo-nos aqui dessa expressão para demonstrar a proximidade dos procedimentos em relação às fontes. De qualquer forma, não podemos esquecer a participação de Renan na comissão da *Revue Historique* (REIS, 2004, p. 15-32; DOSSE, 1992).

Artigo recebido em 28/11/2013. Aprovado em 17/03/2014.