

TRADUÇÃO

AS MALANDRAGENS DE SHEEHAN: COMO A
TEOLOGIA SE TRANSFORMA EM TOLICE

Vitor Grando da Silva Pereira

PLANTINGA, Alvin (1998). Sheehan's Shenanigans: How Theology Becomes Tomfoolery. In: SENNETT, J. F. (Ed.) *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. Michigan: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, pp. 316–327.

I

A alta crítica — crítica de fontes, crítica das formas, crítica da redação, vários amálgamas contemporâneos — está conosco há pelo menos um século e meio. Para o leigo, pode facilmente parecer que os críticos mais sofisticados desprezam o que consideram ser a ingenuidade da crença do cristão comum nos eventos relatados no Novo Testamento: o nascimento virginal de Cristo, seus milagres, sua morte, sua ressurreição (literal e física), seu aparecimento para “mais de quinhentos irmãos”, sua ascensão ao céu e semelhantes. Assim, David Strauss, em sua obra *Life of Jesus, Critically Examined*, publicada em 1835, afirmou: “Não, se quisermos ser honestos com nós mesmos, aquilo que outrora foi história sagrada para o cristão agora é, para a porção esclarecida de nossos contemporâneos, nada mais do que fábula.” Para o leigo, também pode parecer que as bases para esse desprezo são, às vezes, extremamente frágeis — tão finas a ponto de serem praticamente inexistentes. Há muita afirmação presunçosa, mas pouca evidência convincente, excesso de especulação, mas quase nada de real solidez.

Os protestantes tiveram de lidar com a “alta crítica” por um longo tempo; mas os estudiosos católicos começaram a descobri-la (ou, em todo caso, a utilizá-la) apenas nos últimos 25 anos ou um pouco mais. O resultado tem sido uma enxurrada de livros de crítica bíblica por estudiosos católicos, alguns deles, lamento dizer, cometendo excessos consideráveis. O muito divulgado *The First Coming: How the Kingdom of God Became Christianity* [A Primeira Vinda: Como o Reino de Deus Se Tornou o Cristianismo] (Nova York:

Random House, 1986), de Thomas Sheehan, é um exemplo notório. Sheehan é professor de filosofia na Loyola University, em Chicago.

Sheehan começa seu livro afirmando que a igreja cristã está passando por uma crise quanto ao que pensa e acredita sobre Jesus: “A crise surge do fato agora livremente admitido por teólogos e exegetas, tanto protestantes quanto católicos: que, daquilo que se sabe dos dados históricos disponíveis, Jesus de Nazaré não acreditava ser divino [e] não afirmava nenhuma das reivindicações messiânicas que o Novo Testamento lhe atribui...” (p. 9). O projeto de Sheehan parece ser quádruplo: (a) tentar mais uma vez determinar o conteúdo real da pregação de Jesus (que contraria o que os cristãos pensavam que era); (b) determinar como a ideia de que Jesus ressuscitou dos mortos se desenvolveu na igreja primitiva; (c) fazer o mesmo para a ideia de que Jesus era o Cristo, o Messias, e o filho de Deus; e (d) descobrir qual é o significado *real* da pregação e da vida e morte de Jesus. O objetivo é tentar realizar (a), (b) e (c) “de baixo para cima”: sem fazer suposições teológicas como, por exemplo, que Jesus é o filho de Deus encarnado, ou que a Bíblia é, em qualquer sentido especial, a palavra de Deus, ou que existe algo como o testemunho do Espírito Santo, que nos permite compreender verdades escriturísticas, sem o qual seríamos incapazes de fazê-lo. Sheehan espera realizar (a)-(c) utilizando os tipos de métodos que seriam empregados por um historiador ao confrontar qualquer texto antigo: “Adoto o ponto de vista do historiador, não o do crente. Tomo a palavra ‘história’ no contexto do verbo grego original que a fundamenta: *historein*, para pesquisar e investigar, usando apenas a luz da razão natural, empírica” (p. 9). Assim, a ideia é tentar descobrir o que Jesus pregou, como a crença na ressurreição se desenvolveu, e como as primeiras cristologias se desenvolveram “usando apenas a luz da razão natural e empírica.”

