

# REVISTA CADERNOS DE SION

ANO 2022  
VOLUME 3  
NÚMERO 2

ISSN 2763-7859 (online)  
ISSN 2763-7816 (impresso)

Centro Cristão de Estudos Judaicos



**REVISTA CADERNOS DE SION**

ÓRGÃO OFICIAL CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS

**VOLUME 3, NÚMERO 2** – As contribuições de Abraham Joshua Heschel para o judaísmo e para o cristianismo

**ORGANIZADORES**

Prof. Dr. Rabino Alexandre Leone e Prof. Me Pe. Fernando Gross

**EDITORES**

Dr. Donizete Luiz Ribeiro

Dr. Jarbas Vargas Nascimento

**CONSELHO EDITORIAL**

Me. Elio Passeto (ISPS-Ratisbonne)

Me. Fernando Gross (CCDEJ)

Me. Joel Marcos Moreira (CCDEJ)

Me. Judson Vieira (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Manoel Ferreira de Miranda Neto (CCDEJ)

Me. Marivan Soares Ramos (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Paulo Antônio Alves (CCDEJ)

Dr. Saul Kirschbaum (CCDEJ)

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Dr. Boris A. Nef Ulloa (PUC-SP)

Dr. Donizete Luiz Ribeiro (CCDEJ)

Dr. Jarbas Vargas Nascimento (PUC-SP/CCDEJ)

Dr. Marc Rastoin (Centre Sèvres- Paris)

Dr. Moshe Orfali (Universidade Bar Ilan)

Dr. Olivier Rota (Université Catholique de Lille)

Dr. Ruben Sternschein (CIP)

Dr. Rudney Soares de Souza (CCDEJ)

Dr. Thierry Vernet (Faculté Notre-Dame de Paris)

Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-RIO)

Dr. Vladimir Lúcio Ramos (UniPaulistana/CCDEJ)

**SUMÁRIO****DOSSIÊ TEMÁTICO** - As contribuições de Abraham Joshua Heschel para o judaísmo e para o cristianismo

O HUMANISMO SAGRADO COMO CRÍTICA DA MODERNIDADE EM HESCHEL	7
Alexandre Leone	
DEUS NOS SEGUE, NOS SONDA: DIÁLOGO DE SABERES	31
Elca Rubinstein e Francisca Cirlena Cunha Oliveira Suzuki	
<i>PATHOS</i> DIVINO E A ORAÇÃO EM MOVIMENTO: A MÍSTICA DE OLHOS ABERTOS DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL	53
Cicero Lourenço da Silva	
SUGESTÃO PARA UMA LEITURA DE HESCHEL FUNDADA NA HERMENÊUTICA RABÍNICA	71
Lucca Bacal	
NENHUMA RELIGIÃO É UMA ILHA: DIÁLOGO RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL	92
Maria Cristina Mariante Guarnieri	
HESCHEL E A DEMOCRACIA	104
Fernando Gross e Guershon Kwasniewski	
DIÁLOGO COM SUSANNAH HESCHEL	119
Texto selecionado e transcrito em inglês por Donizete Luiz Ribeiro, Cicero Lourenço da Silva e Marivan Soares Ramos	

**DOSSIÊ TEMA LIVRE**

A PROFISSÃO DE FÉ DE TOMÉ (JO 20,28) E SUA BASE VETEROTESTAMENTÁRIA (SL 35,23)	130
Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima,	
A CONTRIBUIÇÃO DE RENÉE BLOCH PARA OS ESTUDOS BÍBLICOS	164
Donizete Luiz Ribeiro e Marivan Soares Ramos	
EM NOME DE DEUS, EU POLÍTICO: O DISCURSO BÍBLICO-POLÍTICO NA SOCIEDADE ATUAL	176
Suellen Moutinho da Silva de Oliveira	
ÉTICA SEXUAL CRISTÃ E A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE. UMA REFLEXÃO SOBRE A CONDIÇÃO HOMOSSEXUAL NA DISCURSIVIDADE	200
Jorge Augusto Candiani Silva	

**RESENHA**

Como Jesus lia a Torá: sair do mal-entendido entre Jesus e os fariseus, de Philippe Haddad	216
Victor Antonio Valdo	

**CADERNOS DE SION**

**VOLUME 3, NÚMERO 2** – As contribuições de Abraham Joshua Heschel para o judaísmo e para o cristianismo

**ORGANIZADORES**

Prof. Dr. Rabino Alexandre Leone e Prof. Me Pe. Fernando Gross

**APRESENTAÇÃO**

É com imensa alegria que lançamos a público esta edição da **Revista Cadernos de Sion**, publicação semestral do Centro Cristão de Estudos Judaicos - CCDEJ, mantido pelo Instituto Theodoro Ratisbonne. É objetivo do CCDEJ desenvolver pesquisas no campo da Teologia, dos estudos de cultura judaica e do diálogo cristão-judaico, valorizando o vínculo do cristianismo com o judaísmo. Buscamos, também, compartilhar estudos e pesquisas na grande área da Teologia, construindo redes de interlocução entre autoras e autores e todos os que se interessem pelos dossiês que propomos nas diferentes edições desta Revista.

Esta edição, organizada pelo Prof. Dr. Rabino Alexandre Leone e pelo Prof. Me. Pe. Fernando Gross, propõe um dossiê temático que visa a refletir sobre o modo de filosofar do judeu Abraham Joshua Heschel e de sua contribuição intelectual que, com base na tradição judaica, aponta caminhos de diálogo para o ser humano moderno. Queremos, particularmente, agradecer aos organizadores e a todos os articulistas, que colaboraram para a concretização dessa edição.

Assim, iniciamos este volume de **Cadernos de Sion** com o artigo *O humanismo sagrado como crítica da modernidade em Heschel*, de autoria de **Alexandre Leone**, que aborda aspectos do humanismo religioso de Heschel, para quem a questão fundamental de nossa época é como pensar, sentir e viver de um modo que reflita o reconhecimento de que o ser humano é a imagem divina. Segundo Heschel, o ser humano é a única entidade na natureza a quem o sagrado pode ser associado. Em sua trajetória de pesquisa, influenciado por profetas bíblicos, Heschel deixou a vida acadêmica, a fim de se engajar em movimentos sociais e em questões em prol dos direitos humanos, do diálogo

inter-religioso, do movimento pacifista contra a Guerra do Vietnã e contra a miséria. Em síntese, sua obra reflete um humanismo religioso e libertário, base de sua crítica à barbárie subjacente ao processo histórico de desumanização pelo qual passa a civilização contemporânea. Heschel, como se nota no desenvolvimento desse artigo, acentua que a verdadeira fonte de valor é o ser humano, não os fetiches de consumo cultuados pela sociedade tecnológica.

**Elca Rubinstein e Francisca Cirlena Cunha Oliveira Suzuki**, em *Deus nos segue, nos sonda: diálogo de saberes*, fazem uma homenagem a Abraham Joshua Heschel no 50º ano de sua morte. Para tal, as autoras analisam dois poemas escritos por Heschel, ou seja, o encontro entre o Salmo 139 e um poema de que revela o olhar Divino sobre a vida cotidiana do ser humano. Segundo Heschel, na visão das autoras, o ser humano é capaz de construir pontes para dialogar com o diferente, a partir dos ensinamentos bíblicos, os quais orientam a caminhar e, com isso, eleva o pensamento humano. Por meio de uma observação pragmática, podemos vislumbrar o encontro de Heschel com os cristãos e, ainda, voltar os olhos para os profetas da atualidade, que rezam e caminham ao lado dos que lutam pela libertação dos viventes em situações desumanas.

Em seguida, no artigo intitulado *Pathos divino e a oração em movimento: a mística de olhos abertos de Abraham Joshua Heschel*, **Cicero Lourenço da Silva**, discute a concepção profética de Heschel, com base em uma categoria teológica do jesuíta e teólogo cristão Johann Metz. Para esse jesuíta, a ação espiritual no mundo deve se apresentar como um “misticismo de olhos abertos”, sem o qual se corre o risco de uma “privatização da fé”, que se satisfaz, buscando o encontro com o divino na interioridade. Refletindo sobre essa premissa, Silva trata a noção hescheliana de profecia como uma apreensão de um “*pathos* divino”, que apreende um Deus pessoal, interessado tanto na história humana quanto em um mandamento para a construção da justiça no mundo, noções basilares da teologia bíblica hescheliana. Para Silva, Heschel propicia uma base bíblica e teológica para um engajamento espiritual que não se evade do mundo.

**Lucca Bacal**, em *Sugestão para uma leitura de Heschel fundada na hermenêutica rabínica*, apresenta uma possível chave da obra de Heschel e

questiona se as preocupações críticas com a existência ou a não coerência filosófica interna na obra de Heschel, sistematizada em Marmur, podem ser fruto de um desencontro metodológico com o material fonte. Para Bacal, é possível que a ausência de rigor filosófico aponte para um rigor de outro gênero, herdado do raciocínio rabínico e, por isso, desprovido de rigor sob a perspectiva da lógica natural. Para tanto, o autor considera a distinção feita por Heschel em “God in Search of Man” entre a mente grega e a mente bíblica, que toma como ponto de partida os pressupostos constituintes de sua versão autoral do que é o horizonte de sentidos judaico. A partir disso, Bacal faz um breve levantamento de operações e características presentes nos *corpora* rabínicos centrais, a Mishná e o Talmud, que ecoam em operações e características presentes em Heschel e sugere que determinados elementos de “*Who is Man?*” fundamentam-se em um conceito talmúdico, a *Kushiá*.

No artigo intitulado *Nenhuma religião é uma ilha: diálogo religioso na perspectiva de Abraham Joshua Heschel*, **Maria Cristina Mariante Guarnieri** faz uma reflexão a partir de um ensaio de Abraham Joshua Heschel, intitulado *Nenhuma religião é uma ilha*, que foi originalmente elaborado como discurso inaugural no *Union Theological Seminary*. Nesse texto, Heschel desenvolve a ideia de que a interação entre judeus e cristãos é urgente e necessária para desenvolver uma espiritualidade capaz de remover traços, que idolatram e idealizam conceitos resultantes de regimes despóticos como o nazismo. Segundo Garnieri, Heschel postulava que nenhuma religião é uma ilha, pois todos os seres humanos estão comprometidos um com o outro, por isso, a traição espiritual de um afeta a fé de todos. O artigo reforça que a fé é a do base do ecumenismo que, Heschel, se torna urgente contra a expansão do niilismo, que está influenciando o mundo todo.

