


RICHARDSON, Alan. Apologética cristã. 4. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações (JUERP), 1991.

 <https://doi.org/1023925/ua.v25i40.57978>

Robson Barbosa da Silva¹

O livro *Apologética Cristã* do teólogo anglicano britânico Alan Richardson (1905-1975) apresenta um estudo de apologética em face dos avanços que se deram no campo teológico a partir do século XIX, como a ampla adoção por parte dos teólogos dos dados oriundos da investigação histórico-crítica no labor teológico. No prefácio, o autor diz que a “[...] Apologética Cristã trata do problema da natureza e solidez de nosso conhecimento de Deus [...]” (p. 7). O estudante da apologética, por seu turno, se sente obrigado a mostrar que há um método teológico, o qual é aplicação do “método científico” à teologia (p. 9). Ser a teologia uma ciência não torna desnecessária a fé, pois de fato a fé precede a razão (p. 14-15). Diz que, mesmo nas ciências naturais, existem elementos dependentes de um “ato de fé”, este sendo ainda mais importante nas ciências humanas, e a teologia pertence ao grupo destas (p. 10,14), e cabe ao apologista compreender a importância dos valores pessoais e subjetivos para o conhecimento (p.13). Note-se que o que importa é concatenar a teologia com o “método da ciência”, o qual permanece, e não com conceitos particulares da mesma, que podem mudar (p. 14). Também seria um erro considerar a teologia anterior ao século XIX (quando surge a teologia como ciência empírica e indutiva) como anticientífica (p. 15). Antes disto, contudo, ela era uma ciência de tipo dedutivo (p. 41).

O texto tem, a seguir, dez capítulos. No capítulo I (A apologética cristã e a filosofia de nossos dias), diz que a rejeição da apologética se baseia em uma teoria que afirma que razão e revelação são extremos irreconciliáveis, não havendo ponto de contato na razão ou consciência “para o qual a revelação possa apelar. Tal teoria corre em sentido contrário ao da corrente principal do pensamento cristão sobre o assunto” (p. 21). Opina

¹ Mestre em Estudos Teológicos pelo Miami International Seminary (MINTS). Licenciado em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB),  0000-0002-3616-4707, robsonbio2008@hotmail.com.

que é preciso crer para se voltar à racionalidade, e que “só voltaremos a ter uma visão completa do mundo e da vida escolhendo deliberadamente uma ideia-chave que nos faculte reunir para uma visão satisfatória do mundo os conceitos fragmentados que temos da verdade” (p. 31). Tal escolha não pode ser puramente racional, pois envolve o homem em sua totalidade. O cristianismo, não é uma filosofia, mas um credo e fé de “que certos acontecimentos positivos e históricos nos dão a chave ou o fio que nos faculta compreender a natureza e o destino do homem” (p. 32).

No capítulo II (A teologia como ciência experimental), diz que a teologia é uma ciência empírica porque usa independentemente suas próprias categorias, emprega o método científico no estudo dos fatos e trata sua matéria com espírito científico (p. 44). Pontua que a categoria da revelação fora abandonada por Schleiermacher (p. 45-46), sendo retomada por Barth em sua *Epistle to the Romans* (p. 46). O método científico, na teologia, consiste em, aplicando-se a crítica histórico-literária, determinar a natureza dos fatos, (os quais seriam acessíveis a todos) em que se baseia e pelos quais se expressa a fé cristã, e perguntar quais categorias são necessárias à interpretação destes fatos (e. g. a supracitada revelação), bem como dos fatos da existência-igreja hoje. “[...] A última parte dessa tarefa é a matéria tradicionalmente conhecida por dogmática, que é uma tentativa para formular as doutrinas que surgem dos fatos assim examinados à plena luz de nossos conhecimentos atuais” (p. 47). O dogmático precisa ser membro da igreja de Cristo, pois só quem possui conhecimento existencial da fé e vida da Igreja pode articular seu verdadeiro significado (p. 50). “[...] Teologia é a disciplina pela qual a Igreja retifica e ajusta a sua proclamação” (p. 51).