Sobre (b) e (c), Sheehan adota o que agora é uma linha muito familiar: nenhuma das aparentes testemunhas da ressurreição de Jesus dos mortos e de sua visão literal e física pelos discípulos (“por mais de quinhentos irmãos ao mesmo tempo”; 1Co 15.6) deve ser levada a sério. Os milagres da natureza são

simplesmente lendas que surgiram entre os primeiros cristãos e que foram projetadas retrospectivamente, sob o impacto da fé, para dentro da vida do Jesus histórico. (p. 74)

A razão para as inconsistências evidentes e a incapacidade de serem fisicamente verificáveis desses “eventos” miraculosos se resume a uma coisa: as histórias do evangelho sobre a Páscoa não são relatos históricos, mas mitos religiosos. (p. 97)

Para combater o clima de dúvida despertado pelo fato de Jesus não retornar, alguns relatos dos evangelhos enfeitaram a experiência da Páscoa com histórias apocalípticas elaboradas que concretizaram a “ressurreição” de Jesus ao lhe fornecerem um corpo sobrenatural que foi fisicamente visto, tocado e elevado ao céu. (p. 293)

A adição de elementos míticos foi devida a uma espécie de ausência de coragem por parte de Pedro e outros; como resultado disso, desenvolveram-se na igreja primitiva esses mitos sobre anjos no túmulo, Jesus sendo literalmente visto pelos muitos outros. O mesmo se aplica ao desenvolvimento da cristologia que culmina no Prólogo do Evangelho de João, no hino aos Filipenses e na carta de Paulo aos Colossenses: Jesus mesmo não fez nenhuma dessas reivindicações sobre si; elas foram inventadas mais tarde por uma igreja decidida a sustentar um ponto teológico.

Agora, avaliando sob os seus próprios critérios, os argumentos de Sheehan para essas afirmações são, no mínimo, frágeis, especulativos e fantasiosos. No entanto, vou ignorar em grande parte o que ele diz sobre (b) e (c) e me concentrar no que ele afirma sob as rubricas (a) e (d); então, voltarei a um breve exame dos tipos de razões que os acadêmicos às vezes dão para supor que a cristologia “de baixo para cima” — tentando entender os textos relevantes sem recorrer a crenças teológicas sobre Cristo ou sobre a Bíblia — é, de fato, correta e obrigatória para os estudos bíblicos.

Pois bem, o que a “razão natural e empírica” revela sobre o que Jesus realmente pregou? A resposta de Sheehan pode parecer a um cristão comum algo incrivelmente surpreendente, para não dizer absurdo. Jesus, por exemplo, não reivindicou ser o Messias ou mesmo um messias, muito menos o filho divino de Deus:

O que, então, os críticos pós-bultmannianos descobriram sobre o Jesus histórico...? Negativamente, eles estabeleceram que Jesus não expressou sua autocompreensão com nenhum título cristológico — certamente não nos chamados títulos superiores (como “Deus” ou “Senhor”) no sentido divino completo e nem mesmo nos chamados títulos inferiores (por exemplo, “messias”... e “filho do Homem”). (p. 25)

O que ele reivindicou então? Qual foi sua mensagem positiva? Não é fácil entender a resposta de Sheehan. Tudo começou, no entanto, quando Jesus caiu sob o feitiço de João Batista; ao ouvi-lo, diz Sheehan, “Jesus, podemos imaginar, foi profundamente tocado. Ele se arrependeu e foi batizado” (p. 53). “Jesus ficou impressionado com o fato de João, ao contrário dos pregadores apocalípticos tão populares naqueles dias, não pregar um messias, não proclamar o fim do mundo e não prometer um futuro *aeon* de bem-aventurança” (p. 52). Seguindo o exemplo, Jesus também não proclamou o fim do mundo, não pregou que ele nem qualquer outro fosse o messias. Ele seguiu João na “redução do apocalipse ao seu núcleo existencial” (p. 55); isso significa, pelo que posso entender, que Jesus não tinha nenhuma mensagem apocalíptica, mas exortava à justiça e à misericórdia. Além disso:

A presença imediata de Deus como um Pai amoroso é o que Jesus quis dizer com o ‘reino...’. Conforme Jesus o pregava, o reino de Deus não tinha nada a ver com as fantasiosas geopolíticas dos apocalípticos e

messianistas — um reino acima ou à frente... Em vez disso, significava o ato de reinar de Deus como Deus, e isso significava — aqui reside a força revolucionária da mensagem de Jesus — que Deus, como Deus, *se identificava sem reservas com seu povo* [itálicos de Sheehan]. O reinado de Deus significava a encarnação de Deus.” (p. 60)

