

Cadernos Teologia Pública

A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel

Élcio Verçosa Filho

ISSN 1807-0590

ano XI • número 83 • 2014

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



JESUITAS



UNISINOS
Somos Infinitas possibilidades

**A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina
na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel**

***The Prophets's Providence: A Reading on the Doctrine of Divine Action
in the Hebrew Bible from Abraham Joshua Heschel***

Élcio Verçosa Filho
FACOM/FAAP

Resumo

Este ensaio é uma tentativa de entender, na perspectiva da filosofia da religião, a doutrina da providência divina passível de ser apreendida da revelação de Israel. Para isso, deu-se preferência ao uso das categorias do filósofo da religião judaica Abraham Joshua Heschel em lugar dos instrumentos usuais dos estudos bíblicos. A intenção é buscar o significado propriamente noético da visão profética da ação divina em suas categorias fundamentais e em relativa independência do contexto que a viu nascer.

Palavras-Chave: Providência, Ação Divina, Abraham Joshua Heschel, Profetas, Filosofia da Religião.

Abstract

This essay is an attempt to understand, from the perspective of philosophy of religion, the doctrine of which can be deduced from the revelation of Israel's divine providence, making use of the categories of the Jewish philosopher Abraham Joshua Heschel religion in preference to the usual instruments of studies Bible. The intention is to seek the proper noetic meaning of prophetic vision of the divine action in its core categories and relative independence in the context that gave birth.

Keywords: Providence, Divine Action, Abraham Joshua Heschel, Prophets, Philosophy of Religion

A Providência dos Profetas:
uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia
Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel

Élcio Verçosa Filho
FACOM/FAAP

Cadernos Teologia Pública é uma publicação impressa e digital quinzenal do **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor: *Marcelo Fernandes de Aquino, SJ*

Vice-reitor: *José Ivo Follmann, SJ*

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor: *Inácio Neutzling, SJ*

Gerente administrativo: *Jacinto Schneider*

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

Ano X – Nº 83 – 2013

ISSN 1807-0590 (impresso)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling

Conselho editorial: MS Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Profa. Dra. Ana Maria Formoso, Unilasalle, doutora em Educação; Profa. Dra. Edla Eggert, Unisinos, doutora em Teologia; Prof. Dr. Faustino Teixeira, UFJF-MG, doutor em Teologia; Prof. Dr. Felix Wilfred, Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia; Prof. Dr. Jose Maria Vigil, Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação; Prof. Dr. José Roque Junges, SJ, Unisinos, doutor em Teologia; Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, PUCRS, doutor em Teologia; Profa. MS Maria Helena Morra, PUC Minas, mestre em Teologia; Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen, CES/ITASA-MG, doutora em Teologia; Prof. Dr. Peter Phan, Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia; Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner, EST-RS, doutor em Teologia.

Responsáveis técnicos: Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Caio Fernando Flores Coelho.

Revisão: Carla Bigliardi

Editoração eletrônica: Rafael Tarcísio Forneck

Impressão: Impressos Portão

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária:

Cadernos Teologia Pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos. nº 83 (2014) – São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2014 – 42 pp.
ISSN: 1807-0590 (impresso)

1. Teologia Pública 2. Periódico 3. Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

ISSN 1807-0590 (impresso)

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos Teologia Pública:

Programa de Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000, São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467

Email: humanitas@unisinos.br

A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel

Élcio Verçosa Filho
FACOM/FAAP

Com a religião revelada, a ideia de providência divina faz sua entrada num contexto de ideias bem diferente daquele no qual nasceu, recebendo a impressão de uma sensibilidade que não raro e em muitos pontos capitais se mostra consideravelmente diversa daquela que orientava as investigações da filosofia grega, da qual, ademais, ela é completamente independente. Não obstante, a despeito do que pensam hoje em dia muitos estudiosos (cf. LACOSTE, 2004: “Providência”, p. 1455-1456), não vejo motivo para pensar que essa diferença, inegavelmente existente, se afirme ou tenha que se afirmar como uma impossibilidade de tradução. Senão por outros motivos, pelo menos porque, como bem mostra Jaeger (1998, p. 6),

sendo a tradução de que falamos simplesmente um dado histórico, factual, que a preservação dos principais textos e a continuidade da tradição coloca à nossa disposição, é dentro da sua realização concreta na história que ela deve ser entendida, e não no contexto de discussões abstratas, acerca de uma suposta incomensurabilidade de tempos e culturas, inspiradas, no último meio século, pelo menos, de um lado na posição epistemológica definida de modo um tanto vago como “contextualismo” e, de outro, na transposição dos princípios metodológicos e hermenêuticos que caracterizam a antropologia cultural (notadamente a etnografia) para outros campos disciplinares, nesse caso a história da teologia.

Com efeito, se o termo técnico “providência” – *pronoia* –, de origem grega, não pertence, como, aliás, seria de se esperar, ao léxico do hebraico antigo, pode-se dizer que a ideia que ele exprime é, em seus pontos principais, a própria expressão da doutrina da ação de Deus passível de ser depreendida dos textos bíblicos, a começar de sua versão original, mosaica, veterotestamentária. A despeito das aparências em contrário, não há qualquer exagero nessa afirmação. Pois se, de fato, como diz o filósofo do judaísmo Abraham Joshua Heschel, a Bíblia é fundamentalmente a revelação da vontade de Deus e não de sua essência, se a imagem da divindade que ela transmite diz respeito basicamente à sua face virada para o mundo, a Deus “para nós” (para Heschel a Bíblia é a “antropologia de Deus”), simplesmente dizer que o Deus bíblico é *providente* pode ser, com toda a evidência, considerado um *understatement* (cf. HESCHEL, 1999, p. 164). Ademais, a figura que desses textos se extrai do Deus de Israel é essencialmente a de um Deus que age, que intervém, que atua no mundo, um Deus vivo que “cuida”¹ pessoalmente de todas as coisas² e que, nesse sentido, vai além, num

sentido diferente, mas até certo ponto incorporando-a, da visão do governo divino do mundo desenvolvida pela filosofia pagã, mesmo quando o contato histórico entre as duas tradições é improvável ou impossível. No que se segue estudaremos, desde a perspectiva do que se poderia caracterizar como “filosofia da religião”, as categorias e representações específicas por meio das quais a religião revelada pensou a divindade como providência, contrastando-as, quando pertinente, com a doutrina filosófica sobre a ação e a presença de Deus, com o objetivo de esclarecer alguns pontos da história desse conceito no que toca especificamente à revelação de Israel. Como guia usaremos a imagem do pensamento profético e do pensamento hebraico em geral delineada pelos estudos históricos do filósofo da religião judaica Abraham Joshua Heschel (mas não apenas ele), conscientes de que constituem uma perspectiva sobre o tema, que é, em muitos pontos e muitos sentidos, bem particular, diferente, em especial, da abordagem assumida tanto pela teologia sistemática quanto pelos assim chamados “estudos bíblicos”³.

1 O equivalente de *pronoiein* no hebraico bíblico, *pqd*, traduz-se normalmente por “cuidar”, “preocupar-se”, “velar com solicitude”, como é o caso de Jó 10-12.

2 Para não prodigalizar as citações, leia-se apenas, ademais dos salmos 145 e 147, aos quais se voltará mais à frente, os discursos finais

que Deus faz a Jó (caps. 38-41), que resumem a sua providência universal nos dois sentidos, cosmológico e histórico-moral.

3 Em especial as seguintes obras: *The Prophets*. N. Iorque: Harper Collins, 2001; *Man is not Alone*. N. Iorque: Farrar Strauss and Giroux, 2001 (1951-1. ed); *God In Search of Man: A Philosophy of Judaism*. N. Iorque: Farrar Strauss and Giroux, 1999 (1955 1. Ed.);

1 Deus como Criador

Começando do começo, podemos dizer que o Deus Bíblico cuida porque cria, e é primordialmente no sentido desse seu ato inaugural (que é também o primeiro ato da sua revelação) que Ele parece querer ser apreendido. Seu primeiro nome (ao menos no sentido ontológico, ainda que não no sentido revelado) é Criador (Gn 1,1). Seja ou não entendida no sentido técnico que lhe irá atribuir a tradição teológica posterior de formação do mundo a partir do nada (a doutrina da *creatio ex-nihilo*), é certo que a criação divina (no hebraico *bârah* – algo como “limpar o terreno” ou “ensejar o novo” – e no grego – *kitzein* – tem o sentido de uma “fundação”, como a fundação de uma cidade) supõe a produção de algo onde antes esse algo não existia. O que implica claramente que o criado não é posto em dependência de nada que lhe seja anterior. A única coisa que o determina é a ação criadora, e como esta, por sua vez, não sofre qualquer determinação extrínseca, nem em termos de tempo – posto que o tempo mesmo é criado por ela – nem em termos do material que é usado (com

feito, em nenhum lugar da Bíblia, a começar do Gênesis, é revelado de onde Deus teria tirado a matéria-prima para a fabricação do mundo, e tampouco se diz que ele a teria tirado de si mesmo, de modo que deve-se supor que todos os materiais utilizados foram de alguma forma criados pelo próprio Deus originalmente), é nela mesma, e naturalmente no “agente”, que reside toda a iniciativa e determinação. Dito de outro modo, no Gênesis, o Deus que cria é um Deus livre (cf. HESCHEL, 1999, p. 413).

Um mundo assim conformado a partir de um puro movimento da liberdade divina não pode deixar de ser diferente do seu criador. Ao contrário deste (sua “causa”, se nesse contexto é permitido lançar mão de uma linguagem não bíblica), sua existência não tem nenhuma necessidade intrínseca, uma vez que, em última instância, o mundo podia não ser. O que equivale a dizer que ele é, em essência, contingente. Se um dia ele veio à existência, essa sua “mudança”, como dirá Gregório de Nissa, do não-ser para o ser, teve como único motivo a vontade (ou “bondade”) de Deus. O que não significa que o criador não tivesse a princípio, como queria Platão, um interesse especial na existência do mundo, tendo sido levado a criar a partir de um encontro, digamos, casual, com a matéria inerte e a sua necessidade interna; em termos filosóficos, a liberdade de Deus no ato de criação significa simplesmente que o mundo é – e assim permanece –

Moral Grandeur and Spiritual Audacity. N. Iorque: Farrar Strauss and Giroux, 1996; “El Concepto del hombre en el pensamiento judío”. In: *El Concepto del Hombre*. Editado por S. Radhakrishnam e P. T. Raju (trad. Julieta Campos), Cidade do México: FCE, 1993.

substancialmente distinto do seu criador e, o que para nós é mais importante, *providencialmente* subordinado à sua ação, isto é, a todo tempo dependente da sua vontade.

O que isso quer dizer exatamente? A rigor, que não existe na Bíblia a ideia de um cosmos (segundo o Gênesis, no princípio Deus não criou “o mundo”, mas “o céu e a terra” – cf. BJ, Gn 1,1 n. b) ou mesmo de uma multiplicidade de seres diversos unificados segundo um princípio autônomo e imanente a eles (aquilo que os gregos conheciam como *phusis* e os latinos como *natura*). A ideia bíblica que serve para indicar aquilo que, por influência dos gregos, chamamos de mundo, é “criação”, cujo significado essencial não é, como comumente se pensa, a ideia de que o universo foi criado num momento particular.