No capítulo III (O cristianismo e a ideologia), diz que ideologias são “conceitos, estribados não tanto na reflexão racional como na tendência social geral e no desenvolvimento econômico dos tempos” (p. 53). “[...] Quando se enfraquece a crença na pecaminosidade do homem e na necessidade que ele tem de uma redenção sobrenatural, as noções ideológicas surgem para preencher o vácuo então criado e para reafirmar aos homens que já está satisfatoriamente resolvido o problema do destino humano” (p. 55). Não se pode dizer que a fé cristã seja ideológica, porque, em meio a contextos sociais e econômicos diversos, bem como às suas relativas ideologias, há um núcleo de crenças e experiências que persiste até o dia de hoje desde o primeiro século (p. 57).

O cristianismo concorda com o que o autor chama de ponto de vista “sociológico” no sentido de conceber o ser humano como inclinado a ver as coisas de acordo com “suas fortunas e interesses privados”. Isto é, manifestação da realidade da queda, pois com esta, a razão não ficou ileso (p. 61). O cristianismo também vai concordar com a crítica racionalista às teorias sociológicas ao afirmar que a tese de que todo conhecimento seria socialmente determinado é contraditória. Contudo, discorda da mesma crítica ao pontuar que a razão não pode conhecer a verdade estando desassistida da fé (p. 61-62). Agostinho preconiza a precedência da fé sobre o conhecimento: “Cremos para que pudéssemos conhecer [...]” (Agostinho, citado em p. 63, nota 1). “[...] O conteúdo da fé não é socialmente deter-minado, mas sua expressão é socialmente condicionada” (p. 63). Pode-se concluir que não há uma ideologia cristã (p. 70).

No capítulo IV (A teologia e a história), afirma que a “relação dos homens para com Deus permanece fundamentalmente a mesma, ainda que a formulação intelectual disto se mude consideravelmente, como de fato o modo de pensar da humanidade evolui de época para época” (p. 73). Diz que a fé hebraica e a cristã são fundamentadas em eventos históricos, sendo, portanto, objetos do método histórico crítico, o qual investigará se os mesmos eventos (e. g. a ressurreição de Cristo) realmente se deram (p. 74). Note-se que estabelecer a ocorrência de tais eventos não atesta a veracidade da fé, pois esta depende da interpretação dos mesmos eventos históricos pelos profetas e apóstolos (p. 75). A história não pode ser mera compreensão desinteressada e objetiva dos fatos (p. 78). “[...] Para a compreensão da história, como igualmente para se compreender outras matérias, a fé precede a compreensão; e aqueles que não trazem fé alguma para a história não encontrarão nela nenhum princípio de fé” (p. 81). É possível conhecer ao Jesus da história com base na interpretação bíblica e apostólica dos fatos (p. 85). O cristianismo não é uma filosofia da história, mas fonte de ideias que possibilitam compreender os eventos históricos e que fornecem as categorias para uma filosofia da história (p. 87). O crente deve mostrar que a interpretação profética e apostólica é a única que dá sentido à evidência histórica sem rejeitá-la ou cair no ceticismo, bem como que os eventos da história contemporânea são mais bem compreendidos segundo as categorias de julgamento e misericórdia (p. 88).