Ou seja, Jesus destruiu a noção de “Deus-em-Si-mesmo” e colocou em seu lugar a experiência de “Deus-com-a-humanidade”. Doravante, segundo o profeta da Galileia, o Pai não devia ser encontrado em um céu distante, mas estava completamente identificado com a causa dos homens e mulheres. A doutrina de Jesus sobre o reino significava que Deus havia se encarnado: Ele havia se derramado, desaparecido na humanidade e não podia ser encontrado em nenhum outro lugar senão lá. [...] A doutrina do reino significava que, de agora em diante e para sempre, Deus estava presente apenas no e como nosso próximo. Jesus dissolveu as especulações fantasiosas da escatologia apocalíptica no chamado à justiça e à caridade. (p. 61)

[A proclamação de Jesus] marcou a morte da religião e do Deus da religião e anunciou o começo da experiência pós-religiosa: a abdicação de “Deus” em favor de Sua presença oculta entre os seres humanos. (pp. 61-62)

Então, Jesus não proclamou que ele era o Messias, muito menos o filho de Deus; o que ele pregou não foi “Creia em mim e serás salvo”, mas algo bem diferente: “Deus desapareceu na humanidade.” Mas o que *isso* poderia significar? “Deus, como Deus, havia *se identificado sem reservas com o seu povo*”; “Deus desapareceu na humanidade”; “a abdicação de ‘Deus’ em favor de Sua presença oculta entre os seres humanos”: como devemos entender essas declarações obscuras?

Não é fácil entender, mas me parece que o que Sheehan quer dizer aqui é que, de acordo com Jesus, simplesmente *não há* um ser todo-poderoso que, por exemplo, criou o mundo e a quem devemos adoração e obediência. Não há nada remotamente parecido com o que os cristãos e outros teístas acreditam: um ser transcendente, todo-poderoso e onisciente que criou os céus e a terra e sustenta o ser de todas as coisas. E, embora Sheehan fale do “*desaparecimento de Deus na humanidade*”, *tornando-se* encarnado sem reservas, e coisas do tipo, a ideia não é, ao que parece, que antes havia tal ser, mas que depois ele de alguma forma desapareceu na humanidade; a ideia é que nunca houve tal pessoa de modo algum. Tudo o que sempre houve em relação a Deus, poderíamos dizer, foi a Sua encarnação em Seu povo: “Tudo o que Jesus fez foi lançar luz de uma nova maneira sobre o que sempre foi o caso, mas que havia sido esquecido ou obscurecido pela religião. Seu papel foi simplesmente acabar com a religião — aquela governanta temporária que havia se tornado uma tirana...” (p. 68). Assim, a mensagem de Jesus, de acordo com Sheehan, é que o teísmo é falso e que não há Deus. Não é que o teísmo seja, na melhor das hipóteses, *quase* verdadeiro (como no caso dos liberais do século XIX com inclinações para o idealismo absoluto); não é verdadeiro *de forma alguma*. Jesus era, na verdade, um ateu; ele pregou o fim da religião e do Deus da religião, dissolvendo tudo isso na recomendação da justiça e da misericórdia.

Entre certo tipo de teólogos liberais, parece haver uma espécie de busca desesperada por novidade; aqueles que participam desse torneio parecem competir para ver quem consegue fazer as declarações mais ultrajantes. Para que possamos entender Sheehan e suas afirmações sobre Jesus, precisamos entendê-las no seu contexto histórico. Vinte anos atrás, quando “a teologia da morte de Deus” entrou em cena, muitos de nós pensamos que seria impossível superar aquele nível de tolice teológica. Um de seus proponentes, Paul Van Buren, sugeriu que o positivismo lógico, com seu Critério de Verificabilidade do Sentido — segundo o qual a maior parte do que os cristãos dizem sobre Deus é literalmente sem sentido — era realmente o fundamento apropriado da teologia cristã. Outro, Thomas Altizer, parece ter afirmado que Deus morreu quando Cristo nasceu, que morreu novamente no século XIX e que também morreu na história humana de modo geral. Ele então continuou dizendo que o ateísmo é, de fato, a última flor e a forma mais pura de cristianismo (deixando de adicionar o corolário óbvio de que o fanatismo é a última flor e a forma mais pura de castidade).

O que tínhamos aqui, muitos pensaram, era tolice teológica da qual nenhuma maior poderia ser concebida. E, de fato, a conquista de Altizer nesse sentido é verdadeiramente formidável. Mas é preciso dar os devidos créditos a quem merece: Sheehan, ao que parece, bateu esse recorde. De acordo com Altizer, o verdadeiro cristão reconhece que o ateísmo é a verdade; e agora Sheehan acrescenta, em um surto espetacular de discernimento, que este é o evangelho que o próprio Jesus Cristo trouxe! Colossal! Só há uma maneira de ir além disso: afirmar que o próprio Deus, eterno, onipotente e onisciente como é, era ateu antes mesmo de Jesus e sofreu de uma incapacidade angustiante de transmitir a mensagem. (Usando a terminologia confusa e desonesta característica dessa teologia, poder-se-ia sustentar essa posição apontando que Deus não adora a ninguém e não reconhece nenhum ser superior, ambas as quais são características do ateu. Mas mesmo essa sugestão, embora seja logicamente impossível, não tem a completa petulância da afirmação absurda de Sheehan).