O significado essencial da [ideia de] criação é, como Maimonides explicou, a ideia de que o universo não veio à tona a partir da necessidade, mas como resultado da liberdade [divina] (...) Traduzindo em termos de princípios eternos, “cosmos” significa destino, enquanto criação quer dizer liberdade (HESCHEL, 1999, p. 412).

Em contraste com o cosmos fabricado pelo demiurgo platônico a partir das ideias, a criação bíblica não possui autonomia, quer dizer, ela não é regida por uma norma que emana da natureza das coisas criadas ou do

seu modo de interagir. E por isso não pode ser concebida, no sentido estoico, como um “todo” fechado e autosuficiente⁴. Ainda que para os autores bíblicos a ordem e a beleza que a caracterizam seja algo evidente, simplesmente dado, o princípio de unidade que a preside, e que justamente lhe confere esta “ordem e beleza” – quer dizer, que faz do caos (ou do “deserto e vazio”, no caso bíblico *tohû bohû*) ou da diversidade empírica das coisas múltiplas um “cosmos” – não reside nela mesma, mas aponta para “fora” (e aqui a linguagem falha na referência às coisas últimas), para aquele que a criou. Como lembra Heschel, para o homem bíblico a constatação da ordem (ou sua elaboração) não representa o fim da linha para o pensamento. À diferença dos gregos, que, segundo Heschel, “admitiam o cosmos como uma coisa dada, evidente em si mesma, e para quem, por isso mesmo, a natureza, a ordem, era a resposta”, para a mente bíblica, com a sua perspectiva de “espanto radical”, a ordem não é a resposta, mas em si mesma um problema: para começar, por que existe uma ordem, por que existe “algo”, ou, em linguagem técnica, por que o ser

4 “O mundo não é o *todo* para a Bíblia, e o *todo* jamais poderia vir a denotar o mundo” (HESCHEL, 1999, p. 94). Simplesmente porque o que se conhece como o “todo” está longe de sê-lo. Pois toda a criação é “apenas uma pequena porção, um débil murmúrio em comparação ao que é o próprio Deus” (DANIELOU, 1965, p. 126).

é⁵? (HESCHEL, 1999, p. 92). Levado por essa pergunta, o homem bíblico estava mais preocupado em conhecer a vontade do Deus transcendente que governa a natureza do que propriamente a ordem que Ele estabeleceu. Por toda a Bíblia ecoa, como resumo dessa atitude frente ao status contingente do mundo criado, a pergunta última, enunciada de maneira clássica por Isaías:

Elevai os olhos para o alto e vede,
Quem criou estas coisas? (Is 40,26).

A mesma pergunta estava, em última análise, por trás da polêmica levada a cabo pelos autores bíblicos, já desde o livro do Gênesis⁶, contra a religião astral, tal como testemunha a Sabedoria de Salomão (13, 1-3),

5 É o que Lima Vaz chama de “intuição protológica” do existir (*esse*) que precede a toda predicação do ser na metafísica de Tomás de Aquino, entendida, por isso, como uma “filosofia da existência” (ou do *Existente absoluto*), precisamente o contrário de uma “ontoteologia”, expressão inspirada na filosofia de Heidegger e que, pelo menos no ambiente da teologia, transformou-se num verdadeiro palavrão (cf. VAZ: 2003, pp. 112-113, entre outras). Por trás da linguagem técnica está a tremenda radicalidade trazida pela noção de criação, a percepção de que as coisas não são simplesmente “dadas”, de que, portanto, não se pode sair simplesmente falando das coisas (i.e., predicando o ser) como se elas – ou a existência delas – não encerrassem em si mesmas nenhum mistério.

6 Ver, nesse sentido, a penetrante interpretação de Remi Brague (1999, p. 61) provavelmente inspirada em Leo Strauss.

um texto tardio (séc. II a.C.) produzido no contexto religioso e intelectual do judaísmo alexandrino:

Sim, naturalmente vão foram todos os homens
Que ignoraram a Deus
E que, partindo dos bens visíveis,
Não foram capazes de conhecer Aquele que é,
Nem, considerando as obras, de reconhecer o Artífice.
Mas foi o fogo, ou o vento, ou o ar sutil,
Ou a abóbada estrelada, ou a água impetuosa,
Ou os luzeiros do céu, príncipes do mundo,
Que eles consideraram como deuses!
Se, fascinados por sua beleza, os tomaram por deuses,
Aprendam quanto lhes é superior o Senhor dessas coisas,
Pois foi a própria fonte da beleza que as criou.

A despeito da dignidade da posição que possam ocupar no universo, em relação a Deus todas as coisas são criaturas (embora nem por isso sejam elas todas iguais) e existem, como mostram os hinos dos salmos (cf. esp. Sl 148), numa “comunidade de louvor”, voltadas para o Deus que sozinho as mantém na existência⁷. Seguindo essa perspectiva, as estrelas, “irmãs” dos homens, cantam a Deus, e as montanhas tremem em sua presença (Jo 38,7; Sl 115,4). Em consequência, a própria relação do homem com a natureza é, em contraste com o que

7 A propósito, cf. Is 60, 12.

determinavam a sensibilidade e o pensamento pagãos, de “irmandade”, jamais de subordinação (HESCHEL, 1999, p. 95). Aliás, aqui acontece precisamente o contrário: é o homem que é chamado a dominá-la, como o afirma mui claramente a célebre passagem do livro do Gênesis (1, 28). Mas o caso é que a beleza da criação aponta para a transcendência e a majestade do Criador. É pela característica essencial herdada de sua determinação primeira de ter-se originado de um movimento indeterminado (“livre”) da vontade divina que a criação hebraica, diferentemente do cosmos da filosofia, permanece *aberta* à ação daquele que a gerou e que é, ao mesmo tempo, também o seu fim. Segundo esta concepção, o momento originário não é apenas a ocasião de um “primeiro movimento”, que, uma vez a engrenagem ativada, tudo funcionaria por si mesmo; aqui ele segue sendo determinante, justamente porque não se refere simplesmente a um princípio (ou uma “causa”), mas à normalidade entendida como dependência constante do Deus vivo, que vela com amor e solicitude sobre tudo o que criou.

Como diz Heschel, em última instância isso significa que o mundo criado é governado “desde fora”, através de “decretos”⁸, e que aquilo que os gregos co-

8 “Por suas palavras o Senhor fez suas obras, e seu decreto se realiza segundo a sua vontade” (Eclo 42,15).

nheciam como *phusis* só se mantém no ser enquanto é objeto do cuidado perpétuo e da vigilância do Deus criador (HESCHEL, 1999, p. 93)⁹. Isso significa que, da mesma forma que começou um dia, o mundo está destinado a cessar de existir. A noção de criação em sua referência ao Deus de Israel declara de modo eminente a sua soberania. O Senhor é o “Rei do universo”:

O céu é o meu trono
E a terra o escabelo dos meus pés.
Que casa me haveis de fazer,
Que lugar para o meu repouso?
Tudo isto foi a minha mão que fez,
Tudo isto me pertence (Is 66,2).

Mas aqui se coloca um problema: se o mundo não tem autonomia, se ele não é um “todo” no sentido pleno, rigoroso da palavra, como dar conta da sua ordem? Estar sujeita aos “caprichos” – i.e., à vontade – do criador, não torna a criação, em última análise, ininteligível? Sem a afirmação, ou melhor, sem a crença numa legalidade estrita, ainda será possível conhecê-la? E esse Deus que

9 Nesse sentido é interessante perceber como a Providência é representada ao longo da Bíblia operando exatamente aquelas coisas que nós – mas também os homens bíblicos – tenderíamos a atribuir à natureza das coisas, ou simplesmente ao modo como elas são (p. ex., cf. Jó 38,39: é Ele quem caça as presas da leoa; 39, 26: É ele quem guia as aves em seus movimentos de migração).

interfere na vida das suas criaturas, subvertendo com seus “decretos” a ordem uma vez estabelecida, não se pode dizer que, ao fazer isso, ele joga dados com o universo? Se assim for, que espécie de providência pode-se dizer que ele tem? Como se sabe, a questão é das mais escorregadias, tendo já dado ocasião, particularmente ao longo da Idade Média, ao famoso “rio de tinta”. Sem querer emaranhar-me nela, me parece oportuno apontar para a resposta oferecida pela tradição teológica judaica, aqui transmitida por Abraham Joshua Heschel, que parece estar em consonância com o espírito dos textos. Seguindo uma sugestão de Whitehead, Heschel fala de duas possibilidades para a compreensão da noção de “ordem” ou “lei”: a noção de uma ordem imanente, nascida de modo necessário da interação entre as coisas ou determinada pelo princípio regente do todo, seja ele qual for, uma noção que caracteriza, *grosso modo*, o pensamento científico originado na Grécia; e uma noção de ordem “imposta”, segundo a qual a necessidade de que cada existente entre em relação com os outros elementos da natureza é determinada desde fora, compondo assim “padrões de comportamento” que conhecemos de modo figurado como “leis da natureza” (HESCHEL, 1999, p. 94). Essa “imposição” é exercida por um Soberano livre que, desse modo, não apenas detém o controle de tudo o que acontece, mas também se apresenta

como garantia última da permanência e da estabilidade de todo o ser e acontecer. Entre muitas outras, a seguinte passagem do Salmo 148 aponta para essa visão:

Louvem o nome do Senhor,
 Pois Ele mandou e foram criados;
 Fixou-os eternamente, para sempre,
Deu-lhes uma lei que jamais passará
 (Sl 148, 5-6 – Grifo meu).

A princípio, a distinção entre essas duas espécies de lei ou ordem pode parecer apenas uma sutileza, um jogo de palavras que não toca o fundo da questão. Pois ordem é ordem, e a legalidade que torna possível o conhecimento no seu aspecto metódico ou cumulativo, ou ela existe ou não. Não é possível, assim segue o argumento, amiúde de feição protestante, que fala de uma contradição insanável entre a noção de ordem e a criação bíblica, conciliar o inconciliável, a estabilidade racional do mundo e a liberdade divina, e a distinção que acaba de ser sugerida não passa de uma petição de princípio. No entanto, olhando as coisas mais de perto, não parece ser bem assim. O que quer que se pense dela, me parece forçoso admitir que a distinção é real e sua intenção é clara. Pois, malgrado as suas diferenças, as duas noções de ordem começam admitindo, por princípio, a racionalidade do mundo, isto é, justamente a perfeição da ordem da natureza: a diferença relevante,

que decerto não é nada desprezível, é que na versão, digamos, científica, de “lei imanente”, a ênfase recai sobre a lei mesma, resultando, como acontece em relação aos estoicos, na afirmação da ordem como *destino*, ao passo que na visão bíblica de legalidade *imposta* a soberania cabe primordialmente a quem a impôs, recaindo sobre o autor da lei, que, supõe-se, poderia, pelo menos em tese, a qualquer tempo, revogá-la. Como diz Heschel, polemizando contra a concepção filosófica de destino, para a religião judaica “o último não é uma lei, mas um juiz; não é uma potência, mas um pai” (HESCHEL, 1999, p. 68). Ademais, a mim não parece tão evidente que a única maneira de haver inteligibilidade – e, portanto, “ciência” – seja a suposição de uma natureza fechada, de necessidade e legalidade estritas e imanentes – um “todo” absolutamente isento de pontos obscuros, opacos, e completamente transparente ao esforço cognitivo da razão. Abrindo um parêntese, propor este modelo de natureza na perspectiva de um sistema fechado caracterizado pela necessidade férrea foi justamente, como mostrou Leo Strauss, a saída que Espinosa encontrou para refutar definitivamente a possibilidade dos milagres e de uma revelação positiva (quer dizer, a própria ideia de uma providência no sentido da revelação) e, com isso, demolir a crença na existência e principalmente na soberania do Deus Bíblico, estabelecendo um arcabouço

metafísico sobre o qual se fundamentou, expressa ou tacitamente, a crítica contra a religião positiva que marcou o projeto cientificista que estava na essência do Esclarecimento Radical¹⁰. Pois, de outro modo, alega Strauss, na persistência do mistério – dos pontos opacos, irredutíveis da realidade –, a possibilidade do Deus Criador e providente certamente continuaria a insinuar-se pelas *frestas* do “todo” (STRAUSS, *Droit, Nature et Histoire*, 2000, p. 160), como, de resto, era o caso no universo da Bíblia e, em grau menor, em nosso próprio mundo.