No capítulo V (A revelação geral), o autor diz que a ideia de revelação do protestantismo liberal era parecida com aquela dos deístas, estes se inclinando a ver a revelação como “republicação” da religião natural, com a verdade em teoria, sendo acessível a todos os homens (p. 91). De fato, tal teoria sublinha as semelhanças existentes entre o cristianismo e as religiões pagãs, ignorando completamente as gritantes diferenças (p. 92). Contrapondo-se à mesma teoria, nosso autor afirma que só “onde foi pregado o Evangelho de Cristo é que se conhece o único e verdadeiro Deus” (p. 93). A revelação especial, ao contrário da revelação geral, é histórica e comunicada à humanidade por meio de situações históricas particulares (p. 94). “[...] Segundo o conceito da revelação geral e revelação especial, por outro lado, sustenta-se que todo o conhecimento que temos de Deus é o resultado da própria revelação divina [...]” (p. 96). “[...] É na esfera moral que encontramos a principal evidência da revelação geral [...]. Todos os seres humanos, não declaradamente imbecilizados, conhecem o que é certo e o que é errado” (p. 99). De fato, toda revelação é salvadora, até a geral, pois o reconhecimento dos valores humanos é meio pelo qual se preserva a vida humana, e tais valores são fruto da atividade salvadora da revelação geral. Barth (que negou a revelação geral) e Brunner (que diz que esta não é salvadora) estariam errados (p. 101-102)! A insuficiência destes valores, contudo, faz com que se mostre a necessidade de uma revelação especial (p. 103). Distingue-se a revelação geral da teologia natural, esta não sendo distintamente cristã (p. 102, nota 3). O conhecimento oriundo da revelação geral não é, apenas, parte da verdade, mas a verdade deturpada, necessitando de correção por meio da revelação especial (p. 103-104). A *imago Dei* não está completamente destruída pela queda, e por meio da mesma Deus pode atuar graciosamente no homem (p. 105).

No capítulo VI (A revelação especial), diz que o “resultado da revelação especial é a fé em Cristo e a aceitação de responsabilidades em sua Igreja” (p. 107). Tal fé propicia a perspectiva pela qual a razão pode atuar de maneira correta (p. 108). “[...] A revelação especial, se de fato existe, deve operar dentro da esfera da Igreja pela proclamação duma mensagem que diz respeito às coisas que realmente aconteceram no passado”, a vitalidade da igreja sendo prova da verdade de sua mensagem (p. 109). O que diferencia a história hebraica de todas as outras é a profecia, por meio da qual os hebreus compreenderam

o verdadeiro significado da revelação geral, sendo os únicos a fazê-lo (p. 112). Também a persistência da raça judaica é evidência da verdade da interpretação bíblica da história (p. 113). “[...] Em certo sentido, é o todo complexo dos eventos ajuntados à sua interpretação, que constitui a revelação de Deus na história” (p. 116). O critério de objetividade no relato histórico deve ser não o de correspondência (pois não se tem acesso direto aos fatos históricos), mas o da coerência e racionalidade da interpretação adotada (p. 117-118). A revelação foi (e ainda é) recebida de modo existencial por aqueles que estão buscando a vontade de Deus (p. 121). A revelação especial constituiu-se em fonte da doutrina cristã, incluso da doutrina da criação, pois da constatação, por parte dos profetas, do fato de que Deus é o Senhor das nações e da história, conclui-se que Deus é Senhor da natureza, “teatro e palco da história”. Já no Novo Testamento, os apóstolos viram a Deus pela sua Palavra encarnada, “que dava existência à nova criação” (p. 121-123).

No capítulo VII (O argumento do milagre), Richardson diz, concordando, que a visão tradicional dos milagres era que estes seriam meios de salvaguardar a racionalidade da revelação. Não eram quebras irracionais da ordem natural. Agostinho dizia que eram meramente contrários ao que se conhece da natureza, e não contrários à natureza (p. 125). Também seria miraculoso aquilo que provoca assombro e humildade em sua presença (p. 126). O deísmo fora a primeira tentativa sistemática na história do pensamento cristão de descrever dos milagres bíblicos (p. 127). Sobre a relação “revelação-milagres”, a visão tradicional é que cremos naquela por causa destes. A visão moderna inverteu tal ordem (p. 131). Note-se que a abordagem moderna abandonou a noção de revelação sobrenatural, a crença cristã na encarnação, por exemplo, repousando não nos milagres relacionados à pessoa de Jesus, mas sim no apelo de Cristo à consciência racional, espiritual e moral natural da humanidade. Tal ideia não explica o porquê da rejeição do cristianismo por tantas pessoas tão (ou mais) esclarecidas (racional, moral e espiritualmente) que os próprios cristãos. De fato, é somente pela graça da revelação que se pode perceber a verdade (p. 132), e a revelação é ela própria miraculosa (p. 133). A fé vem por meio do milagre da revelação, mas em seu lado humano (nossa resposta à revelação), não é miraculosa (p. 134). Os milagres não se voltam para convencer aos descrentes. Mesmo que estes aceitem a autenticidade dos milagres, não os interpretarão da forma que o testemunho