Já no artigo *Heschel e a Democracia*, **Fernando Gross e Guershon Kwasniewski** questionam e discutem o motivo pelo qual Heschel era tão importante para a democracia e por que ele acreditava numa conexão entre religiosos judeus e não-judeus, cristãos e outros pela promoção de uma democracia mais atenta aos problemas das pessoas do que pelos interesses próprios. Heschel era um judeu dedicado a salvaguardar a democracia pela ajuda unida de judeus e não-judeus, sugerindo uma política editorial de mente

aberta. Em suma, os autores esclarecem que há motivações e princípios criados por Heschel que persistem e ainda dão frutos na vida religiosa e política de uma sociedade, em favor de uma democracia e convivências melhores.

Enfim, concluindo este dossiê sobre Heschel, **Donizete Luiz Ribeiro, Cicero Lourenço da Silva e Marivan Soares Ramos** que estavam presentes no Simposium internacional sobre: *Heschel, the Theologian Poet*, organizado pela USP, nos dias 23 e 24 de agosto de 2022, na USP, selecionam e transcrevem em inglês, o fecundo diálogo em forma de pergunta e resposta entre **Susannah Heschel**, a filha de Yoshua Abraham Heschel e os participantes deste citado Simposium. Trata-se de um fecundo testemunho ocular da filha Dr<sup>a</sup> Susannah Heschel sobre o itinerário intelectual de seu pai, bem como outras informações de primeira mão sobre seu círculo humano-literário Yiddish e seus engajamentos éticos em prol da humanidade.

**Cadernos de Sion** publica, também, nesse volume, quatro artigos com temas livres, que apresentamos a seguir.

**Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima**, em artigo intitulado *A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23)*, apresentam uma instigante reflexão sobre Jesus Senhor (Jo 20,1-31) e suas aparições e analisam, dentre outras confissões de fé narradas no Evangelho de João, a profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária, a partir do Sl 35(34),23. Gonzaga e Lima propõe um estudo que oferece segmentação e tradução da perícope Jo 20,24-29, sua estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, além de uma análise de seu uso provável do Sl 35(34),23, sua localização no bloco temático da ressurreição e um comentário exegético-teológico. Este artigo, portanto, convoca-nos a revisitar e ressignificar por meio de uma releitura a perícope Jo 20, 24-29.

Em *A contribuição de Renée Bloch para os estudos bíblicos*, **Donizete Luiz Ribeiro e Marivan Soares Ramos** objetivam homenagear Renée Bloch, exímia conhecedora da Literatura Rabínica. Para isso, Ribeiro e Ramos buscam expor, neste artigo, a contribuição de Bloch para a exegese judaico-cristã, ainda válida por meio da abordagem do método comparativo. Ressaltam que Bloch valeu-se de uma ampla literatura judaica, a fim de conduzir seu leitor a um mergulho profundo na tradição de Israel. Neste sentido, a autora estabelece

associações textuais entre os dois Testamentos com aproximações interpretativas aguçadas. Esse era o modo interpretativo comum no período do Segundo Templo, o qual chamavam de Midrash, isto é, a busca incansável pelo sentido do texto. Com base nessa abordagem, Bloch, de modo especial, convida seus leitores a fazer uma aproximação entre duas importantes figuras bíblicas: Moisés e Jesus, pela leitura midráshica dos textos.

Na sequência, **Suellen Moutinho da Silva de Oliveira**, no artigo intitulado *Em nome de Deus, eu político: o discurso bíblico-político na sociedade atual*, discute o atravessamento do discurso bíblico no discurso político, no gênero discursivo tweet, verificando as consequências discursivas desse atravessamento e suas implicações interdiscursivas. Para tal, Oliveira parte do princípio de que a bíblia é o livro mais lido no Brasil e entende a sua influência e pertinência nos discursos dos sujeitos políticos. O marco teórico-metodológico se alicerça nos postulados de Patrick Charaudeau, que trata do discurso político e assume uma perspectiva semiolinguística do discurso. O corpus de análise são postagens (tweets) de dois sujeitos políticos: o presidente da República Federativa do Brasil, Jair Messias Bolsonaro e o ex-prefeito da cidade do Rio de Janeiro, Marcelo Bezerra Crivella.

**Jorge Augusto Candiani Silva**, em *Ética sexual cristã e a construção da subjetividade. Uma reflexão sobre a condição homossexual na discursividade*, problematiza, no campo da ética, o fenômeno da homossexualidade em seu âmbito religioso (teologia católica e comportamental) a partir de uma interpretação com base em elementos antropológicos, históricos, culturais e existenciais. Para Silva, a homossexualidade, dentro e fora do contexto religioso, ainda está marcada por uma perspectiva antropológica dualista, rigorista, e com acentuações de caráter doutrinal e normativo, que pouco considera a realidade e os dramas da pessoa. Do ponto de vista teológico, é urgente reintegrar e dialogar, de forma crítica, a experiência humana da sexualidade com a fé, realidade interior do sujeito, na medida em que é chamado, mediante uma vida virtuosa, a aprofundar seu mistério pessoal.

Na seção **Resenha**, **Victor Antonio Valdo** dedica-se a resenhar o livro do rabino Philippe Haddad **Como Jesus lia a Torá: sair do mal-entendido entre Jesus e os fariseus**. Nesta obra, Haddad apresenta vários aspectos,

semelhanças e alguns antagonismos, relativos aos ensinamentos dos fariseus e aqueles que Jesus legou a seus discípulos. O propósito da obra é o de desconstruir o estereótipo negativo, alimentado, sobretudo, pelo catolicismo, contra os fariseus de como são apresentados com 'aparente negatividade' nos textos do Novo Testamento.

Mais uma vez, agradecemos a todos os que se dispuseram a colaborar para a publicação de mais esse volume de **Cadernos de Sion**, na expectativa de que os temas aqui tratados suscitem interesse acadêmico por outros estudos na área da Teologia judaico-cristã.

Prof. Dr. Pe. Donizete Luiz Ribeiro  
Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento  
Editores

## O HUMANISMO SAGRADO COMO CRÍTICA DA MODERNIDADE EM HESCHEL

*Ser humano é ser uma novidade não uma repetição ou extensão do passado, é ser uma antecipação das coisas que virão. Ser humano é ser uma surpresa, não uma conclusão antecipada. Uma pessoa tem a capacidade de criar eventos. Toda pessoa é um descobrimento, um exemplo de exclusividade.*

Heschel

**Alexandre Leone** é rabino, ordenado pelo The Jewish Theological Seminary of America (JTS), Nova Iorque, doutor em Filosofia pela FFLCH-USP, doutor em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela FFLCH-USP, pós-doutorado em filosofia pela FFLCH-USP, Master of Arts (Jewish Philosophy) pelo JTS, mestre em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica pela FFLCH-USP, professor e coordenador do programa de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Estudos Judaicos na Teologia da UNISAL (Pio XI), professor do Seminário Rabínico Latino-Americano “Marshal Meyer”, professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes do DLO-FFLCH-USP, pesquisador associado do Centro de Estudos Judaicos da FFLCH-USP, rabino da Associação Beit Midrash Massoret, rabino emérito do Centro Social e Cultural Bnei Chaltzim. Pesquisador do pensamento judaico medieval e moderno, com especial interesse nas obras de Maimônides, Hasdai Crescas, Abraham Joshua Heschel e Emmanuel Lévinas. Autor de livros e artigos sobre filosofia e pensamento judaico.

**E-mail:** alexleone29@gmail.com

### RESUMO

O presente artigo trata dos diversos aspectos do humanismo religioso elaborado pelo filósofo judeu Abraham Joshua Heschel (1907–1972), para quem a questão fundamental de nossa época é como pensar, sentir e viver de um modo que reflita o reconhecimento de que o ser humano é a imagem divina. Influenciado pela mensagem dos profetas bíblicos, Heschel deixou a reclusão da vida acadêmica, para se engajar nos movimentos sociais e nas questões políticas de seu tempo, tais como: os movimentos em prol dos direitos humanos, do diálogo inter-religioso, contra a miséria e o movimento pacifista contra a Guerra do Vietnã. O principal legado de sua obra é um humanismo religioso e libertário, base de sua crítica à barbárie subjacente ao processo histórico de desumanização pelo qual passa a civilização contemporânea. A verdadeira fonte de valor é o ser humano, não os fetiches de consumo cultuados pela civilização tecnológica. Segundo Heschel o Homem é a única entidade na natureza a quem o sagrado pode ser associado.

**Palavras-Chave:** Heschel, Humanismo, Modernidade e Diálogo Interreligioso

### ABSTRACT

This article deals with the various aspects of religious humanism elaborated by the Jewish philosopher Abraham Joshua Heschel (1907-1972), for whom the fundamental question of our time is how to think, feel, and live in a way that reflects the recognition that the human being is the divine image. Influenced by the message of the biblical prophets, Heschel left the seclusion of academic life to engage in the social movements and political issues of his time, such as the movements for human rights, for interreligious dialogue, against poverty, and the peace movement against the Vietnam War. The main legacy of his work is a religious and libertarian humanism, the basis of his criticism of the barbarism underlying the historical process of dehumanization that contemporary civilization is going through. The true source of value is the human being, not the consumer fetishes worshipped by the technological civilization. According to Heschel, man is the only entity in nature with which the sacred can be associated.