Mas por que, deve-se perguntar, a racionalidade da natureza tem que ser postulada, ao estilo da *pronoia* estoica e do “sistema” espinosista, como absoluta – sob pena de simplesmente não haver racionalidade – se dia após dia o “avanço” da ciência nos mostra que este provavelmente não é o caso, se a cada dia estamos mais próximos de entender ou aceitar a irredutibilidade do mistério em tudo aquilo que nos cerca tanto no mundo histórico quanto no natural? Se, inclusive, é em grande parte essa irredutibilidade que vem pondo em cheque a própria noção de “avanço” da ciência, e, com ela, a possibilidade de uma teoria universal unificada que dê conta do funcionamento do mundo físico em todos os seus de-

10 Cf. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997.

talhes? Se a transparência da natureza não é absoluta – e tudo leva a crer que de fato ela não é –, a única alternativa são as trevas da desrazão? Enfim, cabe perguntar: e por que a ciência, para ser legítima, tem de oferecer resposta para *todos* os problemas, configurando-se como uma sabedoria fechada – um “sistema” – na qual não há espaço para o que Heschel chama de “espanto radical”, que segundo ele estaria na base da sensibilidade e do pensamento do homem bíblico quando analisado fenomenologicamente?

2 A Providência como Palavra e Sabedoria

Seja qual for a resposta para estas perguntas, a tradição teológica e principalmente o que se chama, não sem alguma impropriedade, de “teologia bíblica” (entendida como a “doutrina” que pode ser depreendida dos “autores” dos livros bíblicos), não viu nenhuma incompatibilidade de fundo entre a inteligibilidade (sempre relativa) da ordem natural e o Deus que cria o mundo livremente. Muito pelo contrário, a percepção era a de que a normalidade necessária ao conhecimento do mundo não poderia receber um fundamento mais sólido do que a Sabedoria do criador, através da qual Ele estabeleceu todas as coisas:

O Senhor fundou a terra em sua Sabedoria,
E pelo seu entendimento estabeleceu o céu
Por seu conhecimento as profundezas surgiram
E das nuvens caiu o orvalho (Pr 3,19-20).

Tão importante quanto a sabedoria (e não raro apresentada, ao longo dos textos, como sinônimo dela) é a promessa de Deus, a sua palavra¹¹. Pois, segundo a representação dos textos bíblicos, nem sempre, de fato, céu e terra foram estáveis, e isso exatamente por conta daquela “liberdade” que caracteriza, em princípio, a ideia bíblica de um Deus criador¹². Segundo o relato do Gên-

11 Para a homologia entre Sabedoria e Palavra divinas cf. Eclo 24,3, onde a própria Sabedoria diz: “Saí da boca do Altíssimo”; e também Pr 8,22 e Sb 9,9 para as prerrogativas que são atribuídas igualmente a ambas.

12 No entanto, é preciso atentar para o fato de que essa liberdade, como deixa clara a continuidade do texto, não deve ser confundida com a “arbitrariedade” de um deus “caprichoso”, ao modo dos deuses gregos, por exemplo, sendo qualificada no Gênesis pela “Justiça” de Deus ao decidir-se pela destruição universal (Gn 5,6 e ss). Se Ele se “arrependeu” (literalmente “voltou atrás”, segundo a etimologia do termo hebraico *teshuvah*) de criar foi porque a terra estava “pervertida” (5,11), e se Ele salvou Noé e se comprometeu a não arrepender-se novamente do que fez foi porque a sua misericórdia prevaleceu sobre a sua justiça, o que, aliás, é uma das doutrinas mais constantes da revelação, expressa pela seguinte passagem do profeta Habacuc (3,2): “Em tua cólera, Senhor, lembra de ter piedade”.

sis, vendo campear, por causa do homem, a iniquidade no mundo “bom” que havia criado, Deus arrependeu-se do que tinha feito e decidiu pôr um fim a tudo por meio do Dilúvio universal, reservando-se o direito de escolher alguns exemplares de cada espécie de ser vivo para repovoar a terra que assim seria devastada. Ao baixarem as águas, dirigindo-se a Noé e sua descendência, Ele se comprometeu unilateralmente, numa promessa solene, a jamais voltar a revogar a lei que na criação havia instituído para o bem de todas as criaturas.

Doravante não mais amaldiçoarei a terra por causa do homem – porque os pensamentos de seu coração são maus desde a juventude – e não flagelarei mais todos os seres vivos, como fiz. Enquanto durar a terra não mais cessarão a sementeira e a colheita, o frio e o calor, o verão e o inverno, o dia e a noite” (Gen. 8, 21-2).

Desse modo, o Deus que criou pela palavra¹³, renovou pela palavra, numa típica ação da sua Providência, a estabilidade da sua criação, entendida como a legalidade relativa deste “mundo de frestas” – que, é inevitável, sendo aberto para Deus a alguns parecerá “furado”, enquanto a outros, “arejado” –, com efeito belo, ordenado e notavelmente estável, mas cujo fundamento, nunca é demais repetir, é a palavra de Deus, e não um

princípio imanente da razão. Analisando um importante texto de Isaías, Remi Brague transmite com perspicácia a filosofia que está implícita aí:

A permanência do universo não é a permanência daquilo que repousa em si, mas daquilo que é fundado, postulado. Ele é a imagem da constância do amor, da fidelidade do Criador (BRAGUE, 1999, p. 60).

E por isso a palavra de Deus é o que existe de mais excelente e digno de confiança, é a “palavra verdadeira”, na qual o mundo e o homem podem apoiar-se com todo o peso das suas esperanças de redenção:

Teu reino é para os séculos todos
E teu governo para gerações e gerações
O Senhor é verdade em todas as suas palavras
E amor em todas as suas obras (Sl 147,13).

E ainda:

Senhor, tua palavra é para sempre,
Ela está firmada no céu;
Tua verdade continua, de geração em geração;
Fixaste a terra, e ela permanece.
Tudo existe até hoje conforme as tuas normas,
Pois todas as coisas te servem (Sl 119, 89-91).

Essa imagem de todas as coisas criadas como “servas de Deus” explica bem em que sentido se deve

13 Sl 33,6; Sb 9,1; Eclo 42,15.

entender a noção de que o mundo, tal como visto pela Bíblia, tem de fato uma lei, uma constância, uma regularidade, que permitem à inteligência do homem conhecê-lo, sem que por isso seja preciso admitir a existência de uma lógica imanente identificada com a necessidade. Nesse mesmo sentido, é oportuno indicar o quão significativo é o fato de Deus criar e se comunicar através da palavra. Em contraste com as mitologias do Antigo Oriente Médio, em meio às quais floresceu a religião de Israel, ou com os cultos extáticos das religiões pagãs entendidas de uma maneira geral, o Deus bíblico não se manifesta através do êxtase ou por qualquer outra experiência de natureza catártica ou obnubilante; Ele não cria o mundo copulando, ou formando-o a partir de um pedaço de si mesmo, de um órgão, um membro, ou qualquer outro elemento ligado aos mundos orgânico ou inorgânico, ctônico, material; ao invés, Ele cria e se manifesta pela fala, estabelecendo, na claridade da palavra, todas as coisas, que, por isso, surgem como apreensíveis e cheias de significado para a inteligência e o coração. É por isso que a tradição do judaísmo, não apenas o filósofo Maimonides, mas também os talmudistas, sempre se sentiu à vontade para sustentar a superioridade da religião judaica na sua maior racionalidade comparativa às outras religiões. É, enfim, no sentido dessa plenitude, dessa “verdade” que é ao mesmo tempo a “retidão” da

palavra divina, que se pode falar, a partir do pensamento bíblico, da inteligibilidade do mundo criado.

Desse modo Ele aceita, escreve Brague, colocar-se num plano no qual é possível que se lhe ofereça uma resposta, suscitando, assim, uma liberdade. As suas palavras possuem uma retidão que não é somente de ordem especulativa, mas de ordem prática. O que Ele diz é “correto”, como o resultado de um cálculo exato, mas também como uma atitude decente. Sua palavra é justa no duplo sentido de justiça e justeza (BRAGUE, 1999, p. 60).

Em consequência, a noção de verdade no hebraico bíblico, expressa pela palavra *emet* e seus derivados, tem, em contraste com a *aletheia* grega ou a *veritas* latina, uma conotação marcadamente moral, intersubjetiva, de solidez, confiabilidade, estabilidade (“a solidez de algo sobre que alguém se apoia”, “a veracidade do testemunho que funda o conhecimento”), adequada, ademais, à sua atribuição àquele que, representado como subjetividade soberana, a encarna no mais alto grau (DANIELOU, 1965, p. 106 e ss). Por essa concepção, “a verdade deixa o mundo das coisas para adentrar o mundo das pessoas”, sendo representada não pela luz (que na Bíblia é com maior frequência o símbolo do bem), como ocorria na Grécia, mas pela solidez da rocha, tal como o expressa Moisés em seu Cântico de louvor:

Ele é a Rocha e sua obra é perfeita
Pois toda a sua conduta é o Direito.
É Deus verdadeiro e sem Injustiça
Ele é a justiça e a Retidão (Dt 32,4).

E também o salmista, em tom de súplica:

Sê para mim forte rochedo,
Casa fortificada que me salva;
Pois meu rochedo e muralha és tu:
Guia-me por teu nome, conduze-me! (Sl 31,3-4).