A própria mensagem de Sheehan — o que *ele* vê como o verdadeiro significado do túmulo vazio, em oposição ao significado atribuído a ele pelos cristãos — está alinhada com a mensagem que ele coloca na boca de Jesus. (A raposa sem cauda, como diz R. G. Collingwood, prega a ausência de cauda.) Segundo Sheehan, o verdadeiro significado:

Enquanto observamos no vazio [do túmulo, sem ressurreição], a ausência de Jesus vivo e até mesmo de seu corpo morto nos permite identificar uma forma única de busca: o desejo pelo que nunca pode ser alcançado. Esse tipo único de busca é a experiência que distingue os seres humanos de qualquer outro tipo de entidade, e vemos isso exemplificado nas mulheres que realmente encontraram o túmulo vazio naquele primeiro domingo de Páscoa. Tal busca não é algo em que nos envolvemos apenas eventualmente; pelo contrário, é o que nos faz humanos, constitui-nos como a paixão fútil, o desejo não realizado e presumivelmente irrealizável que somos. (p. 172)

Aceitar Jesus *como* [sic] sua palavra significa compreender que ele é o que todos os outros também são: um ato finito, falível e mortal de interpretação. Todo ser humano é exatamente isso e nada mais: uma hermenêutica, uma interpretação vivida (em ação, em representação, em linguagem e em pensamento) sobre o que é a sua existência e sobre o que ela se trata. (p. 225)

Todos nós, incluindo Jesus, somos inevitavelmente e para sempre uma questão para a qual não há resposta. Aceitar Jesus *como* sua palavra significa compreender e aceitar isso. (p. 226)

Aceitar Jesus *como* sua palavra? Isso já é o suficiente para nos deixar um tanto nervosos; como podemos fazer algo assim? Seria acreditar que Jesus (contrário ao que sempre pensamos) era na verdade uma *proposição* ou uma afirmação? Como digo, isso já é o suficiente para nos deixar um tanto nervosos; mas é apenas a ponta do iceberg. Para o cristão, a Páscoa é um tempo de alegria e celebração, um tempo de profunda gratidão pelo esplendor inimaginável do dom da salvação de Deus por meio da morte e ressurreição de seu filho. Mas, de acordo com Sheehan, o verdadeiro significado da Páscoa, o verdadeiro significado do túmulo vazio, não é o alegre grito pascal “Ele ressuscitou”, com a declaração de que Cristo é as primícias e a garantia de nossa própria ressurreição, de modo que a morte foi destruída pela sua vitória. De forma alguma; o que isso realmente significa, ele diz, é que todos nós somos paixões fúteis e sem resposta, questões para as quais não há respostas.

Ser uma questão sem resposta certamente soa como uma condição deprimente e, sem dúvida, algo decepcionante; mas o que *isso poderia significar*? O que é ser uma paixão fútil ou uma questão sem resposta? Hoje em dia encontramos algumas pessoas incomuns, mas dificilmente encontrará alguém que seja uma questão, muito menos uma questão sem resposta. Desconsiderando o abuso de uma retórica patética, o que Sheehan quer dizer, creio eu, é que é muito difícil ter certeza de qualquer coisa; não importa no que você acredite, sempre há alternativas igualmente satisfatórias. Isso se encaixa na alegação de Sheehan, feita mais cedo na introdução, de que...

o cristianismo é uma “hermenêutica” ou uma interpretação. Suas crenças e doutrinas são apenas uma dentre muitas maneiras possíveis e igualmente válidas de compreender os dados empíricos universalmente disponíveis sobre Jesus de Nazaré. Os cristãos podem afirmar que sua fé está baseada na revelação, mas, pelo que se pode dizer empiricamente, tal revelação é um nome para o processo hermenêutico historicamente relativo e culturalmente determinado, no qual os cristãos, ao se depararem com as informações humanamente disponíveis sobre Jesus de Nazaré, escolhem interpretá-lo como seu salvador, que reina com Deus no céu. (p. 7)

Há muito o que dizer sobre isso (na maior parte, nada elogioso), mas não vou gastar o tempo necessário. A ideia básica aqui parece ser a noção, familiar em algumas vertentes da filosofia continental, de que qualquer coisa que pensemos ou cremos é apenas uma hermenêutica ou interpretação, para as quais existem alternativas igualmente satisfatórias. Não importa o que você acredita sobre qualquer questão importante, há alternativas para sua crença que são tão válidas e aceitáveis quanto ela. Na verdade, para qualquer crença que você sustente, sua *negação* será igualmente válida ou satisfatória.