**Keywords:** Heschel, Humanism, Modernity and Interfaith Dialogue

O modo de filosofar de Abraham Joshua Heschel era denominado por ele mesmo de pensamento situacional, pois busca pensar o ser humano não a partir dos conceitos, como no caso da ontologia, mas a partir da situação existencial

viva do sujeito em sua inteireza. Heschel tornou-se dos poucos filósofos do judaísmo que, na segunda metade do século XX, atingiram repercussão mundial, para além dos círculos judaicos contemporâneos. De fato, existem poucos exemplos de outros filósofos contemporâneos, cujo pensamento inspirado no diálogo entre a tradição judaica e o a civilização moderna tenham chegado a ter a mesma repercussão desde Auschwitz. Além de Heschel, poderiam ser citados, talvez, apenas Martin Buber e Emanuel Lévinas que, juntamente com ele, foram quase unanimemente considerados como autores de contribuições fundamentais para o pensamento ocidental. Isso, por si só, já é um índice que revela a relativa inexpressividade que o pensamento judaico tem tido, nas últimas décadas, no cenário filosófico ocidental. Talvez seja também um índice da crise do judaísmo na modernidade tardia. Buber escreveu a maior parte de sua obra ainda antes do Holocausto. As obras de Heschel e de Lévinas foram, por outro lado, fortemente impactadas pela constatação do processo de desumanização que eles constataram existir no epicentro europeu desta civilização. É interessante notar que, tanto para Heschel quanto para Lévinas, que pouca relação tiveram entre si, um mesmo tema tenha se tornado foco central de suas reflexões: o humano em sua dimensão de dignidade, e ética, diante de uma civilização cada vez mais desumanizada.

Abraham Joshua Heschel nasceu em Varsóvia, na Polônia, em 1907 e era descendente, tanto pelo lado paterno quanto pelo materno, de longas linhagens de rabinos e mestres espirituais, ligados, desde o século 18, ao hassidismo, o movimento de renascimento místico que se espalhou pelas comunidades judaicas da Europa Oriental. Esses mestres eram carinhosamente chamados pelo povo de rebbes (mestre) e tsadikim (justos). Entre seus antepassados famosos podem ser lembrados do lado paterno o Rebe Dov Beer, de Mezeritz, mais conhecido como “o Grande *Maguid*”, e que foi o mais célebre discípulo do fundador do hassidismo, o *Baal Shem Tov*. Outro antepassado famoso foi o Rabino Abraham Joshua Heschel, o Apt Rebe, de quem Heschel herdou o nome, como era costume entre as dinastias de mestres hassídicos. Pelo lado materno, seus mais famosos antepassados foram os rebes Pinkhas, de Koretz e o rebe Levi Ytshak, de Berditchev. Entre os hassidim da Europa descender de mestres tão ilustres, ou seja, ter um semelhante *yikhus*, era considerado uma grande

honra, e preparava um caminho muito especial para o moço Heschel dentro dessa comunidade de judeus piedosos e místicos, que floresceu na Europa Oriental do início do século 18 até a primeira parte do século 20.

Um acontecimento importante no começo de sua vida foi a morte de seu pai, o rebe Morcechai Heschel, que faleceu, quando ele era ainda uma criança. Depois desse evento Heschel passou a ser orientado por seu tio o rebe de Novomisky, que tinha uma orientação muito diferente dentro do hassidismo. Como ele escreveu em sua maturidade, isso o levou a ser exposto ao hassidismo místico e exaltado, representado pelo Baal Shem Tov e o hassidismo sóbrio e crítico, representado pelo rebe de Kotzk.

Heschel formou-se no ambiente religioso de pietismo místico, característico das comunidades hassídicas da Europa Oriental, antes da Segunda Guerra Mundial. Elas eram comunidades tradicionais ainda pouco influenciadas pela modernidade, que só tardiamente chegava àquele ambiente fechado e relativamente isolado, onde prevaleciam as formas tradicionais de estudo da *Torá*, recheadas de lendas acerca de grandes mestres do passado. Entre os judeus hassídicos, a oração meditativa, o *daven*, era largamente praticada, e cada ação humana, por menor que fosse, era imbuída de um sentido cósmico, em que muitos vínculos ligavam os seres humanos a Deus. Essa é a “embriaguez com o cosmos”, acerca da qual escreveu Walter Benjamin, embriagues esta tão diferente da visão de mundo moderna que se distanciou do cósmico em busca da sobriedade terrena. O hassidismo repassa, como um pano de fundo, toda obra filosófica de Heschel, desde a juventude até a maturidade.

Tendo nascido num meio tão tradicional, seria esperado que Heschel se tornasse um rabino ortodoxo, cuja expressão ficaria limitada apenas aos círculos judaicos religiosos. Aos dezessete anos, porém, ele decidiu ir para a universidade, o que, àquela época, era algo pouco comum para um judeu tradicional na Polônia. Até então Heschel não tinha cursado nenhuma escola regular fora do sistema tradicional das academias rabínicas. Para tanto, ele se mudou, então, de Varsóvia para Vilna, onde se matriculou no *Yidisher Realgymnasium*. Nessa época começaria, também, a enveredar pelos caminhos da poesia, chegando mesmo a participar do grupo literário, que ficou conhecido como *Yung Vilna* (Jovem Vilna). Muitos dos poemas que escreveu nesse período

foram publicados, em 1933, na coletânea *Der Shem Hameforesh: Mensch* (O Nome Divino: Humano). Neles transparece, pela primeira vez, a ideia hescheliana de que o *homo sapiens* só desperta e desabrocha a humanidade, que Ihe é imanente, quando se volta para o encontro com Deus. Assim, o caminho da humanização é também um caminho de elevação espiritual, em outras palavras, no caso do Homem, espiritualizar é humanizar. Essa visão religiosa e humanista está presente nos textos do Heschel maduro da década de 50, tais como *O Homem não Está Só* e *Deus em Busca do Homem*.

A volumosa obra de Abraham Joshua Heschel tem duas vertentes que em muitos momentos se interpenetram: ela, por um lado, é uma antropologia filosófica preocupada com a construção de um humanismo religioso e, por outro lado, é também uma teologia filosófica, que busca resgatar os elementos existenciais profundos da experiência religiosa. Heschel denomina seu modo de pensar de “Filosofia da Religião”, ou sendo mais específico de “Filosofia do Judaísmo”, contra aqueles que queriam caracterizá-la apenas como uma teologia, pois insiste no caráter dogmático da teologia sistemática em contraste a filosofia profunda, aberta à experiência do encontro com a presença transcendente. Seu pensamento questiona e critica a miopia espiritual do Homem moderno, que o conduz a uma razão abstrata e desvinculada das situações e realidades interiores. Ele critica, também, a reificação da condição humana e chama constantemente a atenção para o amesquinamento da consciência do Homem moderno, que está perdendo a capacidade de vivenciar e experimentar o admirável, o sublime e o maravilhoso, o inefável e o misterioso. O inefável, para Heschel, é a consciência do encontro com o mistério, que permeia a existência e que está para além das palavras. Deus está “dentro” e, estando dentro, ele também está além, pois o ser é o “transcendente disfarçado”. Segundo Heschel, “o divino é uma mensagem que descortina unidade, onde vemos diversidade, que descortina a paz, onde estamos envolvidos em discórdia. A essência do temporal é o eterno; o momento é uma mensagem da eternidade em mosaico infinito. Deus significa a união de todos os seres numa sagrada alteridade”. Temos aqui um belo exemplo da posição panteísta, que caracteriza o pensamento hescheliano.

Após sua graduação no *Realgymnasium*, em 1927, Heschel partiu para a Alemanha, e matriculou-se no curso de filosofia da Universidade de Berlim e na *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, o seminário rabínico liberal localizado em Berlim. Durante seus anos universitários, uma outra matriz filosófica veio amalgamar-se no seu pensamento: a fenomenologia. A linguagem fenomenológica funciona, em Heschel, como uma interface entre a visão tradicional judaica e os temas considerados relevantes no universo intelectual ocidental.

*Die Prophetie*, a tese de doutorado de Heschel, defendida na Universidade de Berlim, em 1933, tornou-o conhecido nos meios intelectuais alemães. O elemento central de sua tese é a noção do *pathos divino*. Segundo Heschel, uma vez que o encontro com Deus está na ordem do inefável, o profeta bíblico experimenta o encontro humano-Divino, através da profundidade emocional. Seu pensamento se preocupa com a vivência religiosa, com a experiência pré-racional da fé como encontro com o mistério e com o sentido último da existência humana. A partir do exemplo do profeta, Heschel buscou entender as condições em que se dá a experiência existencial profunda do encontro com Deus, que ilumina a essência da condição humana. Heschel, também, recoloca as categorias do pensamento bíblico, e de sua interpretação pela tradição judaica, no debate ocidental acerca dos valores e rumos da civilização moderna. Para tanto, a perspectiva do profeta como modelo de vivência religiosa é tomada como exemplo de mobilização contra a insensibilidade ética.

O início da vida acadêmica de Heschel, nos anos 30, que coincidiu com a ascensão do regime nazista na Alemanha, foi um período em que as possibilidades de fazer carreira universitária ou mesmo de publicar trabalhos se tornam cada vez mais remotas para um judeu como ele. Mesmo assim, permaneceu na Alemanha até 1938, quando foi, finalmente, deportado para Polônia. Em 1937, fora chamado por Martin Buber para sucedê-lo no *Judisches Lehrerhaus*, em Frankfurt. Sua ida para o centro de estudos fundado por Franz Rosenzweig pôs o jovem intelectual definitivamente em contato com a geração de intelectuais judeus denominada por Michael Löwy de “messianico-libertária”, geração que reuniu, nas obras de vários pensadores, a visão messiânico-

redentora judaica com os ideais libertário-humanistas ocidentais. Diferente tanto do liberalismo como do marxismo, a concepção messiânico-libertária, fortemente influenciada pelo romantismo, critica o processo de modernização, na medida em que a modernidade manifesta cada vez mais sua tendência desumanizante e redutora. Em 1940, Heschel emigrou para os Estados Unidos, país onde iria reconstruir sua carreira intelectual. Inicialmente, lecionou no *Hebrew Union College*, em Cincinnati, até 1945, e depois no *Jewish Theological Seminary of America*, em Nova York, de 1945 até sua morte, em 1972. Outros intelectuais judeus como Horkheimer, Adorno, Fromm e Marcuse, refugiados do nazismo, também se dirigiram na mesma época para os Estados Unidos. Naquele país, o choque com a catástrofe europeia vai se juntar a um outro: o choque ante o *American Way of Life*. Tanto nos frankfurtianos como em Heschel, esse duplo choque servirá para o aprofundamento da crítica aos rumos da civilização atual.