É também na constância dessa palavra criadora e mantenedora de todas as coisas que se funda aquilo que passou para a tradição posterior com o nome de fé, e que na linguagem do Antigo Testamento é designado como *emunah*, algo muito mais próximo da fidelidade de uma testemunha veraz do que da mera crença intelectual indicada pela *pistis* grega. Para o homem bíblico, o Deus criador, ao mesmo tempo justo e “verdadeiro”, é eminentemente aquele cuja palavra é digna de fé. Em outras palavras, na providência evidenciada pela estabilidade da criação se funda a confiabilidade absoluta das promessas que Ele faz, a providência da sua ação histórica. Esse aspecto, ao mesmo tempo cosmológico e moral da palavra divina no caráter absoluto da sua consistência, é indicado com especial ênfase pelo profeta Isaías:

Como a chuva e a neve descem do céu
E para lá não voltam sem ter regado a terra
Tornando-a fecunda e fazendo-a germinar
Dando semente ao semeador e pão ao que come,
O mesmo ocorre com a palavra que sai da minha boca:
Ela não volta a mim sem efeito;
Sem ter cumprido o que eu quis
Realizado o objetivo da sua missão (Is 55, 10-11).

A tradição talmúdica transmite uma legenda bastante esclarecedora sobre o patriarca Abraão, que é, como se sabe, o símbolo máximo da fé. Segundo ela, Abraão teria chegado à certeza de que existe um Deus que cuida do mundo ao, viajando de lugar em lugar, como era o seu costume, deparar-se com um palácio repleto de luz. Parado diante do palácio, ele ficou pensando, admirado, naquela atitude que Heschel qualifica de “espanto radical”: “É possível que ninguém cuide deste palácio?”, teria perguntado ele. Logo chegou o “proprietário” do palácio, olhou para ele e disse: “Eu sou o dono do palácio”, e num instante tudo se esclareceu. A mesma pergunta Abraão se faz em relação ao mundo: “É concebível que esse mundo não tenha um guia?” Ao que Deus, com quem mais tarde ele se acostumaria a conversar, lhe teria respondido: “Eu sou o guia, o Soberano do mundo” (*Genesis Raba* cap. 9 *apud* HESCHEL, 1999, p. 112).

Por estranho que possa parecer, segundo essa versão, legendária, sem dúvida, porém em nada menos significativa, da peregrinação de Abraão, o patriarca que, em nome do futuro povo de Israel, entrou em Aliança com Deus, soube que podia confiar, que podia ter fé nele pela observação da constância dos ciclos naturais (notadamente a regularidade dos astros), pela atestação da solidez da palavra divina na glória que emanava das obras da sua criação. E, nessa perspectiva, o fato de que Ele havia destruído o mundo já uma vez por horror à iniquidade, de que a sua palavra criadora é também uma palavra de justiça (*tsedeq* – cf. BRAGUE, 1999, p. 61) só o tornava, aos olhos do patriarca, ainda mais confiável. Seja como for, o conto é deveras significativo na medida em que através dele é possível entender como Aliança histórica e “Aliança cósmica” puderam aparecer ao longo de toda a Bíblia fortemente entrelaçadas uma à outra, servindo de apoio e garantia mútuos: as obras de Deus na natureza anunciam a veracidade das promessas feitas ao seu povo, entendidas em analogia com o ato inaugural de criação, estabelecimento e fundação do universo; e, ao mesmo tempo, as maravilhas que Ele realiza na história em benefício de Israel e dos homens justos – a fuga do Egito, a revelação da Torá, a própria eleição de Israel – servem como fundamento para a fé em que as suas

promessas de redenção – e em última instância aquelas que se referem à salvação messiânica ou escatológica, que incluem também a redenção do cosmos marcado pela violência – um dia certamente irão se concretizar¹⁴.

É, com efeito, significativo dessa ideia o fato de a promessa de uma nova aliança escatológica renovar não apenas a aliança histórica estabelecida no Sinai, mas em primeiro lugar e principalmente a “Aliança cósmica” presente na criação, levando à sua completa transfiguração. Nos últimos tempos, segundo mostra um importante texto de Oseias (2, 21-22), quando Israel, a “esposa infiel”, não mais chamará a Deus de “meu baal” (meu senhor), passando a chamá-lo de “meu marido”,

Farei em favor deles (Israel) um pacto
Com os animais do campo, as aves do céu e os répteis
da terra.
Exterminarei da face da terra o arco, a espada e a guerra;
Fá-los-ei repousar em segurança.
E então te desposarei para sempre,
Eu te desposarei na justiça [*tsedeq*] e no direito,
No amor [*hesed*] e na ternura.
Eu te desposarei na fidelidade [ou fé – *emunah*]
E conhecerás o Senhor.

14 No fim, como dirá o autor da Epístola aos Hebreus (6,13), “Deus tomou a si mesmo como garantia quando fez a promessa a Abraão”.

Essa sinergia entre os planos da criação e da redenção, e da própria divindade em sua dimensão providencial (vale dizer, na sua face de cuidado, voltada para o mundo), se faz clara também na seguinte passagem de Isaías, que ao mesmo tempo resume, esclarecendo umas pelas outras, praticamente todas as categorias do pensamento bíblico – palavra, verdade, justiça, criação – discutidas até aqui¹⁵:

Mas Israel será salvo pelo Senhor, com salvação eterna;
Não sereis confundidos nem humilhados, por todo o sempre.

Com efeito, assim diz o Senhor, o criador dos céus
– Ele é Deus, o que modelou a terra e a fez,
Ele a estabeleceu;

Não a criou como deserto,

Antes modelou-a para ser habitada.

Eu sou o senhor, não há nenhum outro.

Não falei em segredo, em recanto obscuro da terra.

Eu não disse à descendência de Jacó:

Procurai-me no caos!

Eu sou o Senhor que proclama a justiça,

Que anuncia coisas verdadeiras (Is 45, 17-19).

15 A propósito, conferir a análise penetrante da passagem levada a cabo por Brague (1999, p. 59).

3 A Providência como Glória

Com efeito, a aproximação entre essas duas dimensões – histórica e cosmológica, natural e moral – da ação da Providência divina só é possível porque, no pensamento bíblico, a criação é entendida como a primeira etapa da economia da salvação e, por isso mesmo, como aquela que serve de modelo para a interpretação das obras que Deus seguirá realizando – as *magnalia Dei*. Tudo o que Deus faz merece, num certo sentido, o nome de criação¹⁶. E por isso a grandeza do criado é, sobretudo, a manifestação da glória divina, atributo inseparável de toda ação de Deus. Considerando que, no universo bíblico, o Criador é substancialmente diferente daquilo que criou, tudo o que, pelas criaturas, se consegue perceber dele é o reflexo velado da sua majestade, a irradiação da sua presença misteriosa – aquilo que o homem bíblico conheceu como glória, *kavod*, que exprime o fenômeno posteriormente batizado pelas correntes místicas do judaísmo de *shekinah*. Como diz o salmista,

Os céus cantam a glória de Deus

E o firmamento proclama a obra de suas mãos (Sl 19,2).

16 O verbo *bara* designa especificamente a ação divina, qualquer que seja o seu objeto (cf. DANIELOU, 1964, p.133).

Além dos céus, também o mar e principalmente a terra estão “cheios da glória do Senhor” (Nm 14,21). Se me é permitido usar de um oxímoro ao estilo de Dionísio Areopagita, a glória de que fala o autor bíblico é a presença (nas coisas) da transcendência divina. Ela é experimentada (como “espanto” e, não raro, prostração), anunciada, cantada, porém jamais apreendida. Não é por outra razão que, na Bíblia, ela é com frequência representada como uma nuvem (ou numa nuvem) ou algo que se manifesta em meio a grande escuridão¹⁷. Como a presença de Deus que ela manifesta, ela é poderosa demais para que se possa conhecê-la, na medida em que exprime o fato de que nem todo o conjunto da criação em sua fabulosa grandeza é capaz de conter a suprema densidade da existência do Criador. A glória é o reflexo da sua soberania ontológica, do abismo que o separa da criação, e ao mesmo tempo de sua incompreensível imanência nela. De fato, é preciso admitir, seguindo Heschel, que o modo como o homem bíblico conhecia Deus através da criação era menos marcado pela dedução de uma inteligência ordenadora a partir da regularidade e beleza do criado, como é o caso dos textos tardios, citados acima, da *Sabedoria de Salomão*, já significativamente influenciados pelo pensamento gre-

go, do que pela sensibilidade à grandeza do mundo, à maravilha das obras divinas, que arrebatam, fascinam e ultrapassam qualquer noção que delas se possa ter. É precipuamente nesse sentido que a analogia da natureza como o “palácio de luz” do conto rabínico deve ser entendida, embora, a meu ver, não seja forçoso perceber que as duas dimensões, o conhecimento e a grandeza, a admiração (que leva à busca da ordem) e o espanto (que leva à adoração), devam ser entendidas como mutuamente excludentes. De fato, a sabedoria de Deus (*hochmah*), aquela mesma por meio da qual Ele criou o mundo, se, de um lado, pode – e mesmo deve, segundo o autor bíblico – ser intuída a partir da própria ordem desse mundo, de outro, encontra-se infinitamente acima de toda humana capacidade de compreensão.

Tudo isso é apenas o exterior das suas obras
E ouvimos apenas um fraco eco.
Quem compreenderá o estrondo do seu poder?
(Jó 25,14).

Quando o autor bíblico exorta o homem a adquiri-la – ou, mais exatamente, a submeter-se a ela –, ele não o está convidando a estudar metodicamente a natureza para atingir uma melhor compreensão de sua estrutura, que o ajudaria a conduzir-se nesse mesmo mundo; antes de qualquer coisa, ele está anunciando

17 Cf. Ex 24,16; Nm 12,4; Dt 12,5, etc.

que Deus convida o homem a ultrapassar-se, a deixar para trás a sua própria sabedoria, radicalmente insuficiente, abandonando os seus próprios caminhos para adotar os dele.

Pois que homem conhece o desígnio de Deus?
Quem pode conceber o que deseja o Senhor?
Os pensamentos dos mortais são tímidos
E falíveis os nossos raciocínios (...)
Mas quem rastreará o que há nos céus?
Quem conhecerá a tua vontade se não lhe deste sabedoria
E não enviaste do alto teu espírito santo? (Sb 9, 13-14.16-17).