É claro que, se isso for verdade, então o cristianismo, apesar das confiantes afirmações de Sheehan, é uma interpretação tão boa quanto qualquer outra. Assim, Sheehan conclui (p. 223) tendo que admitir que o cristianismo é tão aceitável como uma interpretação ou hermenêutica quanto qualquer outra e, de fato, tão *verdadeiro* quanto qualquer outra — por exemplo, a própria interpretação de Sheehan. (A compreensão disso é um tanto enigmática, já que o cristianismo e o que Sheehan propõe são claramente inconsistentes; mas então Sheehan nem diz nem sugere que a lógica ordinária faça parte de *sua* interpretação.) Aqui surgem problemas autorreferenciais. A alegação fundamental parece ser que tudo o que podemos ter são interpretações igualmente aceitáveis, mesmo que sejam conflitantes. Mas então, é claro, se essa alegação é verdadeira, então ela própria é apenas mais uma interpretação, e não é melhor nem mais próxima da verdade do que as alternativas — por exemplo, sua negação. Se tudo é interpretação, então essa ideia por si só não tem mais a seu favor do que a ideia contrária de que algumas interpretações são muito mais preferíveis e muito mais próximas da verdade do que outras. Se tudo é uma interpretação para a qual existem alternativas igualmente satisfatórias, então essa própria alegação é uma interpretação para a qual existem alternativas igualmente satisfatórias: você pode aceitá-la ou rejeitá-la. Quanto a mim e à minha casa, acho que vamos rejeitá-la.

II

Como Sheehan chega a essas afirmações surpreendentes sobre o que Jesus ensinou? Começando com o que ele entende serem os resultados consensuais da erudição do Novo Testamento e extrapolando a partir daí: “Eu dependo (e espero ser fiel a eles) dos resultados cientificamente controláveis da moderna erudição bíblica; mas então eu vou além dessa erudição, usando seus resultados científicos como dados para minhas próprias teorias” (p. 9). Sheehan baseia-se na crítica das fontes, crítica das formas, crítica da redação, e algumas

críticas semelhantes até então não classificadas; e sua introdução contém uma explicação clara e compreensível de alguns desses desenvolvimentos.

O não iniciado pode facilmente perceber que há muita fragilidade nas próprias bases de alguns desses métodos. Assim, por exemplo, Sheehan relata que os críticos das formas pós-bultmannianas:

fazem uso de pelo menos quatro critérios para determinar se os elementos do material dos evangelhos são autenticamente históricos, ou seja, se são rastreáveis até o próprio Jesus. Primeiro, o critério da dessemelhança permite que o exegeta atribua a Jesus pelo menos aquilo que provavelmente é exclusivo dele na medida em que difere claramente dos ditos que provavelmente são típicos da igreja primitiva ou do judaísmo antigo. Segundo, o critério da coerência permite aos exegetas atribuir a Jesus os ditos que são coerentes com o material que já está estabelecido como “exclusivo porque é dessemelhante.” Terceiro, o critério da atestação múltipla permite ao exegeta, dentro de certos limites, atribuir a Jesus os feitos ou tipos de comportamento atestados em todas ou muitas das distintas fontes evangélicas (por exemplo, Marcos e Q). Finalmente, segundo o critério da linguagem e do ambiente, qualquer dito autêntico de Jesus teria que refletir os padrões culturais do discurso aramaico e, em geral, os padrões culturais da Palestina antiga — embora seja possível que essas características reflitam apenas as mais antigas igrejas palestinas. (p. 25)

Mas há uma clara tensão aqui entre o primeiro e o quarto critério: apenas aqueles dizeres que são diferentes do que era comum serão certificados pelo primeiro critério; enquanto, se o dito não refletir os padrões culturais da Palestina do início do primeiro século, então ele será desqualificado pelo quarto. (E, claro, se você acredita que Jesus é realmente o filho divino de Deus, você sem dúvida hesitará em presumir que qualquer dito autêntico de Jesus precisaria refletir os padrões culturais da Palestina primitiva.) Além disso, esses métodos parecem exibir um grau alarmante de flexibilidade ou frouxidão, permitindo uma gama surpreendentemente ampla de conclusões. As próprias conclusões de Sheehan exigem, como você pode imaginar, uma boa dose de seletividade na escolha dos textos. Usando esses métodos, isto é sempre bastante fácil: você simplesmente descarta qualquer texto que não se encaixe na sua interpretação; você afirma que é uma adição posterior pela comunidade cristã, com a intenção de defender um ponto teológico. Marcos 14 ou Mateus 26 dizem que Jesus é o filho de Deus e retornará em glória? Sem problemas: basta declarar que foi adicionado mais tarde e não é um registro de nada que Jesus tenha realmente dito.