Diante destas vivências profundas principalmente do genocídio nazista, que dizimou o mundo, no qual Heschel nasceu, um sentimento de responsabilidade o domina, sentimento esse que o acompanhará pelo resto da vida. Seu pensamento absorveu a catástrofe e reverteu-a em prol da redenção. Heschel tomou para si o encargo de levar o “apelo profético bíblico” de reverência à pessoa humana, considerada como imagem divina, na tentativa de despertar a consciência dos homens modernos de seu torpor. Esse tom de urgência e gravidade da época é identificável tanto nos seus textos dos anos 50 e 60, quanto na imagem pública de rabino militante, em favor do diálogo inter-religioso, dos direitos civis, dos negros norte-americanos, pela liberdade dos judeus na antiga União Soviética e contra a Guerra do Vietnã. Naquele período, Heschel tornou-se conhecido do público em geral, que se deparou com a estranha figura daquele rabino, caminhando ao lado de Martin Luther King ou aparecendo na televisão, para ser entrevistado sobre suas posições em relação ao momento histórico e a condição humana. Heschel falava como uma espécie de *Tzadik* (justo) contemporâneo.

A possibilidade da superação da situação humana atual no sentido de sua redenção é decorrente, para Heschel, da noção bíblica do humano como imagem divina. Essa possibilidade de redenção não é, no entanto, algo natural e sempre presente, mas é fruto de uma escolha, que é, ao mesmo tempo, doadora de

sentido e decorrente da ação no mundo. “O Homem não é humano por causa do que ele tem em comum com a terra, mas por causa do que ele tem em comum com Deus. Os pensadores gregos empenharam-se em entender o Homem como parte (*part*) do universo; os profetas empenharam-se em entender o Homem como parceiro (*partner*) de Deus”. *Adam*, a palavra hebraica usada na *Torá* para dizer humano em geral, vem da mesma raiz que a palavra *adamá*, a terra o solo cultivável. Todavia, é apenas, quando o solo passa da condição de cultivável para a de cultivado que este aspecto do sentido último se realiza. Esse realizar-se implica em ir além do natural. É necessária a ação de cultivar, o que demanda um cultivador ativo. O Homem é, assim, chamado para ser parceiro de Deus na criação de si mesmo.

“A imagem não está no Homem; a imagem é o Homem”. Mesmo sendo fruto da ação e de um sentido outorgado pela consciência do sujeito, a ação humanizadora implica ver a imagem divina como sendo a pessoa em sua totalidade viva, corpo e espírito. Não é algo, ressalta Heschel, que possa ser avaliado sem que esteja em ato. É no ato e não nas coisas que o sagrado se manifesta. Segundo Heschel, a *Torá* prescreve a busca da santidade como meta humana. Este atributo essencial de Deus pode se tornar qualidade humana. Ser a imagem divina significa que, inerente à sua condição, há uma “dignidade básica” no Homem, que o torna capaz de alcançar a humanização plena. Nessa dignidade já está presente o sagrado inerente ao humano. Ser imagem implica ser um símbolo. De acordo com a tradição judaica, os homens não devem criar símbolos para representar Deus. Heschel acrescenta que o apelo profético é para que o ser humano se torne ele mesmo um símbolo, uma imagem divina viva. “É necessário ser um símbolo não ter um símbolo”. O caminho para isso é a *mitzvá* o ato sagrado, a ação humanizadora.

Ao esquecer-se, porém, de que é um símbolo, de quem é representante, ou mesmo de que representa algo, o Homem moderno tem falhado em encontrar o sentido de sua existência. Ao invés disso, ele é dominado e alienado pelos símbolos que ele mesmo cria para em seguida servi-los. Heschel, tal como Marx e Robert Kurz, identifica no fetichismo a essência da tendência desumanizante da modernidade. Em Marx, trata-se do fetichismo da mercadoria. Em Kurz, o fetichismo envolve tanto a mercadoria quanto a tecnologia que,

tautologicamente, visam apenas às suas autorreproduções. Heschel poderia concordar com ambos, mas acrescentaria que a essência desse fetichismo moderno está em conceber o objetivo da existência a partir da mera satisfação de necessidades. “A vida vai mal, quando o controle do espaço, a aquisição de coisas “espaciais”, tornam-se nossa única preocupação”. O ser humano, segundo Heschel, só encontra o sentido de sua existência na situação transcendente de descobrir-se ele mesmo uma necessidade. Deus necessita do ser humano, para que ele realize a tarefa do *tikun*, da redenção.

O Homem expressa, assim, uma polaridade; a profecia bíblica afirma que aquele que é a imagem divina é também formado do mais inferior material. O Homem é pó e cinzas. Na condenação à morte, imposta a Adão, Deus declara: “Pois tu és pó e ao pó voltarás” (Gen. 3:19). Ser mortal não significa que a alma está presa no corpo, sepultada nele. A contradição não é de substância é de atos. “O pecado do Homem é falhar em viver o que ele é. Sendo o mestre da Terra, o Homem esqueceu que ele é o servo de Deus”.

Os humanismos modernos, tanto otimistas como pessimistas, têm se caracterizado por um forte antropocentrismo de caráter laico e ateu. O “humanismo sagrado” de Abraham Joshua Heschel, na contracorrente, buscou pensar a problemática humana, a partir de uma ótica religiosa, baseada numa interpretação profundamente judaica e ao mesmo tempo original. Trata-se não de uma visão ingênua, mas de uma visão emocionada ou, segundo os conceitos heschelianos, simpática ao *pathos* divino, preocupada com a alienação e o torpor do Homem moderno. A resposta hescheliana é um apelo à atitude e à ação de renovar o senso do mistério, que envolve a própria existência humana. Esta renovação, segundo Heschel, pode acordar o Homem moderno, para que reaja e faça brotar em si mesmo a semente do *mensch*, do verdadeiro ser humano.

\*\*\*

Quem é o Homem? - o presente livro de Heschel que é apresentado ao público brasileiro é um dos escritos centrais na antropologia filosófica hescheliana. Nele o filósofo expressa em sua maturidade o sentido de urgência diante do crescente processo de reificação e desumanização presente nas sociedades da civilização moderna tardia em que hoje ainda nos encontramos. O livro começa com uma crítica contundente às definições de Homem, que foram

construídas no mundo ocidental nos últimos duzentos ou trezentos anos e que serviram para moldar uma profunda inconsciência com relação às questões centrais para a existência humana, segundo sua visão, moldada por uma urgência trágica. A inconsciência com relação às questões fundamentais da existência tem sido o modo pelo qual o Homem moderno confronta-se com o sentido último da vida. Essa inconsciência, que é fruto de sua pobreza espiritual, é alimentada pela crença que sua segurança está em se abster de pensar nesses assuntos. Heschel fulmina: “As questões últimas têm se tornado o objeto favorito de sua inconsciência”. A tecnologia, a alienação do trabalho e o consumo sem sentido, tem reduzido as expectativas de autorrealização dos homens na modernidade. As sociedades de consumo do pós-guerra estariam, segundo Heschel, encaminhando-se para um estado de tranquilidade sonâmbula, tornada possível pela dedicação da vida humana a objetivos parciais. Essa tranquilidade, espécie de *dopping* existencial, tenderia a conduzir paradoxalmente o Homem de nossa era ao oposto dessa tranquilidade, isto é, ao desespero e ao “pesadelo da futilidade”.

O ser humano é um ser que clama por sentido em todos os atos que realiza, pois, a própria conscientização, pressuposto da atividade humana, é a dedicação a um desígnio. As ferramentas criadas pelo Homem, ou seus atos sociais, são sempre respostas a uma necessidade. Ou seja, os artefatos e as ações dos homens possuem uma função que lhes dá sentido, obedecem a uma finalidade. Mas será que se as ações humanas têm sentido, não teria o próprio Homem um sentido? Segundo Heschel, o Homem é um “sujeito em busca de um predicado” é um ser à procura de um sentido. É nele, na possibilidade de sentido, que está a preciosidade de sua própria vida. O sentido da existência humana, no entanto, não é um dado *a priori*. É antes algo que deve ser buscado por meio da própria vivência. Igualmente, esse sentido é algo que não pode ser reduzido a uma relação material e detectado pelos órgãos sensoriais. O sentido da vida é um valor não uma coisa, é resultado da experiência, da vivência, não uma ideia platônica pré-existente e eterna.

Esse sentido, porém, não é outorgado apenas pelo sujeito. O sentido da existência do sujeito é parte de sua relação com o outro e com as circunstâncias que vão além dele. A vida do Homem deve fazer sentido para alguém além dele

mesmo. O pensamento hescheliano questiona se a vida, que certamente é preciosa para o Homem, seria preciosa apenas para ele. Tal questionamento é, em sua visão, a tarefa mais importante da filosofia, não a formulação do que é o sentido, pois se poderia incorrer no risco de ligá-lo a uma ideia redutora à cerca do que é o Homem. A filosofia se constitui no questionamento do que o Homem ousa fazer com o que ele supõe ser o sentido último da existência.

Fazer sentido, no entender de Heschel, significa ser necessário para alguém mais. Enquanto os animais se contentam em ter suas próprias necessidades satisfeitas, o Homem insiste em não apenas ter suas necessidades satisfeitas, mas também em poder satisfazer. O ser humano pleno, o *mensch* hescheliano, quer ser uma necessidade e não apenas satisfazer as suas próprias. O Homem necessita fazer sentido, ter um fim que vá além dele mesmo. Essa necessidade de ser necessário está intimamente conectada à experiência de transcendência. Não se trata aqui de uma experiência apenas mística e interior, pois ela é o fundamento, segundo Heschel, das relações humanas de decidir, se elas realmente são humanas.