4 O Paradoxo da Preocupação Divina

No sentido bíblico, a sabedoria divina não é alcançável ou passível de apropriação¹⁸; como Deus, ela é o sujeito, e o homem a possui apenas conformando-se a ela. Sujeito último de tudo, ao pensar em Deus o homem é na verdade “pensado por ele” (HESCHEL, 1999, pp. 140-141, 160). Da mesma forma se deu pela primeira vez com Abraão. Pagão vindo da Caldeia para o deserto, Abraão, que não conhecia Deus, pela ordem do mundo

apenas o adivinhava. A sua busca, por mais intensa e apaixonada, não podia chegar a muito mais do que isso. Foi preciso que Deus o escolhesse e buscasse para que a Aliança fosse instituída e Ele começasse a ser conhecido. A visão do palácio de luz, da glória divina refletida nas obras do mundo, apenas preparou o patriarca para aceitar a aproximação do Deus vivo e confiar – ter fé – na sua palavra. Mas se Deus não tivesse agido num momento específico do tempo para se dar a conhecer, para revelar-se, o conhecimento que os homens poderiam ter dele para sempre permaneceria imperfeito. Pois a glória, no mais das vezes invisível, fornece apenas alusões, índices, sinais da sua presença, sendo incapaz, no entanto, de traduzi-la de modo suficiente. Como diz Heschel, numa quase paráfrase de Paulo, o Deus cuja presença o mundo denuncia “é anônimo, misterioso. Pode-se perceber que Ele é, mas não o que Ele é” (HESCHEL, 1999, p. 108). A natureza não revela o nome dele, ou o que Ele quer do homem, nem mesmo, em última instância, a sua maneira de agir. O máximo a que ela chega é, como foi dito, servir de indício ou garantia, mostrar que Ele é poderoso e que a sua palavra é digna de fé. Com efeito, o pensamento bíblico manifesta o preceito de que, para além da criação, a revelação deve ser considerada a máxima expressão do cuidado divino. Em seu sentido mais

18 Cf. Ecl 7,23-24 e Heschel, 1996, pp. 357-8.

profundo, ela significa que “o denso silêncio que enche a infinita distância entre Deus e a mente humana foi quebrado e que ao homem foi dito que Deus se preocupa com ele”; que, enfim, não é apenas o homem que está em busca de Deus, mas que, ainda antes disso e sem que ele sequer soubesse, foi Deus quem saiu em busca do homem (HESCHEL, 1999, p. 196). E ainda: “a consciência bíblica não começa com a busca do homem, mas com o *cuidado divino*. O fato supremo aos olhos dos profetas é a presença do cuidado de Deus com o homem e a falta de cuidado do homem com Deus” (HESCHEL, 1999, p. 128).

A suprema consequência disso é que a revelação, a exemplo da criação, mas num sentido e num grau superior em relação a ela, deve ser entendida como a expressão mais clara da liberdade do Criador. Pois o que o teria levado, a Ele, que é dono de tudo, a preocupar-se com o homem, que, menos ainda que um verme, foi feito do pó? Por que Ele não permaneceu oculto na felicidade da sua onipotência? A perplexidade implicada nessas questões traduz aquilo que Heschel chama de “o paradoxo da preocupação divina”: o fato de que aprouve a Ele sair da sua transcendência e procurar o homem para se comunicar; de que lhe aprouve tomar a iniciativa e apresentar ao homem caído, volúvel e de coração duro, uma oportunidade de redenção. Ao próprio ho-

mem bíblico, objeto imediato da Aliança, não escapou, em absoluto, o possível absurdo dessa preocupação, como o demonstra Baldad, o companheiro de Jó, em seu hino à onipotência de Deus:

Se até a própria lua não brilha
E as estrelas não são puras a seus olhos,
Quanto menos o homem, essa larva,
E o filho do homem, esse verme? (Jó 25, 5-6).

É, sobretudo, esse cuidado em última análise inexplicável que está subentendido na revelação divina que levou o homem bíblico a identificá-lo como “pai”, uma perspectiva de relação com Deus que apenas a criação em si mesma, ou a percepção da providência que se pode ter através dela (a providência “cósmica”), parece incapaz de sugerir. Outrossim, é esse cuidado que faz com que a revelação, sem dúvida mais do que a criação, se coloque como um mistério incompreensível. Isto se dá antes de tudo por causa da mesma liberdade que a originou, da sua absoluta falta de *necessidade* intrínseca, da gratuidade sugerida na iniciativa da Aliança e no próprio ato revelador. Com efeito, as questões que a revelação inspira se insinuam por si mesmas e são inclusive objeto preferencial da crítica que é feita ao próprio conceito de revelação, no qual está implicada a ideia de uma *providentia specialis*: Por que Abraão? Por que Israel? Por que

o Sinai? Por que aquele momento e não outro? Todas perguntas que, na realidade, apenas enunciam a principal característica da teofania na concepção hebraica, o fato de que a revelação divina não se dá ao modo de um processo, mas como algo que acontece no momento, ou numa série finita de momentos, que, governados por um desígnio, têm começo e fim. Retomando a analogia original, assim como a criação se dá na perspectiva de um único ato fundador (ou numa série de atos fundadores que têm a duração limitada de seis dias), a manifestação do Deus bíblico se dá ao modo de um *evento*.

Heschel percorre grandes distâncias para explicar o que isso pode significar. Sem precisar segui-lo a cada passo do caminho, basta lembrar quais são, segundo ele, as características essenciais das coisas marcadas pelo tempo. Em primeiro lugar o evento é *único*. Singular por definição, um evento acontece apenas uma vez e nunca mais da mesma forma, podendo ser definido, em relação à ordem percebida, normal das coisas, como uma anomalia. Em razão disso ele é também *irrepetível*; ademais, algo que acontece apenas uma vez e nunca mais se repete da mesma forma é algo que podia não ter acontecido, que é *contingente*, ao contrário das coisas necessárias, que, reproduzidas as mesmas condições, voltam, normalmente, a ocorrer; enfim, o evento se desenrola num determinado intervalo de tempo, seu

existir começa e termina em instantes determinados, e por isso se diz que ele é *finito*. Ora, anomalia, irrepetibilidade, contingência, finitude – o modo de se manifestar do Deus da Bíblia se caracteriza exatamente por tudo aquilo que o espírito grego, fascinado pela descoberta da regularidade dos processos cósmicos, jogava para baixo do tapete da ordem universal. Para a mente filosófica grega, aquilo que não se repete, o “empírico”, não tem, por definição, o direito de pleitear um significado maior, porquanto está desprovido de verdadeiro ser, ou o tem apenas de modo derivado e, portanto, deficiente. Como pode, perguntava-se o espírito grego, o eterno “caber” no instante que passa? Como conceber que o finito seja capaz de “conter” o infinito? Que o conhecimento das coisas mais importantes advenha do instante efêmero e não da laboriosa elaboração da razão?

Já para a mente bíblica, essa impossibilidade, o caráter “milagroso” do instante revelador é justamente o sinal característico da ação do Deus onipotente. Pelo menos no que diz respeito à teofania, pode-se dizer que a lógica de Jerusalém opera na perspectiva exatamente oposta à lógica de Atenas. A seus olhos, ao contrário do que se poderia esperar, a finitude do evento em nada o diminui; a sua raridade apenas o torna ainda mais precioso. Na medida em que está prenhe de Deus, em que foi livremente tomado por Ele como

o vetor privilegiado de sua manifestação, o momento finito e irrepetível é visto pelo homem bíblico como na verdade muito mais valioso do que a própria criação com todo o seu esplendor.

Levantando teus olhos ao céu e vendo o sol, a lua, as estrelas e todo o exército do céu, não te deixes seduzir para adorá-los e servi-los! São coisas que o senhor teu Deus repartiu entre todos os povos que vivem sob o céu. Quanto a vós, porém, o Senhor vos tomou e vos fez sair do Egito, daquela fornalha de ferro, para que fôsseis o povo da sua herança, como hoje se vê (Dt 4, 19-20).

A criação – ou natureza, aqui representada pela sua parte “mais cósmica”, os céus –, sendo universal, está aí para todos, como mostra a imagem muitas vezes repetida do sol e da lua, que iluminam indiferentemente bons e maus como expressão da justiça implicada na Aliança “cósmica”; mas a redenção de Israel, o milagre temporal da fuga do Egito, é este momento singular, em que o Deus único se manifesta e intervém, a dimensão religiosa por excelência para a religião dos judeus (HESCHEL, 1999, p. 131, 200 e ss; HESCHEL, 1996, p. 12). Com isso, diz Brague, a ligação com o absoluto não passa mais pela *natureza*, ou não só (ou principalmente) por ela, mas pela *história* que registra os atos, a intervenção

de Deus. Na opinião do comentador, o texto que acaba de ser citado parece ser o quadro da primeira ocorrência conjunta dos dois conceitos – natureza e história –, que assim já teriam nascido contrastados entre si (BRAGUE, 1999, pp. 63-64). Embora a posição do problema nesses termos tenha algo de questionável e mesmo polêmico, o fato é que a partir desses eventos teofânicos, inaugurais, o que conhecemos como religião revelada irá constituir-se essencialmente como uma “religião do tempo”, em contraste com as religiões pagãs (e entre elas a “piedade cósmica” de boa parte da filosofia grega – cf. *Leis in fine* 966 E e ss – e o que Brague chama de “a religião do Timeu”), que se apresentam *grosso modo* como “religiões do espaço”, ou do tempo mítico de sua formação¹⁹.

A tradição judaica afirma que há uma hierarquia de momentos no interior do tempo, que nem todas as eras são iguais. O homem pode rezar a Deus igualmente em todos os lugares, mas Deus não fala com o homem igualmente em todos os tempos. O Sinai não acontece todo dia e a profecia não é um processo perpétuo. Existem eras em que homens são escolhidos para pro-

19 Os autores bíblicos pareciam estar inteiramente conscientes dessa singularidade e dessa oposição de fundo que caracterizava a sua posição, afirmando-as intencionalmente nas mais diversas passagens, a começar do relato do Quarto Dia da criação, no Gênesis, como mostra o mesmo Brague (1999, p. 62 e ss).

fetas, e outras em que a voz da profecia não é ouvida (HESCHEL, 1999, p. 129).

Nesse ponto, um esclarecimento se faz necessário. A noção de tempo e, conseqüentemente, de história que se origina da doutrina revelada da ação divina, reflete forçosamente o caráter da sua formulação original. Marcada pela ideia da contingência de eventos únicos, essa história de matiz bíblico admite apenas no nível da analogia ser abordada com base na noção de lei. Trata-se, na verdade, de um entendimento específico do que vem a ser a história, um entendimento que se mostra incompatível com muito do que tem passado por esse nome no pensamento ocidental. Como acontece com os eventos reveladores, na concepção bíblica os períodos ou momentos não se repetem e por isso o tempo, considerado em sua generalidade (como “tempo em geral” ou enquanto ideia ou conceito), jamais poderia adquirir o status de instância normativa. Para o homem bíblico, seja na natureza, seja na história, toda a normatividade deriva da presença de Deus nas coisas, do fato de ser ele fonte e guardião. Não é somente por ser o resultado da ação de causas livres – o homem e Deus – que a história em seu sentido bíblico não admite ser pensada como ciência, segundo leis imanentes de desenvolvimento e transformação; essa impossibilidade nasce

da própria natureza dos eventos que a compõem, do fato de que estes são eventos no sentido forte, singulares, irrepetíveis e imprevisíveis, opostos ao que Heschel chama de a lógica do processo implicada no conhecimento das coisas naturais. A noção de história, da disciplina ou campo de estudos daí resultante só pode ser a de uma “arte”, ou melhor, de um “testemunho”, ou, ainda, de uma reflexão não submetida a regras ou padrões demasiadamente rígidos, que não deixem espaço para o inesperado e a ação da liberdade divina. Em contraste com o que pensam muitos comentadores, é essa noção plástica, não científica de história derivada eminentemente da experiência profética da revelação que, em seus traços fundamentais, se verá afirmada no providencialismo próprio dos rabinos e de toda a tradição teológica cristã, notadamente na teologia da história, a despeito das muitas diferenças existentes entre os dois corpos de pensamento.