apostólico o fez. São, antes, para habilitar os crentes a crerem racionalmente (p. 138-139). Diz que “a negação da historicidade dos milagres, ainda que muitas vezes se diga baseada em inquéritos estritamente históricos, na realidade se funda numa atitude filosófica, numa visão do mundo e da vida, como acontece com o humanismo científico” (p. 140).

No capítulo VIII (O argumento da profecia), diz que a ideia de profecia como um cumprimento detalhado das predições do Antigo Testamento torna-se insustentável, com o abandono da noção de que a Bíblia seria um “registro, escrito e divinamente ditado, da revelação” (p. 145). Junto ao literalismo, deve-se rejeitar o alegorismo, que é o “perceber”, em uma passagem bíblica, significado diferente do que o autor quis expor (p. 145). Como um modo de controlar o abuso de alegorias, Lutero propõe o princípio da “analogia da fé”: as passagens do Antigo Testamento deveriam ser interpretadas por analogia à fé em Cristo, e com valor cristológico (p. 148). Com a crítica bíblica, o interesse muda do problema da interpretação de dado livro para o problema da interpretação dos acontecimentos registrados neste livro, a Bíblia se tornando uma leitura de tais acontecimentos (p. 151). O cumprimento de profecias não consiste no cumprimento de predições, mas no fato de que os profetas foram capazes de discernir, nos acontecimentos de seus dias, “o verdadeiro padrão do processo de salvação na história” (p. 154), e que tal padrão se revela, finalmente, nos eventos posteriores, no fim da história (p. 155). Os escritores do Novo Testamento pensavam que os eventos do Antigo Testamento só podem ser entendidos à luz da vida, morte e ressurreição de Cristo (p. 153). De a história ter um significado, conclui-se que tem um alvo; mas tal alvo não pode ser histórico, achando-se além da história e sendo de natureza escatológica (p. 156-157). O conhecimento revelado acerca do fim da história é analógico, com os eventos históricos funcionando como “tipos” (e. g. o juízo de Deus sobre Jerusalém no ano 70 EC é tipo do juízo universal sobre a “cidade terrena”) (p. 158). O *escaton* se manifesta como realizado na pessoa de Jesus Cristo (p. 160). “[...] Cada visão significativa das Escrituras Hebraicas, na verdade, foi cumprida em Cristo e na Igreja” (p. 161).

No capítulo IX (A inspiração e a autoridade da Bíblia), Richardson diz que o modo pelo qual fora recebida a revelação bíblica consistia em pessoas (como Paulo) a tratar de situações concretas sendo guiados pela iluminação interior do espírito, de forma que pudessem compreender a natureza e destino do homem (isto não afasta a possibilidade

de experiências de visões, vozes etc., como ocorre na apocalíptica). Também defende que a inspiração não cessou com o fechamento do cânon, sendo escritos como *Imitação de Cristo*, por exemplo, também inspirados (p. 166-167). Os livros bíblicos ocupam lugar especial por serem “as testemunhas principais e os intérpretes da sequência (*sic*) dos acontecimentos históricos que culminam na vinda de Cristo e de sua Igreja [...]” (p. 167). O reconhecimento do cânon pela Igreja foi sua atitude no sentido de permanecer fiel ao testemunho apostólico (p. 169). Só se pode reconhecer a autoridade da Escritura por iluminação do Espírito (p. 170). A doutrina do testemunho interno do Espírito não abre as portas para o subjetivismo, pois o que ocorre é que, pelo poder do Espírito, os crentes têm um pensamento na Igreja (p. 175-176). Uma teoria da revelação coerente com uma teologia da Palavra não admitirá a ideia de uma inspiração na qual as faculdades racionais e críticas humanas fiquem suspensas, pois a palavra é o ato de um ser racional para outro (p. 178).