Deixarei para os especialistas a decisão sobre o valor desses métodos; o que me preocupa aqui é o uso tendencioso que Sheehan faz deles. Por exemplo, ele fala frequentemente sobre o que foi *confirmado* por esses métodos, ou *demonstrado* (p. 12) por eles, ou *descoberto* por eles (p. 13), ou *estabelecido* por eles (p. 15); em quase todos esses casos, há

opinião acadêmica em ambos os lados da questão. (Claro, também há o fato de que, da perspectiva de Sheehan, nada pode realmente ser demonstrado ou estabelecido; tudo o que temos são interpretações para as quais sempre há alternativas igualmente aceitáveis.) Além disso, há uma grande quantidade de afirmações dogmáticas e sem fundamento. Por exemplo, ao falar sobre o “estremecer no ventre” de João quando sua mãe encontrou Maria: “Mas essa lenda, como a inspiradora, mas não-histórica história sobre a concepção virginal miraculosa de Jesus, é uma interpretação teológica criada algumas décadas após a morte de Jesus para expressar a fé do cristianismo em seu status especial” (p. 55). Novamente: “E, em qualquer caso, as palavras que os Evangelhos colocam na boca de Jesus em seu julgamento [perante o Sinédrio] (por exemplo, sua reivindicação de ser o Messias; Marcos 14.62) são interpolações teológicas posteriores da igreja primitiva e não podem ser reputadas como declarações históricas” (p. 86). E: “... não é verdade que as multidões judias clamaram pela crucificação de Jesus (Marcos 15.12) ou que tomaram seu sangue sobre si mesmas e seus filhos (Mateus 27.25). [...] Essas sentenças, que foram mais tarde inseridas nos relatos da paixão de Jesus, são produto de uma polêmica amarga entre o cristianismo e o judaísmo...” (p. 87). Aqui nos perguntamos sobre a fonte das informações de Sheehan e aqui, como em muitos outros casos, as notas de rodapé revelam que o assunto em questão é, em grande parte, objeto de debate acadêmico.

Frequentemente, o texto contém uma afirmação superficial no sentido de que tal é o caso, e uma nota de rodapé contradizendo a afirmação. Assim, Sheehan afirma que “não há evidência de que Jesus tenha perdoado pecadores em seu próprio nome”; em uma nota de rodapé, ele dá a evidência, acrescentando que, enquanto alguns consideram o dito como autêntico, outros não. Novamente, “Jesus não tinha desmaiado. Ele estava morto. E no espírito do Novo Testamento podemos adicionar: Ele nunca voltou à vida” (p. 101). Aqui há uma nota de rodapé, direcionando não, como poderíamos esperar, ao Novo Testamento, mas a Tomás de Aquino — que, é claro, não diz que Jesus nunca voltou à vida: o que ele diz é que, em sua ressurreição, Jesus entrou em uma vida que era imortal e divina.

Sheehan também exibe uma angustiante incapacidade de distinguir entre a afirmação de que não-*p* e deixar de afirmar *p*. Assim, por exemplo, ele diz que, de acordo com Mateus, “Ele [Jesus] não ascendeu ao céu” (p. 97), dando como referência Mateus 28.16-20. Mas, é claro, Mateus 28.16-20 não diz que Jesus não ascendeu ao céu; simplesmente não diz que ele ascendeu. Novamente, há frequentemente uma certa falta de equilíbrio entre a plausibilidade de uma alegação e o peso de sua documentação. Por exemplo: “Para Simão e os outros,” ele diz, “‘ressurreição’ era simplesmente uma maneira de articular sua convicção de que Deus havia vingado Jesus e estava vindo em breve para habitar entre seu povo. E essa interpretação teria sido verdadeira para os primeiros crentes, mesmo se uma exumação da sepultura de Jesus tivesse descoberto sua carne e seus ossos apodrecendo” (p. 109). A evidência para essa afirmação surpreendente é o fato de que há pelo menos um estudioso das Escrituras que diz isso. Finalmente, como Sheehan interpreta 1Coríntios 15.3-8, Paulo não quis dizer que Cristo ressuscitou fisicamente dos mortos: “A ressurreição de Jesus não

tem nada a ver com uma ressuscitação espaço-temporal, um voltar à vida...” (p. 112). Mas aqui ele ignora completamente o restante do capítulo, onde Paulo relaciona a ressurreição de Jesus à nossa própria ressurreição vindoura, que ele claramente entende como literal, física e espaço-temporal.