Outra coisa que, a meu ver, precisa ser esclarecida em relação ao que acaba de ser dito é que, tanto a elevação do tempo à categoria de dimensão religiosa por excelência, quanto a desvalorização – “dessacralização”, alguém diria, não sem razão – do espaço (e, com ele, do cosmos), que se lhe seguiu, não devem ser entendidas como resultado de uma simples e capricho-

sa preferência, seja de Deus, seja dos autores bíblicos, por uma dimensão da realidade em detrimento das outras. Na medida em que, como já foi dito, também o tempo nada vale por si mesmo, enquanto conceito ou na realidade pura e autônoma do instante, a diferença, digamos, de valor entre uma e outra dimensão se dá apenas em função da proclamação da soberania divina, do fato de que a presença do eterno no momento contingente denota a liberdade que ele tem de se manifestar. Dito de outro modo, a ideia de fundo das obras divinas na revelação profética não é a de que o tempo “vale mais” (pois ele também foi criado), mas, ao contrário, a de que nada vale sem o Deus vivo, atuante, de que apenas Ele vale realmente. Afora Ele, todo o resto passará:

Firmaste a terra há muito tempo,
E o céu é obra de tuas mãos;
Eles perecem, mas tu permaneces,
Eles todos ficam gastos como a roupa,
Tu os mudarás como vestes, eles ficarão mudados:
Mas tu existes, e teus anos jamais findarão (Sl 102
26,28).

O tempo só “vale mais” na medida em que é usado como vetor da manifestação divina, na medida em que está impregnado, por assim dizer, do eterno, da

presença de Deus. O fato de tudo ter uma história, de a natureza, assim como o tempo, ter um começo e um fim, é, nesse sentido, a consequência necessária da finitude de todas as coisas criadas diante da infinidade soberana do Criador; da infinidade dele que, por meio de um ato único, ou de uma série de atos únicos, situados fora do tempo (Adonai não é filho de Cronos), fez livremente o céu e a terra e tudo o que neles se encontra, sem buscar o conselho de ninguém. Assim, “*No princípio...*” Ele também criou o tempo, que, determinado por esse começo, um dia deverá chegar ao fim.

Além de tudo isso, a revelação é mistério incompreensível no sentido propriamente epistêmico, isto é, no que diz respeito ao paradoxo inerente à própria comunicação que Deus, através dela, faz de si: sendo radicalmente transcendente, como Ele se faria conhecido? E, no entanto, a Bíblia o representa usando a linguagem humana, dando ordens, transmitindo mandamentos, fazendo declarações de preferência, distribuindo advertências e exortações a um grupo étnico específico numa língua específica, o hebraico antigo. Um caso paradigmático de antropomorfismo? Sob inspiração da ousada linguagem da “teologia profunda” de Heschel, seria antes mais apropriado dizer que se trata do movimento exatamente contrário – que a representação do Deus que fala

é na realidade um caso único de “teomorfismo”²⁰. Isto porque, segundo a visão bíblica, não é o homem, como reza o argumento clássico de Xenófanes, que inventa um deus à sua própria imagem e semelhança, colocando palavras na sua boca; mas é o Deus transcendente, de realidade inefável, que “fez sua morada na escuridão”, que, querendo comunicar-se com a sua criatura, intimar o homem à sua presença e manifestar-lhe a sua vontade, decide em sua infinita misericórdia *rebaixar-se* ao nível dele para se fazer ver, sem com isso esmagá-lo com seu peso. A Bíblia sugere que a única maneira que o Deus sábio e providente encontrou para se revelar foi se ocultando.

Talvez seja esse o significado da sarça ardente (Ex 3,2), diz Heschel. Com ela, um novo elemento foi introduzido – o fogo que queima, mas não consome. A sarça indicava [o surgimento de] uma nova ordem na relação de Deus com o homem, a saber, que *para revelar ele deve ocultar*, que para conceder a sua *sabedoria* Ele tinha que esconder o seu *poder*. Foi isso que tornou possível a revelação (HESCHEL, 1999, p. 191).

Isso porque, como nunca é demais repetir, a visão da sua realidade soberana – a sua *gloria* – é insustentável

20 Nas p. 184 e ss (1999), Heschel rejeita com veemência a atribuição de antropomorfismo ao fato de que o Deus Bíblico comunica-se falando. A propósito, conferir também Danielou (1965, p. 114).

para qualquer criatura. A ninguém é permitido vê-lo e permanecer vivo, como pôde experimentar por si mesmo o profeta Isaías ao ter uma visão do Criador sentado em seu trono celeste:

Acima dele, em pé, estavam serafins, cada qual com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam ...

Ai de mim, estou perdido!

Com efeito, sou homem de lábios impuros,

E vivo no meio de um povo de lábios impuros

E meus olhos viram o rei, o senhor dos exércitos (Is 6, 2-3.4).

A sensação de ser impuro, de ser nada (ou menos que nada), antes de corresponder ao rebaixamento da condição moral do homem diante do Deus justo quer significar a consciência que o profeta adquire, no contato com a realza divina, da própria criaturalidade, algo que muitos séculos depois foi traduzido com exatidão metafísica na experiência de Santa Catarina de Siena. Ao encontrar-se com Deus, ela teria ouvido: “Eu sou Aquelle que é e tu és a que não é”. Ademais, sabemos pelo mesmo texto de Isaías que a transcendência absoluta de Deus tem um nome, “santo”, se expressando justamente no atributo da santidade (*qadesh*), uma palavra que em sua raiz (não apenas hebraica) quer dizer “posto de

lado”, *separado*, pertencente a outra esfera, à parte de tudo o mais (cf. DANIELOU, 1965, p. 125). É o que cantam os serafins de Isaías.

Santo, santo, santo é Deus, Senhor dos Exércitos,
A sua glória enche toda a terra (Is 6, 3).

Por causa dessa majestade ontológica, do arrebatamento dessa glória e seu caráter insustentável para a criatura, o entendimento da revelação deve se dar, segundo pensa Heschel, *via negationis*, quer dizer, ao modo de uma teologia negativa da revelação (HESCHEL, 1999, p. 186). Pelo menos foi assim que os próprios autores bíblicos a entenderam, algo que parece evidenciado na seguinte passagem do Deuteronômio, um texto que, de maneira significativa, trata da revelação maior do Antigo Testamento, as tábuas da lei:

Tais foram as palavras que, em alta voz, o Senhor dirigiu a toda a vossa assembleia no monte, *no meio do fogo, em meio a trevas, nuvens e escuridão (Arafel)* (Dt 5,22).

E de modo ainda mais claro na seguinte passagem do primeiro livro dos Reis, que narra o encontro de Deus com o profeta Elias:

E Deus disse: “Sai e fica na montanha diante do Senhor”. E eis que o Senhor passou. Um grande e im-

petuoso furacão fendia as montanhas e quebrava os rochedos diante do Senhor, mas o Senhor não estava no furacão; e depois do furacão houve um terremoto, mas o Senhor não estava no terremoto; e depois do terremoto um fogo, mas o Senhor não estava no fogo; e *depois do fogo uma tênue voz*²¹ (1Rs 19, 11-12).

O que quer que todas essas imagens possam ter significado em sua riqueza semântica no contexto hebraico original, o certo é que elas expressam a ideia de que “Deus estava *oculto* mesmo quando se *revelava*, que mesmo quando a sua voz era manifesta, a sua essência permanecia escondida”²², como expressa Heschel (1999, p. 193), tomando de empréstimo à linguagem técnica da teologia as categorias (o contraste entre essência e aparência ou manifestação) elaboradas e desenvolvidas pela filosofia clássica. A noção da inefabilidade absoluta do ser divino leva à ideia de que Deus não saiu da escuridão que Ele habita para revelar ao homem a

21 Literalmente, uma “voz do silêncio”. Em outras traduções, uma “leve brisa”.

22 Trata-se de uma formulação do paradoxo inerente à revelação do Deus transcendente que é praticamente idêntica à que faz o Areopagita em relação à encarnação de Jesus, num texto que Heschel provavelmente nunca leu (cf. Areopagita, EP III P.G. 1069 B). E ainda há quem tenha por evidente a tal incomensurabilidade de momentos históricos e tradições, rejeitando por ela toda perspectiva comparativa.

sua essência, mas fundamentalmente os seus caminhos; não o que Ele é, mas *como ele é* em sua relação com o mundo e o homem, algo que será elaborado pelo pensamento cristão ao modo de uma gnose histórica (ou teologia da história) definida como o conhecimento de Deus em sua *economia*. Mais uma vez é Heschel quem esclarece a situação:

Deus não revela a si mesmo; ele revela apenas o seu caminho. O judaísmo não fala da sua autorrevelação, mas da revelação do seu ensinamento para o homem. A Bíblia reflete a revelação que Deus faz da sua relação com a história, e não da revelação do seu próprio Ser (...). A profecia é superior à sabedoria humana e o amor de Deus é superior à profecia (HESCHEL, 1999, p.261).

5 A Providência como Educação

Com efeito, na única passagem em toda a Bíblia (Ex 3,14) em que poderia, sob a instigação de Moisés, ter revelado quem era, o Deus bíblico não dá uma resposta direta, e diz apenas que “é o que é (ou será o que será)”, querendo dizer com isso que seu nome é inapreensível, além de sugerir que a ninguém, nem mesmo a Moisés, caberia ter a pretensão de conhecê-lo. Essa dinâmica par-

ticular e paradoxal da revelação divina, traduzida na impossibilidade de que Deus seja conhecido em si mesmo e na exigência de que Ele de certa forma se esvazie da sua grandeza (uma ideia que a tradição cristã aplicou eminentemente ao Cristo, Verbo divino, designando-a com o nome de *Kenosis*) para manifestar-se, adaptando-se à nossa capacidade de percepção, funda uma lógica do fazer divino que, desde o princípio, é fundamentalmente “para nós”, configurando um padrão de ação propriamente providencial (mesmo na falta desse nome) que, por mais direta que se a represente, atua essencialmente indicando o caminho, fornecendo pistas, sinais, exortando, orientando, instigando à ação e alimentando a fé, e cuja intenção, em razão destas mesmas características (que falam de uma exigência de agir sobre o homem de modo “indireto”, como, aliás, testemunham tanto o padrão teofânico que acaba de ser descrito quanto à própria ideia de uma comunicação através da palavra), pode com propriedade ser descrita como *pedagógica* no sentido mais verdadeiro do termo – tendo em vista que na etimologia de “paideia” encontram-se bem presentes as ideias de *condução*, de *orientação*, de *propiciação*. E mesmo a reflexão sobre esse aspecto educativo da ação da divindade, normalmente associada à doutrina cristã da providência divina, não escapou inteiramente aos autores bíblicos, como testemunha a seguinte passagem de Isaías

Eu sou o senhor teu Deus, aquele que te ensina para o bem,
Aquele que te *conduz* pelo caminho que deves trilhar (Is 48,17).