No capítulo X (Fé e razão), Richardson diz que “a clássica ideia cristã da relação entre revelação e razão, entre a fé e a filosofia, pode bem ser apresentada em três palavras — *Crer para entender*” (p. 188, grifo no original), tal entendimento datando do século II, pelo menos (p. 186). Alguns têm se insurgido contra este ponto de vista, seja depreciando a razão (vista como uma fonte de erros, apenas), seja afirmando que esta poderia prover as verdades reveladas (p. 183-184). A fé, diz o autor, não supre os dados do conhecimento, mas as categorias de interpretação destes dados. Não é a fé algo puramente subjetivo, porque se baseia em eventos históricos, sendo o verdadeiro significado de tais eventos encontrados dentro da comunidade histórica da Igreja (p. 190). Tal ideia de fé destoa da ideia de revelação proposicional na Bíblia. “[...] Se as palavras das Escrituras são de fato oráculos infalíveis não seria necessário lê-las ‘com olhos novos’” (p. 191-192). A fé não é mera aceitação de certas fórmulas (p. 191), mas o despertar intelectual da mente para se ver a verdade (p. 192). A falha no uso da razão se deve não tanto à “fraqueza e limitação de nosso intelecto, ou” às “deficiências de nosso conhecimento empírico”, mas à pecaminosidade humana (p. 193). Descartes revive o erro (rejeitado por Agostinho) da filosofia clássica, no sentido de se pensar que a razão, partindo dos dados da experiência humana, pode por si chegar a uma visão total das coisas. “[...] A filosofia moderna, desde Descartes, recapitulou, em grande parte, o curso da filosofia antiga e acabou no mesmo

ceticismo e desilusão” (p. 194). Pelo contrário, o “nosso conhecimento de Deus nesta vida é essencialmente um conhecimento racional, possibilitado pela fé na revelação bíblica” (p. 195). É mediado pela palavra, não sendo um conhecimento direto de tipo mudo e místico (p. 195-196). Tomás de Aquino defendera que a razão poderia obter um conhecimento natural das coisas, e até mesmo de Deus (p. 196). Contudo, o Aquinate diz que, se este conhecimento de Deus for obtido, será pouco e não referente ao “seu propósito salvador para com o mundo”. Tomás de Aquino, de fato, se distingue de Agostinho por pensar que a razão, sem revelação, ainda é razão (p. 198). Diz o autor que o tomismo e todas as formas de racionalismo erram ao obscurecerem o fato, sublinhado pela doutrina clássica cristã, de que a natureza humana está decaída em seu todo “e não há nenhuma parte desse todo, mesmo a razão, que seja capaz, sem a graça divina, de cumprir o propósito para o qual foi criado” (p. 199).

O livro é denso e, apesar de curto, não é de leitura fácil. O conteúdo, porém, é muito proveitoso por fornecer um apanhado geral das interações entre a doutrina cristã e os novos conhecimentos e apresentar uma sólida defesa do que pode ser considerado o ponto de vista mais próximo de um consenso cristão acerca da relação entre fé e razão. “Crer para entender” expressa perfeitamente o fato de que é necessário partir de certas categorias (fornecidas, por sua vez, pela fé) para que a própria realidade tenha sentido. O estudo científico das experiências salvíficas do povo de Deus nas narrativas bíblicas e ao longo dos séculos só redundará em descrença se for baseado em uma mundividência ateísta, para começar, esta, por sua vez, sendo ela própria resultante de um ato de fé. A obra tem algumas deficiências (como a identificação do “método científico” com o método indutivo), mas estas não parecem comprometer os pontos principais do escrito, pois o que importa é mais a defesa que nosso autor faz do modo pelo qual os *saberes* que nos chegam da investigação científica são interpretados com base na visão do todo fornecida pela fé, e não tanto suas opiniões de *como* se procederá esta mesma investigação.

Recebido em: 18/04/2022

Aprovado em: 21/11/2022