O narcisismo típico do Homem moderno, que se esforça e “sofistica” seu pensamento para acreditar que ele é um fim em si mesmo e que os outros seres só existem para satisfazê-lo, é vigorosamente criticado por Heschel. Para ele, esse é um índice que revela a que ponto chegou a redução das expectativas de humanização na civilização industrial. O narcisismo do fim em si mesmo é produtor de várias neuroses. Ele leva ao desespero. A plenitude, por outro lado, é encontrada na certeza de ser necessário. É então que umas das mais fundamentais perguntas heschelianas é formulada: “Quem necessita do Homem?”

A resposta mais comum dada a essa questão em nossa época é a social: o Homem é necessário para a sociedade, para a nação ou para a humanidade genérica. Pensada desse modo, a utilidade última de uma pessoa seria dada por sua contribuição para o coletivo. O limite e a contradição dessa resposta está, porém, em que mesmo a mais abnegada das pessoas rebela-se, se for tratada pelas outras como sendo apenas uma peça na engrenagem social. E o que fazer com os socialmente inviáveis? Heschel pergunta retoricamente, quem necessita dos doentes incuráveis ou dos velhos? A resposta social, levada às últimas

consequências gera uma atitude que reduz o valor intrínseco da pessoa humana. Essa visão foi a base, no século XX, para políticas de eliminação de doentes e incapazes pelos regimes nazifascistas ou para utilização de milhões de homens nos exércitos nacionais nas guerras através dos tempos. Essa resposta, que parece atender tanto o senso comum de nosso tempo, é na verdade uma resposta vulgar e reducionista. Além do mais afirma Heschel: “O Homem tem mais para dar do que outro é capaz de receber”. E conclui que “a existência humana não pode derivar seu sentido último da sociedade, porque a sociedade, ela mesma, necessita de um significado” O significado da humanidade de uma pessoa transcende o sentido de uma sociedade histórica ou de um Estado. Na biologia, o termo humanidade não existe apenas o termo espécie humana, de forma coletiva e abstrata. Em ética, ou no domínio da religião, o termo humanidade tem uma definição muito mais concreta, significando a comunidade das pessoas. “Se é verdade, por um lado, que o bem de todos conta mais do que o bem de uma pessoa, é o indivíduo concreto, por outro lado, que outorga sentido à espécie humana.” Desse modo o valor do indivíduo não está no grupo do qual ele faz parte, é exatamente o oposto o que afirma Heschel: o grupo é que deriva seu valor dos indivíduos que o compõem.

Os seres humanos são transitórios, mas a questão do valor e o sentido da existência humana não cessam de existir com a morte da pessoa. A vida torna-se lúgubre, se não é espelhada em algo que perdure. O Homem moderno tem buscado o sentido de sua vida na satisfação das pequenas necessidades individuais passageiras e, ao satisfazer tais fins, termina por confrontar-se com a futilidade, que conduz ao desespero. A existência realmente humana e o desespero para Heschel incompatíveis. O Homem é um ser sempre em busca do sentido último para sua existência. Esse sentido implica não apenas que o ser humano seja parte de um todo, mas também que ele seja a resposta a uma questão. “A vida humana é preciosa para o Homem, mas será que ela é preciosa apenas para ele?” Segundo Heschel, a vida humana tem um sentido cósmico, que ele chama de necessidade divina. O Homem encontra seu sentido na realização de sua própria humanidade, como *Tikun*, como elevação de si.

A humanidade do Homem se constitui num problema, porque o ser humano é um ente afligido por contradições e perplexidades. Diferentemente dos

animais, o Homem não faz totalmente parte de seu meio. Ser humano é ser um problema, que expressa a própria angústia e o sofrimento mental inerente ao Homem. Ser humano não é ser um conceito, antes, é ser uma situação. “A perplexidade começa quando tentamos tornar claro o que significa a humanidade do Homem.” Desse modo, o adequado entendimento do que é o Homem, só é possível quando começamos a pensá-lo em termos humanos.

Mas o que é pensar o Homem em termos humanos? A ciência e o pensamento modernos têm feito vários esforços para pesquisar e analisar o Homem em vários campos: antropológico, econômico, linguístico, médico, psicológico, político, filosófico e sociológico. Ocorre que esta abordagem atomizada e especializada tende a perder de vista a totalidade da pessoa. A pretensa objetividade nos estudos humanos em nossa era, perde de vista o significado último da “humanidade” do *homo sapiens*.

Para Heschel, o pensamento não deveria se restringir à descrição da natureza humana. Se a filosofia não faz a crítica conjuntamente com a descrição da natureza humana, ela torna-se estéril. Não é possível, porém, uma descrição completamente objetivada da condição humana. Vivemos o que tentamos descrever. Quando se menospreza esse elemento subjetivo nos estudos do Homem, é possível até ficar com a forma, e avançar no conhecimento periférico, mas o conteúdo, o sentido da humanidade do Homem é obscurecido. “Nossa dificuldade é que conhecemos tão pouco sobre a humanidade do Homem.” É a partir dessa constatação que Heschel lança sua pergunta. “Não seria conceitual que nossa inteira civilização esteja construída numa falsa interpretação do Homem?” A tragédia do Homem moderno seria a de ter esquecido de formular a questão nos termos: “Quem é o Homem?” Em vez de perguntar “quem”, os modernos se acostumaram a perguntar “o que” é o Homem. É sempre buscada, no pensamento científico moderno, uma objetividade que não leva em conta o fato de o objeto e sujeito da pergunta coincidirem.

Para Heschel, o Homem não é livre para escolher se ele quer ou não obter conhecimento sobre si. Esse autoconhecimento sempre existe necessariamente, mesmo que misturado com algum grau de preconceito. O problema está em que, paradoxalmente, o Homem é um “texto obscuro” para si mesmo. Qual seria então, o melhor método de exegese da existência humana? Encontrar essa

resposta é a tarefa primária do filósofo. Será que o ser humano pode ser descrito apenas em termos de comportamento? Como, por exemplo, são descritos os animais? Se for claro que a animalidade faz parte da condição humana, para Heschel, essa constatação, ainda que racionalmente veraz, é intuitivamente repulsiva, pois é sempre um erro equiparar a essência humana com suas manifestações.

O conhecimento dos animais pode ser sempre estudado como conhecimento objetivo. O conhecimento do Homem pelo Homem é um sempre subjetivo, orientado para a existência, para a vida. Heschel constata que sujeito e o objeto coincidem no caso do conhecimento sobre o Homem. Sendo assim, qualquer teoria sobre o Homem o afeta. “Nós, não apenas descrevemos a natureza do Homem, a moldamos. Tornamo-nos o que pensamos sobre nós mesmos.” No caso do Homem, natureza e cultura, natural e artificial, estão para sempre reunidos de uma forma dialética. O Homem natural é um mito e uma contradição em termos, pois ele tornou-se humano mudando seu estado natural.

A condição humana não é, desse modo, para Heschel, um dado natural. A humanização sempre segue um modelo de Homem. A imagem que adotamos do ser humano determina esse mesmo ser humano. Portanto, qualquer teoria sobre o Homem tem implicações que vão além da objetividade científica ou filosófica. A crítica hescheliana à ciência moderna aponta para as implicações não-científicas, que essa ciência traz consigo, das quais ela sempre parece estar inconsciente. Como principais implicações não científicas temos a consciência de sentido e a ética, pois, elas se conectam à ação de auto-humanização, isto é, ao fazer-se humano.

O Homem nunca é indiferente a si mesmo. O autoconhecimento, que é o objetivo último de todo conhecimento do Homem, abarca não apenas as atitudes externas e o comportamento aparente, mas também a interpretação do comportamento humano. Essa interpretação, que necessariamente deve ir além da mera descrição “objetivada”, conforme ditam os cânones do positivismo científico, deve ser carregada da noção de valor. Não o valor econômico, que é reificado, mas outro valor sensível. Segundo o pensamento hescheliano, a essência da condição humana é valor, que envolve o ser humano em todas as dimensões de sua existência. Por isso, o *behaviorismo*, enquanto método se

constitui, segundo ele, num reducionismo que permite apenas conhecimentos parciais e superficiais do ser humano.

O Homem moderno, no entender de Heschel, não tem sido capaz de criar uma filosofia, que seja relevante como uma sabedoria pela qual se possa viver. Diante da tecnologia a serviço da mercantilização da vida, a ciência se mostrou, no século XX e XXI, míope para entender, a seriedade das questões humanas. Míope também para entender as possibilidades destrutivas, a que seus modelos de construção do Homem nos levaram. Isso porque estudar o ser humano não é a mesma coisa que estudar um objeto natural exterior. “Eu conheço as Montanhas Rochosas, mas não sou as Montanhas Rochosas.” Estudar o ser humano é estudar a nós mesmos. A situação humana é sempre também a “minha” situação, somente deste ponto de vista é possível conhecer o Homem. Certamente, neste ponto o pensamento hescheliano se coloca ao lado de toda a tradição crítica que impugna a distinção cartesiana entre sujeito e objeto que está na base do projeto epistemológico moderno.

A situação humana, percebida a partir da visão hescheliana é encarada com um tom dramático. Heschel afirma que não se pode pensar o Homem em nossa época sem vir à tona o sentimento de vergonha, de angústia e de desgosto. O Homem revelou-se, em nossa época, possuidor de um grande potencial de destruição. Ao contrário de que preconiza a filosofia herdeira do iluminismo, o estudo do Homem, segundo Heschel, deve ser tocado pela “dor” do Homem. O *Homo Sapiens* parece ser forte e satisfeito, entretanto ele é pobre, necessitado e vulnerável tanto física como mentalmente. A humanidade do Homem está intimamente conectada como a possibilidade de cultivo da condição humana. Não é algo “natural”, como um epifenômeno, sempre dado ao ser humano. A condição humana pode ser liquidada. “A liquidação da condição humana, levará inevitavelmente à liquidação do ser humano.

O pensamento hescheliano, influenciado que foi pela fenomenologia, parte de uma postura situacionista para formular seu discurso. Ao perguntar-se sobre o Homem, Heschel lembra que esta é sempre uma pergunta reflexiva. “A quem estou me referindo, quando pergunto sobre o Homem? Refiro-me a minha pessoa e às outras pessoas.” Para conhecer os outros, o Homem deve também conhecer-se. A dimensão subjetiva não é algo que enfraquece a objetividade dos

estudos sobre o Homem. Não há conhecimento do Homem que não seja conhecimento de si. Aí está a razão para sua crítica do empobrecimento que tem caracterizado o Homem moderno.