Da mesma forma acontece com a caracterização da “Torá” não apenas como lei, mas como “ensinamento”, algo que também está presente na etimologia do termo hebraico que a designa (cf. HESCHEL, 1999, p. 133, n. 2; p. 325). De outro lado, essa perspectiva educativa da revelação, que se reflete na adaptação da incomensurabilidade divina à limitação implicada no estatuto criatural do homem, sopro e pó, mas ao mesmo tempo receptor privilegiado da palavra salvadora, essa perspectiva, eu dizia, dá testemunho, ao revestir-se de tamanho grau de minúcia e cuidado, de uma feição que não poderíamos chamar de outra coisa que não “providencial”, o que é transmitido com grande poder de eloquência pelo seguinte comentário rabínico à passagem do Êxodo (19,16 e ss) que descreve, paralelamente ao texto deuteronômico discutido mais acima, a teofania que precedeu à Aliança de Moisés:

A voz lançou-se sobre eles – chegando a cada pessoa com uma força adequada à sua receptividade individual –, aos velhos de acordo com a sua força, aos jovens de acordo com a deles... e mesmo a Moisés de acordo com a força dele, conforme foi dito: *Moisés falava e Deus a ele respondia por uma voz*, isto é, com uma voz

que Moisés era capaz de suportar (...) Deus se dirigia a cada indivíduo de acordo com o seu poder particular de compreensão (*Rabba do Êxodo*, 5, 9 *apud* Heschel, 1999: p. 261).

Seja como for, os textos bíblicos sugerem, a meu ver, de modo bem eloquente que a escuridão, o mistério ou a nuvem, a sua incognoscibilidade, não são a última palavra sobre Deus; que o fato fundamental, como foi dito, é o cuidado que Ele demonstra ao transcender a sua própria transcendência (HESCHEL, 1999, p. 198, fala de um “êxtase de Deus” na revelação utilizando exatamente a mesma expressão usada por Dionísio Areopagita nos *Nomes Divinos* para descrever a presença de Deus na criação, por meio da qual, como vimos, Ele também se revela) para, *com a face voltada para o mundo*, de certo modo e em certa medida fazer-se conhecer. Por toda parte no Antigo Testamento se constata a confiança de que o Deus incompreensível deve ser conhecido – e louvado – pelas obras de sua providência, que desde a fundação do céu e da terra não deixam dúvida sobre aquilo que dele se pode esperar.

O Senhor é rei! Que a terra exulte,
As numerosas ilhas fiquem alegres!
Envolvem-no trevas e nuvens,
Justiça e Direito sustentam o seu trono (Sl 97 1,2).

6 O Caráter Específico da Justiça Providencial

A Bíblia representa a obra do Deus “que se esconde” (Is 45,15), e que, no entanto, é firme como a rocha, essencialmente como uma obra de justiça (*tsedeg*). Por toda parte se declara que justa é a sua Providência e retos são seus caminhos, e, no entanto, à experiência do povo judeu nunca foi estranha a percepção de que a criação se encontra manchada pela presença do mal. Onde encontrar uma testemunha mais poderosa dessa mancha do que Jó, para quem a terra foi deixada “ao poder do ímpio” (Jó 9,24)? Quem, dentre as figuras religiosas da história, deprecou mais clara e eloquentemente o sofrimento do justo e a prosperidade do ímpio do que o salmista ao suplicar que Deus não permaneça calado diante de tamanha ignomínia (Sl 83,2)? A verdade é que, com a exceção dos primeiros três capítulos do livro do Gênesis (que mui significativamente são talvez os únicos a concentrar-se exclusivamente no fazer divino), a Bíblia inteira não para de descrever a desgraça, o pecado e o mal na criação, onde por toda parte só se vê “angústia, escuridão, noite de aflição, trevas dissolventes” (Is 8,22), e cujo horror suscitou no profeta o clamor:

Até quando, Senhor, pedirei socorro
E não ouvirás
Gritarei a ti: “Violência!”,

E não salvarás?
Por que me fazer ver a iniquidade
E contemplar a opressão?
Rapina e violência estão diante de mim,
Há disputa, levantam-se contendas!
Por isso a lei se enfraquece,
E o direito jamais aparece!
Sim, o ímpio cerca o justo,
Por isso o direito aparece torcido! (Hab 1, 2-4)

Diante desse quadro sombrio, “onde está o Deus de justiça” (Mt 2,17)? Onde Ele se escondeu? A agonia do homem bíblico diante do “horror da história” é, em boa parte dos livros do cânon hebraico e veterotestamentário, algo simplesmente palpável, o que em muitas passagens poderia dar a entender que a responsabilidade por esse “fracasso” do mundo criado caberia eminentemente a quem o criou. Mas até onde, no contexto propriamente bíblico, cabe essa acusação? Muito já se especulou a respeito de uma suposta deficiência de moralidade do Deus de Israel, supostamente exemplificada em passagens como a súplica de Abraão contra a destruição dos justos de Sodoma e Gomorra (Gn 18, 22 e ss) e eminentemente no sofrimento “sem causa” que caracterizaria a agonia de Jó. Pelo menos desde o tempo dos gnósticos e dos marcionitas (ou talvez até antes) a sua justiça foi continuamente intimada

ao tribunal de acusação. Sem querer tornar meu principal objeto a discussão infundável da teodiceia, nem em sua generalidade nem tampouco no pormenor, o fato é que desde as primeiras instâncias bíblicas da ação divina – e aqui refiro-me particularmente à simpatia, aparentemente gratuita, que Deus dedicava a Abel em detrimento de Caim, passando pelo episódio de Esaú e Jacó, além de diversos outros – um padrão se afirma: a sua justiça parece caminhar sempre na direção contrária àquela que os homens consideram lícita e ideal²³. A coisa é tão clara que chega a parecer deliberação da parte do autor bíblico: pois se, em seu desígnio incompreensível, Ele preferiu desde a eternidade Abel sobre Caim, Jacó sobre Esaú, sendo onipotente como é, o que o impediu de prover e ordenar as coisas para que os seus escolhidos nascessem primeiro, de modo a gozarem do direito universalmente reconhecido (na opinião dos homens) da primogenitura e harmonizar, desse modo, a sua justiça com os valores vigentes no mundo? Por que Ele tomou a decisão deliberada de rejeitar, *a priori*, estes valores e esta (para Ele em tese possível) harmonização? A ideia de fundo afirmada por meio desses eventos, que já deram origem a tantos questionamentos acerca da representação bíblica do Deus justo e da natureza do seu

23 Para o que segue, conferir Danielou, 1965, p. 112 e ss.

cuidado providencial, me parece ser a seguinte: a noção humana de justiça não pode ser usada como norma para julgar a justiça de Deus. Com efeito, os antigos (e, nesse ponto, também os modernos) favoreciam uma concepção corrente de justiça que determinava dar a cada um o que é seu de direito, isto é, segundo o que se pensa ser o seu direito, uma noção que, quando levada ao limite, como nas cidades gregas, deságua naturalmente na ideia de isonomia ou, no caso da teodiceia filosófica, da “igualdade de condições”²⁴.

De fato, diante dessa noção puramente humana de justiça, as desigualdades (“naturais”) que marcam a criação divina não podem aparecer como menos do que uma profunda injustiça, assim como ocorre com os padrões evidenciados pela própria vontade de Deus em sua intervenção no mundo de maneira geral. Aqui, a exemplo do que acontece com a Sabedoria divina, o ensinamento constante da revelação parece ser mostrar que os caminhos da divindade não são os nossos cami-

24 A instância clássica da defesa da “igualdade de condições” na determinação da própria sorte (salvação/danação) e da própria vida (*bios airesis*) é o Mito de Er que encerra a *República* de Platão. Mas a ideia é central também no *Peri Archôn* de Orígenes e, de modo diverso e bem particular, na complexa teologia da Providência do espanhol Luís de Molina, baseada na noção de *Scientia Media* e retribuição segundo o mérito.

nhos, que um Deus que se adequasse perfeitamente a um padrão, por mais alto que fosse, puramente humano de justiça, não seria verdadeiramente transcendente, não seria livre, não seria o verdadeiro e soberano Deus. Mais uma vez o que a Bíblia parece afirmar, agora através do caráter incompreensível da *tsedeq* divina, é a absoluta transcendência do Deus criador, que em nada pode ser identificado com o seu objeto de criação. O Deus vivo não se enquadra, não se conforma às opiniões dos homens; ao contrário, é a Ele que tudo deve se conformar, sobretudo as noções humanas de justiça. Como dirá com grande propriedade, no que diz respeito ao ensinamento bíblico, Agostinho, a justiça de Deus não é aquela por meio da qual Ele é (considerado) justo (por “nós”), mas aquela pela qual Ele justifica, operando soberanamente toda justificação. Na visão da Bíblia, o erro do homem é exatamente querer aplicar a sua débil compreensão do que é a justiça àquele que é Ele próprio a Justiça, e que ao praticá-la toma apenas a si mesmo, a sua santidade, como princípio da ação. Em todo o rigor dos termos, apenas Ele é justo, apenas Ele é santo, como diz Ana em seu cântico de louvor.

Ninguém é santo como o Senhor
 E não há justo como o nosso Deus,
 Ninguém, além de ti, é santo.

Cessai, pois, de gloriar-vos soberbamente
 E de falar palavras altivas,
 Pois o Senhor é cheio de saber
 E por ele as ações são pesadas (...)
 Ele dá a oferenda a quem faz o voto
 E abençoou os dias do justo,
 Porque o homem não é poderoso por sua própria força
 Foi o Senhor que desarmou o inimigo, o Senhor, que é
 santo (Sm 2, 2-3.9).

Também nessa perspectiva não se pode falar da indeterminação fundamental da vontade divina – isto é, da sua liberdade – como “arbitrariedade”, na medida em que o Deus bíblico é justo não apenas porque “deve” a si mesmo essa justiça (em termos gregos, na medida em que seria contra a sua natureza não sê-lo), mas também porque se mostra fiel à palavra empenhada em todas as suas obras e ações – porque esse é o seu “costume”. Em termos práticos, como a justiça do Criador é, a exemplo dele próprio, essencialmente desconhecida para a criatura, a esta só resta conformar-se a ela, saindo de si mesma, abandonando o seu centro (que normalmente corresponde a si mesma e seus interesses imediatos) para atingir um novo centro em Deus. Nessa dimensão prática de autoultrapassagem e autotransformação do homem reside, com efeito, o significado profundo da transcendência radical que caracteriza a ação do Deus

criador em todas as suas diversas dimensões: não se trata de fazer reivindicações ou contestá-lo; a mensagem bíblica é que vale mais abandonar-se à sua vontade, que é justa e misericordiosa como Ele mesmo.

De fato, fala-se muito, em relação às representações originais do Deus bíblico, da questão da teodiceia, da justificação da sabedoria, dos caminhos e da justiça de Deus, sem realmente se dar conta de que, da perspectiva propriamente bíblica, isto implica uma inversão total, de que, em se tratando do ponto de vista da religião revelada, é o “ponto de vista de Deus” que demanda ser levado em consideração. De modo que, no que diz respeito ao “problema do mal”, talvez seja mais razoável começar perguntando: como é que o mundo aparece aos olhos dEle? Quando se considera o “arrependimento” que, segundo os autores bíblicos, o levou a destruir a terra num Dilúvio Universal (Gn 6,5-6), a impressão que se tem é a de que o mundo lhe aparece ainda mais horrível do que se afigura ao homem que não compreende a *tsedeq* divina e desfia seu rosário de reclamações. Para falar com maior propriedade, como a passagem do Gênesis expressamente declara, esse mundo a ele deve parecer horrível justamente por causa do ser humano e do que o homem faz dele. Mais uma vez é o salmista quem expressa com grande intensidade a “visão de Deus”:

(...) Ninguém age bem.
Do céu o Senhor se inclina
Sobre os filhos de Adão,
Para ver se há um sensato,
Alguém que busque a Deus.
Estão todos desviados
E obstinados também:
Não, ninguém age bem,
Não, nem um sequer (Sl 14, 1-3).