III

As questões mais interessantes levantadas por este livro, acredito eu, têm menos a ver com as alegações duvidosas de Sheehan do que com os empreendimentos da cristologia “de baixo” e da erudição bíblica “objetiva” — ou seja, a erudição na qual não se assume ou se toma como certo o que se sabe ou se acredita pela fé sobre (digamos) Jesus, mas, em vez disso, trata-se a Bíblia como se trataria qualquer texto antigo e Jesus como qualquer personagem em tal texto. A ideia é entender o que pode ser estabelecido (ou pelo menos tornado plausível), usando apenas a luz da “razão natural e empírica”, ignorando qualquer coisa que se possa saber pela fé. A ideia é que um respeitável estudioso das Escrituras será “objetivo”. A objetividade é às vezes representada como uma questão de se ater aos fatos objetivos, sem trazer nenhuma interpretação teológica. O que realmente se quer dizer neste contexto, no entanto, é que o estudioso objetivo não usará nenhuma suposição ou conhecimento teológico na tentativa de determinar quais são os fatos objetivos. Assim, por exemplo, Barnabas Lindars, um conhecido estudioso do Novo Testamento, parece sugerir que é de alguma forma errado ou inapropriado, na interpretação bíblica, confiar no que se sabe ou se acredita pela fé:

Na verdade, há duas razões pelas quais muitos estudiosos são muito cautelosos sobre histórias de milagres [...] A segunda razão é histórica. A literatura religiosa do mundo antigo está repleta de histórias de milagres, e não podemos acreditar em todas elas. Não é uma possibilidade legítima que o estudioso, só porque ele é um cristão, aceite todos os milagres do Evangelho ao pé da letra, ao mesmo tempo em que rejeita os milagres atribuídos a Ísis. Todos esses relatos devem ser examinados com igual distanciamento. (*Theology*, março de 1986, p. 91)

Por que pensar assim? Por que *não* é legítimo que um estudioso aceite os relatos de milagres do Evangelho enquanto rejeita outros? Porque, acredita Lindars, proceder dessa forma não seria propriamente imparcial ou objetivo; haveria algo de arbitrário nisso. A verdadeira questão aqui é esta: é legítimo para um acadêmico cristão — um acadêmico das Escrituras cristãs, por exemplo — fazer uso de suposições ou crenças cuja fonte é sua fé cristã? Podemos fazer uso adequadamente, na academia, de suposições que não são compartilhadas por todos os membros da comunidade acadêmica? Você pode fazer uso adequadamente do

que sabe pela fé? Assim, por exemplo, o cristão, por acreditar que Jesus é de fato o divino filho de Deus, pode estar inclinado a reputar determinadas histórias de milagres como registros históricos confiáveis do que Jesus fez (a ressurreição de Lázaro, por exemplo, ou sua própria ressurreição). Se você não acreditasse que Jesus era divino, no entanto, você plausivelmente pensaria ser muito improvável que esses registros fossem de coisas que realmente aconteceram; pode ser mais plausível entendê-los como acrescentados pela igreja primitiva para defender um ponto teológico de um certo tipo. Então, o fato de acreditarmos que Cristo foi (é), de fato, divino pode certamente fazer enorme diferença na nossa abordagem aos estudos acadêmicos da Escritura.

E não é matéria de senso comum pensar que um acadêmico cristão (ou a comunidade acadêmica cristã) deveria usar tudo o que ela sabe ao trabalhar sua disciplina? Suponha que você (ou a comunidade cristã) de fato acredite que Jesus era divino. Se o que você quer, em termos acadêmicos, é buscar a verdade sobre os assuntos em questão, então por que não usar tudo o que você sabe, independentemente de qual seja a fonte? Não seria uma perversão limitar-se apenas a *parte* do que você sabe, ou apenas a algumas fontes de conhecimento, se o seu objetivo é buscar a verdade sobre o fenômeno em questão? Isso seria como tentar fazer física, por exemplo, sem de forma alguma depender da sua própria memória ou da memória de qualquer outra pessoa. (Qualquer proposição aceita em parte por confiança na memória, você diz, não deve ser considerada como parte da evidência). Talvez você consiga fazer um pouco de física desse modo, mas seria algo extremamente limitado, pobre, ífimo e fragmentado. E por que você iria querer fazer isso? (Talvez eu conseguisse escalar a “Torre do Diabo” com meus pés amarrados, mas por que eu faria isso?) Se o seu objetivo é alcançar o máximo possível de entendimento pleno e abrangente sobre o assunto em questão, então, é de se presumir, a maneira correta de proceder é usar todos os seus recursos, tudo o que você sabe, incluindo o que você sabe pela fé.