Buscando responder a essas questões, muitos pensadores modernos foram buscar na origem do Homem o sentido último de sua condição. O Homem é definido então como um animal. Desse modo, assim como estudamos e definimos os cães e os peixes, também estudamos e definimos o Homem. Porém definir o Homem como um animal é buscar o que de animal ele tem. Para Heschel, essa definição trai uma vontade profunda de conceber o Homem à imagem do animal. O destino e a essência do Homem seriam, assim, fruto de sua animalidade. Mas será que é na animalidade que está a chave para resolver o problema da existência humana?

Aristóteles definiu o Homem como sendo um animal civilizado, capaz de adquirir conhecimento. A filosofia escolástica aceitava a definição do Homem como sendo um animal racional. No século XVIII, Benjamim Franklin definia o Homem como sendo *homo faber*, um animal capaz de fabricar instrumentos. Esta tendência está presente até hoje em muitas escolas antropológicas e na sociobiologia, que encaram o Homem como sendo fundamentalmente um construto biogenético. “Ao fazer a pergunta sobre o Homem o problema não se encontra na evidente constatação de sua animalidade, mas no enigma acerca do que ele faz, por causa, e a despeito, de existir com, e ao mesmo tempo apartado, dela.” É justamente a peculiaridade do Homem em relação ao mundo natural que nos move a buscar entendê-lo.

O Homem é motivado, nesta empresa, pelo autoconhecimento, não por uma vontade de classificar-se zologicamente. O Homem não busca classificar-se no mundo animal, mas antes entender o porquê de o seu lugar não estar entre os animais. Segundo Heschel, qualquer doutrina que meramente descreva o Homem como um animal, com algum atributo distinto, tende a obscurecer o problema que busca resolver. O que é buscado não é animalidade, mas a humanidade do Homem. A questão fundamental está no destino do Homem não apenas em sua origem.

Além disso, essa perspectiva é enganosa, pois não leva em conta o que realmente se quer dizer com a definição animal. A vida interior dos animais não

é completamente conhecida. Assim, não é possível para o ser humano experimentar e sentir a animalidade separadamente de sua humanidade. Então, como saber o que no Homem é pura animalidade? “A concepção zoomórfica do Homem nos habilita a assinalar o lugar do Homem no universo físico. Entretanto, falha em explicar a infinita distância entre o Homem e o mais evoluído animal após ele.” A concepção zoomórfica do Homem seria tão imprópria, para descrever o Homem quanto a concepção antropomórfica é imprópria para descrever Deus. Ela é, de fato, uma redução que, quando levada, a cabo distorce o sentido profundo da condição humana.

Ironicamente, afirmando que cada geração tem a definição de Homem que merece, Heschel comenta, em seguida, uma outra definição muito popular na ciência moderna. Essa definição perdurou, com muita força, até o início do século XX, influenciada pelo pensamento de Descartes, que é quem primeiro a propôs. Trata-se da ideia do Homem-máquina. No século XVIII esta noção é impulsionada pela obra de La Mettrie (1709 – 1751) *L'Homme Machine*. Em seguida, no século XIX, e na primeira metade do século XX, a ideia do Homem máquina torna-se um mito recorrente nas ciências naturais e no pensamento positivista. Na tentativa de descrever o Homem, decompondo-o em suas supostas partes, esta noção procura vê-lo como um engenho de caráter químico e físico. Tal como a insuficiência explicativa da concepção animal, a ideia do Homem máquina resulta também em uma grave distorção e redução da compreensão do que é o ser humano. A ideia do Homem-máquina, no qual se põe energia sob a forma de alimento, que em seguida é posto a produzir e gastar energia sob a forma de força de trabalho, tem sido também muito popular no pensamento dos economistas modernos. Esse pensamento redutor tornou-se a tal ponto lugar-comum, que é referência constante na indústria cultural até hoje. A questão mais terrível é que ele nem sequer é percebido pela maioria como reificação da condição humana. Além de mote econômico da sociedade do trabalho, tornou-se, desde Malthus, presente no pensamento de várias agendas políticas nos estados modernos nos últimos dois séculos.

Sobre isso Heschel apresenta em - *Quem é o Homem?* - uma reflexão inquietante:

Na Alemanha pré-nazista a seguinte máxima sobre o Homem era frequentemente citada: 'O corpo humano contém uma quantidade suficiente de gordura para fazer sete barras de sabão, suficiente ferro para fazer um alfinete médio, uma quantidade suficiente de fósforo para produzir duas mil cabeças para palitos, suficiente enxofre para fazer pular uma mosca.' Talvez haja alguma conexão entre esta máxima e o que os nazistas realmente fizeram nos campos de extermínio: fazer sabão de carne humana. (HESCHEL, 1995, p. 24)

Heschel admite que essas concepções podem ter até algum valor. No entanto, na sua pretensão de expressar a essência sobre a condição humana, terminam por contribuir para a "liquidação" do autoentendimento do Homem. Liquidando o autoentendimento, o Homem é conduzido à autoextinção.

A incerteza com relação a sua própria humanidade e o ceticismo, são características marcantes do Homem moderno. Heschel denomina essa situação de "eclipse da humanidade". "Na Idade Média, os pensadores tentavam encontrar provas da existência de Deus. Hoje, nós parecemos procurar provas da existência do Homem." O pensamento cínico e niilista tem, segundo Heschel, se tornado comum entre os modernos. O Homem é difamado e visto com desprezo. O niilismo contemporâneo é incapaz de encarar a crise do Homem moderno como a crise de uma forma histórica de civilização. Em vez disso, é a natureza humana que é encarada como bestial. A dignidade humana termina por ser encoberta. O eclipse da humanidade é pensado por Heschel como inabilidade dos modernos para sentir a relevância espiritual do Homem.

Há uma relação mais do que semântica entre a ideia de eclipse da humanidade hescheliana e a ideia de eclipse da razão descrito por Adorno e Horkheimer. Tanto Heschel como os frankfurtianos vão chegar e essas noções de eclipse após sua experiência com o nazismo e sua ida posterior aos Estados Unidos. O eclipse da humanidade hescheliana articula-se ao eclipse da razão frankfurtiana, na medida em que ambos os conceitos se referem ao processo sem sujeito, impessoal, de desvalorização da vida que ocorre nas sociedades modernas. Desvalorização que assume a forma da reprodução tautologia do valor, do capital, desvinculado da valorização do ser humano, o valor real. Ambos, Heschel e os pensadores frankfurtianos, pressentem neste constante processo de reificação a raiz da crise de civilização, pela qual tem passado a pós-modernidade, na segunda metade do deste século.

A agonia do Homem contemporâneo é, da perspectiva hescheliana, a agonia de um tipo espiritualmente atrofiado. Nessa atrofia espiritual está a raiz do eclipse racional e humano, na pós-modernidade, definida por Heschel como sendo a era pós-Auschwitz e pós-Hiroshima. A desumanização histórica está, desse modo, intimamente conectada a desumanização epistemológica. O niilismo e o cinismo contemporâneos seriam para Heschel apenas seus sintomas. O pensamento ocidental, seguindo modelos positivistas e objetivantes, estaria então formulando a questão humana de uma forma equivocada. Nós perguntamos: “O que é o Homem?” No entanto, a verdadeira questão deveria ser: “Quem é o Homem?” A pergunta “o que” remete ao mundo das coisas, à tipologia animal ou mecânica do ser humano, que é encarado como coisa. Por outro lado, a pergunta “quem” remete à identificação de uma pessoa. Enquanto o ser pode ter uma explicação, pois uma coisa é por definição finita, uma pessoa é ao mesmo tempo um mistério e uma surpresa. Cada pessoa é única e inefável. Heschel, à maneira de Scheller, afirma que a pessoa não é uma coisa, pois seu sentido é inesgotável. As definições do Homem como animal ou como máquina, oferecem, no máximo, explicações para o funcionamento humano em comparação aos seres não humanos, como uma coisa no espaço, sem levar em conta sua consciência. Heschel aponta, por outro lado, a limitação dessas visões do Homem: o que importa não é se eu funciono, ou se eu sou; a questão última para a pessoa humana é saber “quem” se é.

Quem sou eu? Tal questão não pode ser respondida apenas, considerando-se a natureza da espécie humana. É necessário considerar também a situação da pessoa. O que é esse adjetivo (humano) que qualifica o ser humano? O Homem deixa de ser humano se a sua condição humana desaparece, pois não é em qualquer condição que o Homem pode continuar humano. A espécie *homo sapiens* poderia tomar um rumo histórico no qual sua humanidade desaparecesse. “Assim como a morte é a liquidação do ser, a desumanização é a liquidação do ser humano.” Para permanecer humano, o Homem precisa saber o que significa a condição humana, e como preservá-la. Não apenas a eugenia nazista, dos anos trinta e quarenta, mas também a engenharia genética do final do século XX, e a noção de zoológico humano que recentemente apareceu em autores alemães testemunham a possível

desumanização radical, irrompendo nos poros civilização moderna. Em Kurz, que define a modernidade a partir da noção de sociedade do trabalho, a crise do trabalho, nos anos noventa cria, fruto da globalização, as condições para o incremento da exclusão social. A condição do Homem moderno está, como nunca, sendo atacada de modo radical. A filosofia hescheliana, dessa forma, parece ter muito a dizer neste final de século.

As características da condição humana não constituem uma descrição exaustiva de todas as possibilidades do ser humano. Heschel busca descrever o humano sem recorrer a comparações com os seres do campo ontológico não-humano. Ele quer demonstrar que o humano tem estatuto próprio, uma dignidade única. Essas características são descrições filosóficas e poéticas do Homem, e não apontam, não para uma ontologia do humano como ser, mas para uma dimensão de sentido no ser humano. “A dimensão do sentido é tão intrínseca ao ser humano quanto a dimensão do espaço é intrínseca às estrelas e às pedras.” Ela nunca deve ser considerada uma questão meramente teórica, pois remete ao agir concreto do Homem no mundo. O sentido não é uma âncora para o ser, mas a direção do seu devir.