O homem reclama, pondo em dúvida a justiça e a sabedoria divinas, mas a imagem consistente que se pode ter a partir da Bíblia é a de uma humanidade cruel, indiferente, sem piedade ou compaixão com o sofrimento alheio, em contraste direto com um Deus santo, justo, horrorizado e intensamente preocupado com o estado lamentável da sua criação. Já no princípio, pouco depois do relato da criação (Gn 3), a Bíblia declara, como se sabe, que o mal fez a sua entrada na história através do homem (cf. HESCHEL, 1999, p. 376). E, desde então, quando deixado a si mesmo, todas as grandes coisas que ele realiza deixam atrás de si um temível rastro de destruição e iniquidade. Com efeito, criado à imagem de Deus, o homem é representado ao longo de toda a Bíblia, e notadamente no período antediluviano, como um ser dotado de notável grandeza e ao mesmo tempo com um espantoso potencial para a negatividade, um imenso

poder – e inclinação – para destruir tudo o que encontra à sua frente. A tradição judaica afirma claramente que há um mistério aí, nesse “mal” radicado no coração do ser humano, decerto ligado ao pecado de Adão, o pai de todos, cuja expressão na natureza humana ela designa como o “mau impulso” (*the evil drive*, nas palavras de Heschel), mas sobre o qual, em contraste com a tradição teológica cristã, não se sente à vontade para teorizar. Na visão da Bíblia (ou, como Heschel gosta de dizer, do “homem bíblico”) essa perversidade do coração se insinua em todas as obras humanas. Tudo o que o homem realiza por si mesmo, a sua paz e a sua guerra, o seu amor e o seu ódio, a sua luta e a sua canção, se encontra viciado por ela. Da “perspectiva de Deus”, cultura e civilização são apenas outros tantos nomes para esse viés terrível que mancha o coração humano, para o logro, a mentira, o homicídio, a cobiça e a sede de domínio. Na visão da revelação, norteadada pela percepção dessa má inclinação que marca a natureza humana, fosse o homem o único soberano, o mundo não poderia subsistir.

É por isso que, diz Heschel, ao afirmar que a história não pode ser uma “piada sem sentido”, a Bíblia fala da necessidade de um contrapeso ao imenso poder que tem o homem para destruir, de uma voz que se apresente para dizer *não* a ele e às pretensões da sua vaidade que ele chama de “civilização”. Trata-se da voz que, ainda

segundo Heschel, fala aos homens proféticos em momentos singulares, “anunciando para as massas através do horror da história” a voz de Deus, o “Santo de Israel”.

A Bíblia, falando em nome de um Ser que combina justiça e onipotência, é uma voz que grita incessantemente “Não” para a humanidade. Em meio aos aplausos que dedicamos aos festins da civilização, a Bíblia se apresenta como uma faca que rasga a nossa complacência, lembrando aos homens de que também Deus tem uma voz na história (HESCHEL, 1999, p. 171).

É, com efeito, notável a austeridade da sensibilidade bíblica, o fato de que ali não se encontra o menor traço de complacência ou simpatia por tudo aquilo que hoje comemoramos como os “avanços” da cultura. O manto do profeta parece conferir à fala de quem o ostenta uma extrema *secura* nesse sentido, talvez porque, em essência, para além de todas as questões gerais e particulares que, segundo o mensageiro, ela comporta, a sua missão se resume, ao fim e ao cabo, essencialmente a isso – anunciar ao mundo que Deus é soberano, e que, apesar das aparências e do grande poder que tem o homem para o mal, Deus é o Senhor da história (cf. HESCHEL, 2001, p. 202 e ss). É neste sentido que, em última análise, e apesar do aparente domínio do mal, se pode falar da obra de Deus na história como uma obra de justiça: o bem que, pelas

promessas transmitidas pela boca do profeta, Ele vem trazer ao seu povo, é mais do que apenas um valor; ele é, antes de tudo, a expressão do cuidado divino, a garantia de que o homem justo não está sozinho e de que, ao fim de tudo, o bem será recompensado e o mal punido, pois é a Providência divina que triunfará. À questão irreduzível e em si mesma desesperante (porquanto dependente da liberdade) da presença do “mau impulso” no coração do homem, da obstinada infidelidade à orientação e à educação de Deus, a resposta dos profetas foi escatológica, como atesta de modo exemplar a seguinte passagem de Jeremias, entre muitas outras:

Eis que dias virão – oráculo do Senhor – em que concluirei com a casa de Israel uma aliança nova. Não como a aliança que concluí com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito – minha aliança que eles próprios romperam, embora eu fosse o seu Senhor. Porque esta é a Aliança que concluirei com a casa de Israel depois desses dias. Porei a minha lei no fundo de seu ser e a escreverei em seu coração. Então serei seu Deus e eles serão meu povo (Jr 31, 31-34).

Ou, no mesmo espírito, o seguinte oráculo de Ezequiel:

Dar-vos-ei coração novo; porei no vosso íntimo espírito novo, tirarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne. E porei o meu espírito dentro de vós e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardéis as minhas normas e as pratiqueis. Então habitareis na terra que dei a vossos pais: sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus (Ez 36, 26-28).

Assim, o resgate do mundo, que, na ótica bíblica, precisa desesperadamente de redenção, só poderá advir ao modo de um milagre final da Providência divina operado no coração do homem. Pois enquanto persistir o “mau impulso”, enquanto tudo depender do homem, a escuridão persistirá (cf. HESCHEL, 1999, p. 380). Entre outras coisas, é por esse seu caráter de anunciar a esperança no poder salvador de Deus nos últimos tempos (mas também “agora”, na história da salvação) que a teologia da Providência na história deve ser vista como uma “teologia da glória”²⁵. É por ele, enfim, que a tendência constante do pensamento bíblico é representar a impiedade e o ateísmo como ao mesmo tempo uma questão moral e uma deficiência de bom senso:

²⁵ Uma característica sua que não agrada nem um pouco a Jean-Yves-Lacoste (Dic. de Teol., 2004, “Providência”), que preferia, a despeito de todas as evidências, que ela fosse diferente.

Diz o insensato em seu coração: não há Deus (Sl 14,1).

Independentemente de outras considerações, a mim me parece que a equivalência bíblica entre o ímpio e o insensato – e a representação bíblica do ímpio corresponde, em essência, àquele que se recusa a aceitar o governo ou a providência de Deus – quer significar que os homens sensatos e de boa vontade devem *querer* que Deus exista e que seja cumprido, ao menos nas coisas últimas e nos últimos tempos, o desígnio da Sua providência, porque a vontade do homem parece estar viciada de raiz. Não é sensato (nem mesmo decente) depositar a esperança nela²⁶. Como escreve Danielou, na visão da Bíblia “acreditar que Deus é justo é acreditar que é Ele [e não o homem] que no fim estará certo; que, apesar de todas as aparências, a causa dele prevalecerá, que Ele é ‘o mais forte’” (DANIELOU, 1965, p. 116). Colocadas as coisas nesses termos, ao representar-se a desesperante persistência do mal no mundo criado e a visão da Providência divina como única possibilidade de redenção, o homem bíblico não tinha razão em achar insensato quem se recusava a aceitá-la ou nela colocar a sua esperança?

Seja como for, a crença na vitória final da Providência divina, que, é razoável crer, já era bastante difícil

26 “Cessai de confiar no homem, cuja vida se prende a um fôlego: como se pode estimá-lo?” (Is 2,22)

para o homem bíblico na sua percepção da glória como irradiação da grandeza do mundo criado – o “espanto radical” – e das obras de salvação, se complicará consideravelmente com a afirmação do Jesus crucificado como a sabedoria e a glória de Deus, a expressão encarnada da sua “economia”, do desígnio divino e sua sabedoria em relação a nós. Uma afirmação que levará a doutrina da divina providência, então estruturada como uma teologia da história, a um grau ulterior de elaboração²⁷, que terá de lançar mão de todo um arsenal de novos conceitos, procedendo a não poucas modificações em relação à visão dos profetas hebreus que se acaba de delinear de maneira breve e descosida. No entanto, essa nova fase, decisiva, da doutrina da Providência não pode mais ser o nosso tema aqui.

27 Gregório de Nissa fala, de modo significativo, da “sabedoria variada” manifestada pela Igreja em contraste com a sabedoria “simples e uniforme” da Providência no Antigo Testamento. Gregório de Nissa, P.G. 46 948 D.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- N. 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- N. 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- N. 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- N. 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- N. 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- N. 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- N. 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- N. 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel

- N. 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- N. 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- N. 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels

- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 – *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 – *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 – *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 – *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 – *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 – *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haigh
- N. 75 – *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan

- N. 76 – *50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro* – José Maria Vigil
- N. 77 – *As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja* – Christoph Theobald
- N. 78 – *As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã* – George V. Coyne
- N. 79 – *Papa Francisco no Brasil – alguns olhares*
- N. 80 – *A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades* – André Wénin
- N. 81 – *Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II* – Victor Codina
- N. 82 – *O lugar da mulher nos escritos de Paulo* – Eduardo de la Serna



Élcio de Gusmão Verçosa Filho possui graduação em Cinema pela Fundação Armando Álvares Penteado (2000), mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003) e doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007). No presente atua como docente de Filosofia e Ética no Departamento de Humanidades da FACOM/FAAP. Tem experiência na área de Teologia e Filosofia moderna, atuando principalmente nos seguintes temas: teoria da religião, teologia mística, patristica, crítica filosófica da Religião, Filosofia Política, Filosofia Moderna e Filosofia da Religião. Trabalha também como roteirista, diretor de cinema e publicidade e tradutor de publicações especializadas em Filosofia Antiga e Religião.

Algumas publicações do autor

VERÇOSA FILHO, É. G.; LEBRUN, R. A. ED., C. A. The pedagogical nature of Maistre's thought. In: Armenteros, Caroline; Lebrun, Richard A.. (Org.). *Joseph the Maistre and the Legacy of the Enlightenment*. Oxford, UK: SVEC, 2011, v. 01, p. 191-219.

VERÇOSA FILHO, É. G. História, Sacrifício e Educação da Alma: uma leitura do De Principiis de Orígenes. *Interações: Cultura e Comunidade* (Faculdade Católica de Uberlândia. Impresso), v. 15, p. 44-43, 2012.

VERÇOSA FILHO, É. G. A Encarnação Como o Despertar de Uma Consciência Apofática. *Agnes: Cadernos em Teoria da Religião*, São Paulo, v. 01, n.02, 2005.