Mas, diz Lindars, não é apenas arbitrário tratar histórias de milagres sobre Jesus de forma diferente de histórias de milagres sobre Ísis? Bem, não; pois você acredita que Jesus era divino e Ísis não era — ou talvez você pense que “Ísis”, nesse uso, não nomeia nada, ou que simplesmente não havia tal pessoa ou coisa como Ísis. Assim, há uma grande diferença entre os dois, uma diferença que exige que sejam tratados de forma diferente. (Objetividade exige que tratemos coisas similares de forma similar; não exige que ignoremos diferenças importantes).

Mas, então, não é arbitrário ter *essa* crença — de que Jesus era Cristo e o filho de Deus e, portanto, especial? O que faz você pensar que isso é verdade? Como você poderia razoavelmente chegar a *essa* crença, a não ser com base na investigação histórica — uma investigação que não começa supondo a veracidade da crença em questão? A sugestão é que qualquer crença devidamente justificada sobre Jesus deve ser baseada inteiramente em investigação histórica comum. Mas por que deveríamos acreditar em algo assim? Os cristãos geralmente não chegam às suas crenças sobre Jesus dessa maneira; e eu não vejo razão plausível para pensar que isso seria o que eles *fariam*, se o fizessem adequadamente. Esta

afirmação — de que não se deve fazer uso da ideia de que Jesus era (é) divino nos estudos acadêmicos — repousa na suposição de que a única forma pela qual poderíamos chegar a crenças distintamente cristãs é por meio da investigação científica ou histórica comum. Mas essa suposição é duvidosa *in excelsis*; ela faz parte do fundacionismo clássico e compartilha de suas falhas (veja, por exemplo, meu artigo “Reason and Belief in God”). Além disso, ela não se ajusta bem com as ideias cristãs quanto às fontes de nossa crença cristã. Cristãos reformados, por exemplo, provavelmente seguirão João Calvino ao afirmar que existe algo como o testemunho interno do Espírito Santo; e eles acrescentarão que esse testemunho é uma fonte de crenças confiáveis e perfeitamente aceitáveis sobre o que é comunicado na Escritura. Outras tradições cristãs têm outras sugestões de fontes de crenças que exercem esse mesmo papel; mas quase todas as principais tradições cristãs rejeitam em uníssono a ideia de que a única fonte aceitável de crenças sobre Jesus é a investigação científica comum. Por que deveríamos aceitar isso nos estudos acadêmicos da Escritura?

O que realmente está em questão aqui é uma crença filosófica (epistemológica) sobre o que constitui ou não conhecimento correto ou razoável, sobre o que constitui conhecimento apropriado ou real. O objetivista acredita que as únicas fontes de conhecimento ou crença acadêmica aceitável são a percepção, memória, intuição lógica-matemática e semelhantes — i.e., “a razão empírica natural”; ele rejeita quaisquer alegadas fontes de crença como o testemunho do Espírito Santo. Mas não há qualquer boa razão para que o cristão faça coro com ele nesse ponto; e, é claro, o objetivismo é uma posição nada natural para um cristão. Uma posição mais natural é que se fizermos uso de tudo que sabemos (não apenas da razão empírica natural), estaremos numa posição muito mais favorável para se aproximar da plenitude da verdade. E não é justamente isso que buscamos na academia? Então por que deveríamos nos mutilar da maneira que sugere o objetivista?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PLANTINGA, Alvin (1998). *Reason and Belief in God*. In: SENNETT, J. F. (Ed.) *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. Michigan: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, pp. 102–161.

SHEEHAN, Thomas (1986). *The First Coming: How the Kingdom of God Became Christianity*. New York: Random House.

Vitor Grando da Silva Pereira;
Mestre em filosofia pelo PPGLM - UFRJ, mestrando em teologia pela PUC-Rio, ORCID 0009-0002-5857-339X, vitor.grnd@gmail.com

DOI: 10.26512/2358-82842024e56878
This work is licensed under a [Creative Commons Attribuition 4.0 Internacional License](#).