A temática do sentido e do significado do ser humano não é exclusiva de Heschel. Em outro pensador ligado à Escola de Frankfurt, Erich Fromm a mesma temática é abordada. Heschel escreve sobre o significado do humano em praticamente toda sua obra. É, no entanto, nesse texto publicado em 1965, sob o título inglês - *Who is Man?* - que esse assunto é abordado de forma mais concentrada. O livro, fruto de uma conferência dada na Universidade de Stanford pouco tempo antes, foi escrito em meio ao clima de agitação social, intelectual e política, que tomou os Estados Unidos durante a década de sessenta. Foi neste mesmo contexto que Fromm publicou, em 1968, *A Revolução da Esperança*. Fromm também criticou as definições de ser humano mais comuns no repertório intelectual ocidental: as concepções de Homem máquina e as várias definições de Homem, que partem de sua animalidade, como *homo sapiens*, *homo ludens*, *homo negans* ou *homo esperans*. Em todas essas definições de Homem o termo *homo* denota uma classificação da espécie biológica. Fromm também demonstra que essas definições “não fazem justiça à pergunta: “O que significa o ser

humano?” Sentido do ser humano deverá ser buscado, então, nas condições da existência humana.

Para o Homem ser é viver. Viver é, pois, a situação existencial do ser humano. Essa situação envolve dimensões bem mais ricas do que as de uma simples ontologia. Não é suficiente portanto, vincular a essência humana a uma ideia eterna ou fundante. O humano não é um conceito abstrato, mas uma existência viva. O ser humano deve ser entendido como o “vivente humano”. Seu problema mais importante não é ser, mas viver. Viver, segundo Heschel, é sempre estar em uma encruzilhada, pois muitas são as forças que atuam sobre a pessoa. Viver humanamente não é simplesmente existir, mas existir como sujeito em uma situação. A que contexto, no entanto, deve ser relacionado o vivente humano?

O Homem não é um ser como uma essência eterna, mas um vir-a-ser que existe entre duas polaridades. Essas duas polaridades dão o sentido ao seu vir a ser. Como vimos no primeiro capítulo, o espírito e a animalidade, o anjo e a besta são os dois pólos dialéticos, que movem profundamente o vir-a-ser do Homem, segundo a filosofia hescheliana. Essa contradição dialética é a raiz de sua singularidade no universo. Os atos humanizantes emanam como possibilidade de libertação, que busca a existência consciente. O curso da vida, entretanto, é imprevisível. A existência humana se estende assim, entre o finito e o infinito, como um percurso sem teleologia. Usando uma metáfora retirada da física quântica, para o pensamento hescheliano, o ser humano não é uma partícula sólida, claramente localizável e com massa ponderável; ao contrário, ele é como uma onda, cujo vetor e percurso dependem do sentido que ele busca dar para sua existência.

“O Homem é uma fonte de sentido imenso e não uma gota no oceano do Ser.” O Homem existe em um universo de significação como uma fonte de significado. Como as estrelas são fontes de luz, o ser humano é fonte de significado. Não há, portanto, como ser humano e não fazer sentido. Esse sentido é encontrado e atualizado na trajetória de vida da pessoa. Se o sentido dos atos do Homem se liga a uma saudade da animalidade, então, a animalidade será buscada. Se, por outro lado, o sentido dos atos do Homem é a espiritualidade, então, o Homem se reconhece como necessidade Divina, como

parceiro de Deus na construção de si. A humanização precisa ser buscada e cultivada.

Em sua atual condição, o ser humano está em continuidade tanto com a natureza orgânica como com a vibração infinita do espírito Divino. “Minoria no reino do ser, o Homem encontra-se numa posição intermediária entre Deus e o animal. Incapaz de viver sozinho tem que comungar com os dois.” Qualquer pensamento que renegue uma das polaridades incorre no idealismo, ou na vulgaridade. Sem aceitar essa polarização, que existe no coração de sua existência, o Homem não é capaz de compreender o sentido que devem ter seus atos.

O ser humano tem mais significado do que ele pode imediatamente perceber. Por suas limitações e perversões, a ligação com Deus pode ser traída, mas nunca rompida. O ser humano é o “nó onde o céu e a terra se entrelaçam”. A ação humanizada é entendida por Heschel como “obediência livre” à vontade Divina de criar e redimir o humano. Paradoxal para a mente moderna, é de um modo teocêntrico que o pensamento hescheliano constitui-se um humanismo libertário. Os humanismos modernos têm em geral a característica comum de serem filosofias seculares. A antropologia hescheliana, entretanto, tem caráter religioso. Essa antropologia não nega as necessidades pessoais, mas afirma que é indo além das necessidades individuais, sempre míopes, que se pode encontrar o sentido do Homem. Pois, “o Homem é sentido, mas não o seu próprio sentido... O eu é uma necessidade, mas não sua própria necessidade”.

O Homem não é um animal adjetivado, nem a materialização de uma ideia eterna. Sendo mortal, o pó da terra, ele pode humanizar-se como imagem divina. Eis aí, a agenda humanizadora de Heschel. Ao invés de ter símbolos, ídolos ou fetiches; ao invés de se reificar na mercadoria, e na incessante satisfação de suas necessidades; o Homem deve ser o símbolo vivo dessa transcendência buscada. Isto é, através do seu agir, o *homo sapiens* pode fazer-se humano. Essa é a tarefa sagrada que compete ao Homem realizar. Sendo agente de sua humanização, ele se torna sócio de Deus em sua autocriação.

Essa “dualidade não é baseada no contraste ente a alma e o corpo e nos princípios de bem e mal. Diferente dos pitagóricos, a Bíblia não se refere ao corpo como sepultura e prisão da alma, nem mesmo como local ou fonte do

pecado. A contradição está no que o Homem faz com sua alma e com seu corpo. A contradição está nos seus atos ao invés de em sua substância.” A dualidade implica na contradição entre a grandeza e a insignificância. O ser humano é sagrado não porque sua substância assim o seja, mas porque tendo consciência da transcendência sagrada que o envolve ele pode se santificar através de sua existência.

Ao afirmar que o ser humano é a imagem divina, Heschel faz com seu pensamento dois movimentos. Primeiramente, ele nega que a imagem e qualquer símbolo feito pelos homens para representar o divino tenham qualquer validade além da psicológica. Ou seja, não apenas o objeto simbólico não é divino, mas em última análise, ele afasta a consciência humana de Deus vivo. Heschel chega a afirmar que o judaísmo se construiu, desde suas raízes bíblicas, em contraposição a religião simbólica. Esta levaria, no final, à troca da relação e do encontro com Deus ao seu oposto, isto é, ao fetichismo. Em segundo lugar, ao afirmar que o ser humano vivo é o símbolo de Deus, Heschel deixa claro que não é a substância humana que é divina, mas que é por meio de suas ações, que o ser humano se torna o veículo da manifestação de Deus no mundo. A distinção é entre o símbolo e a *mitzvá* (a obra), entre a religião da representação e a religião da atitude.

Segundo Heschel, os símbolos têm um *status* psicológico, não ontológico; eles não afetam nenhuma realidade, exceto a psiquê do Homem. As *mitzvot* afetam Deus. Símbolos são fugidios, *mitzvot* são transcendentais. Símbolos são menos do que o real, *mitzvot* (as obras) são mais que o real, pois modificam a realidade. Essa citação ilustra o ponto de vista hescheliano de uma religião não simbólica, total, ou grandemente, voltada para a mística da ação. Heschel não é um anti-ritualista, mas afirma que as cerimônias têm apenas o propósito de significar, enquanto a *mitzvá*, a obra, tem o propósito de santificar. A religiosidade baseada no ritual é alcunhada por Heschel de behaviorismo religioso. Do ponto de vista da perspectiva hescheliana, a religiosidade profunda é aquela em que o ser humano busca expressar a preocupação divina com a situação real dos homens, tornando-se ele próprio o veículo da obra redentora. Essa obra redentora, a *mitzvá*, não é mera atitude exterior, ela só será real se

motivada por um desejo íntimo de acordar a alma, unindo-a a Deus, pelo cuidado com os homens.

Os símbolos não vão além da experiência visível, espacial, mas a obra conecta o tempo da existência (experiência da intimidade e da interioridade) com a santidade. A religião não é apenas ética, embora não se possa falar em verdadeira experiência religiosa sem que ela se reporte à ética da humanização. O Homem moderno, o burguês, vive, quando muito, uma religião cerimonial, estética, que o reconduz sempre ao fetichismo. Para esse Homem, Deus de fato não existe e, por isso, a obra tem valor apenas no mundo da aparência, como espetáculo encenado perante a *media*. O Homem hescheliano, o *mensch*, é misticamente movido pela vontade de trazer a presença divina ao mundo dos homens, renegando de modo iconoclasta o meramente estético e a atitude de conveniência. Tornar-se símbolo de Deus é, para ele, compartilhar sua humanidade, fazê-la florescer.

“Este, porém, é um tempo para chorar. Tempo em que ficamos envergonhados de ser humanos.” O Homem moderno está muito orgulhoso de sua civilização tecnológica. Sente, no entender de Heschel, um falso senso de soberania. Mas esse orgulho alienado teria como resultado uma grande humilhação. O mal-estar na civilização, sentido por muitos após Auschwitz e Hiroshima, o mal-estar perpetrado pela real possibilidade de destruição do planeta e pelo consumismo vazio, terminaria por levar o Homem moderno à crise de sua civilização. O futuro da Humanidade depende do grau de reverência dado a pessoa. Essa reverência não pode ser apenas o fruto de uma ideia ou de uma declaração, é necessário que o ser humano faça de si mesmo parceiro de Deus por seu modo de viver. Neste ponto, podemos notar que o humanismo sagrado hescheliano caminha no sentido de se tornar uma filosofia da ação.

### Referências

HESCHEL, Abraham Joshua. **Der Shem Hameforesh: Mensch**. Warszawa (Varsóvia): Druk Grafica, 1933.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do homem**. São Paulo: Paulinas, 1975.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Who is man?** Stanford: Stanford University Press, 1995.

MAGID, Shaul. **Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton**: heretics of modernity. *Consevative Judaism*, v. 50, n. 2-3, p. 114-5, winter/spring 1998.

BACCARINI, Emilio. O homem e o pathos de Deus. In: PENZO; GAMBELLINI (Org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

KAPLAN, Edward K. *Holiness in words: A. J. Heschel poetics of piety*. Albany: State University of New York Press, 1996.

**KASINOW, Harold. Divine–Human encounter: a study of A. J. Heschel**. A dissertation submitted to Temple University for the degree Doctor of Philosophy, 1975.

MERKLE, John C. **The genesis of faith**: the depth theology of A. J. Heschel. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.

TANGORRA, Giovanni. Heschel, il teologo poeta. **Septimana**, n. 46, Roma, dezembro 1997

## DEUS NOS SEGUE, NOS SONDA: DIÁLOGO DE SABERES

**Elca Rubinstein** é PhD em Economia pela Vanderbilt University, ex-professora dos Departamentos de Economia da Unb e da USP, e ex-funcionária do Banco Mundial em Washington, DC, Elca chega ao seu terceiro ato da vida com interesse e compromisso com uma nova carreira. Fez a formação rabínica no Alliance for Jewish Renewal e foi ordenada rabinia em 2020. Chamam-na Rabinia Rubi. No momento está aprendendo Budismo e participando de diálogos inter-religiosos. Aos 76 anos, ela olha para o futuro com prazer e antecipação pelos novos aprendizados.

E-mail: elcarubi@yahoo.com.br.

**Francisca Cirlena Cunha Oliveira Suzuki**, mestra e doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Brasil; Bacharel em Teologia na área de Teologia Cristã, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Licenciatura em Letras – Português/Inglês, pelo Centro Universitário FIEO; Membro do Grupo de Pesquisa: Tradução e Interpretação do Antigo Testamento TIAT-PUC-SP, cadastrado no CNPq.

E-mail: cirlenesuzuki@hotmail.com

### RESUMO

O olhar do Rabino Abraham Joshua Heschel para o mundo será lembrado neste artigo como forma de fazer-lhe uma homenagem no 50º. ano de sua morte. Literariamente, se fará uma análise de dois poemas, ou seja, o encontro entre o Salmo 139 e um poema de Heschel, a revelar o olhar Divino sobre a vida cotidiana da criatura. Este ser humano é capaz de construir pontes para dialogar com o diferente a partir dos ensinamentos bíblicos, os quais ensinam a caminhar e, com isso, eleva o pensamento humano. Em um olhar pragmático ver-se-á o encontro de Heschel com os cristãos e, por fim, um olhar para os profetas da atualidade que rezam e caminham ao lado dos que lutam pela libertação dos viventes em situações desumanas.

**Palavras-chave:** Deus. Ser humano. Prece. Ação. Profecia

### ABSTRACT

The perception of Rabbi Abraham Joshua Heschel toward the world is remembered in this article as means to honor him in the 50th year of his death. In a literary way, the article analyses two poems, comparing Psalm 139 and a poem written by Rabbi Heschel, revealing the Divine gaze over the creature's daily life. This human being is capable of building bridges in order to engage in dialogue with people who think differently. Those interactions based on biblical texts teach how to walk in this world and, in that way, elevate human thinking. In a more pragmatic view, the article will look at the encounter of Rabbi Heschel with Christians, and, finally, a look at the prophets of modern times who pray and walk alongside those who fight for the freedom of those who survive in inhuman situations.

**Keywords:** LORD. Human being. Prayer. Action. Prophecy.

### INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe a um exercício sobre diálogos de saberes em homenagem ao cinquentenário de morte de Abraham Joshua Heschel. No primeiro desses diálogos, efetivado entre as autoras do artigo, sendo uma teóloga católica e a outra uma rabinia, ambas se dispuseram a estudar juntas textos de Heschel. O diálogo foi bem-sucedido e corroborou para a crença de que o diálogo judaico-cristão pode

ser possível e produtivo. Nesse sentido, é importante criar oportunidades para que esse segundo tipo de diálogo de saberes, o diálogo judaico-cristão, possa intensificar-se e aperfeiçoar-se nos moldes dos diálogos inter-religiosos com os quais Heschel se envolveu. E o terceiro tipo de diálogo de saberes promovido por este artigo tem por base a análise realizada nos dois textos poéticos que tratam de uma mesma temática, sendo um deles um poema sagrado, o Salmo 139, que faz parte tanto do cânone judaico quanto do cânone cristão, e outro mundano, uma poesia escrita por um ser humano, Heschel.

A motivação para a criação deste artigo foi fazer memória do filósofo e rabino Abraham Joshua Heschel, esse grande pensador do mundo judaico, como forma de homenageá-lo no 50º ano de seu falecimento. Inicialmente, se fará uma breve apresentação da personalidade homenageada para entender melhor esse filósofo da religião em suas experiências de vida no judaísmo e como ativista civil. Também, ter algum contato com alguns de seus ensinamentos mais marcantes.

O coração do artigo quer ser a leitura de dois poemas, um de autoria de Heschel “Deus me segue em todos os lugares” e o outro que é o salmo 139 “SENHOR, Tu me sondas”, ambos serão analisados literariamente em busca dos paralelismos entre eles. A intertextualidade fica aparente tanto no diálogo do salmista, quanto nos sentimentos de Heschel. A ideia de que Deus busca o humano e pede uma resposta é o que inspira as reflexões deste texto. Fé e vida são duas dimensões entrelaçadas, reza-se com o corpo, pois, rezar não é apenas um evento particular, mas um ato público afirma Heschel.

Em torno da figura de Heschel, este pequeno estudo se propõe a demonstrar que o diálogo interreligioso constrói pontes entre religiões na busca do que há em comum entre elas, sobretudo o que possa convergir em práxis a favor dos viventes do planeta Terra. Heschel, como os cristãos, acredita que “Deus está em todo lugar e nunca nos dá uma tarefa sem também nos dar a força para realizá-la” (HESCHEL S, 2011, p. 18).

Heschel estuda os profetas bíblicos em uma tese doutoral, logo, a experiência profética que Heschel apreendeu do texto bíblico o impele, de alguma maneira, a experienciar o profetismo nas décadas de 1950 e 60. Por fim, é importante lançar um olhar para os profetas de hoje. Ou seja, de forma rápida, quer-se olhar para o

profetismo da atualidade a procura de ações humanas que possam ser respostas ao chamado de Deus, quando Ele nos sonda e nos segue.

### **Heschel, o ser humano**

Abraham Joshua Heschel, rabino, filósofo, professor, pensador e ativista inspira a todos que entram em contato com suas ideias.

### **Histórico de vida<sup>1</sup>**

Nascido em Varsóvia em 1907, Heschel viu-se forçado a sair da Europa em 1940 para escapar da perseguição nazista. Nascido e criado no seio de uma importante família hassídica, passou sua infância e juventude na Polónia rodeado de rabinos piedosos e devotados, cujos ensinamentos tiveram muita influência em sua vida e em sua personalidade, o que se reflete em seus textos. Com a morte de seu pai em 1916, a família ficou muito empobrecida o que impôs ao jovem Heschel muitas agruras e muito aprendizado. Aos 20 anos, Heschel mudou-se para a Alemanha, que ele considerava ser o centro intelectual da época, em busca de oportunidades para aprofundar seus estudos. Ele entrou para o Escola Rabínica Reformista e para o Seminário Rabínico Ortodoxo, ao mesmo tempo em que iniciava outros estudos na Universidade de Berlim. Naturalmente, uma mistura pouco convencional, que já indicava o interesse de Heschel por novos métodos e abordagens e por um contato mais amplo com o mundo.

Heschel permaneceu na Alemanha até 1938, convivendo com as dificuldades que vinham sendo impostas aos judeus desde a ascensão nazista ao poder. Um exemplo disso é que sua tese de doutorado, finalizada em 1932, não pôde ser publicada na época: ele só pode receber o seu título de PhD vários anos mais tarde. Em 1938 ele foi deportado para a Polónia e no ano seguinte conseguiu ir para a Inglaterra onde viveu por mais um ano até obter um visto para ir para os Estados Unidos, deixando para trás sua mãe e suas três irmãs, as quais pereceram nos campos de concentração e extermínio. A perda de muitos familiares, professores e amigos deixaram marcas amargas na vida de Heschel.

---

<sup>1</sup> As informações sobre a vida de Heschel estão baseadas nos relatos incluídos em dois livros que Susannah Heschel, a única filha de Abraham Joshua Heschel, escreveu e/ou organizou para promover o legado do pai, ver Referências.

Nos Estados Unidos, Heschel morou os primeiros cinco anos em Cincinnati, onde aprendeu a língua inglesa enquanto ensinava no Hebrew Union College, um seminário dedicado a formação de rabinos reformistas, os quais tinham ideias bem diferentes das ideias mais ortodoxas de Heschel. Em 1945, foi viver em Nova York, contratado para lecionar no Jewish Theological Seminary (JTS), um centro formador de rabinos associado ao Movimento Conservador. Apesar das muitas diferenças entre o estilo de vida de Heschel e de seus alunos, Heschel permaneceu lecionando no JTS até o final de sua vida.

Em paralelo à sua vida acadêmica, Heschel se fazia presente com suas opiniões e suas ações em vários momentos da vida diária americana e do mundo. Ele se apresentava com posições claras e marcantes sobre vários assuntos, em especial sobre a Guerra do Vietnam, questões sobre a existência do Estado de Israel, sobre os problemas relacionados com a pobreza e o racismo nos Estados Unidos, bem como sobre os judeus na União Soviética.

### **Visões de mundo**

Apesar de não ser um rabino hassídico no sentido mais tradicional, Heschel trouxe o Hassidismo para o mundo através de seus textos, suas aulas e palestras e, também, com seu estilo de vida, deixando um grande legado de ensinamentos àqueles que o leem. Mesmo vivendo uma vida ocidental moderna, Heschel manteve sempre uma conexão com o mundo hassídico. Ele apreciava visitar os rabinos mais velhos para rezar com eles. Ao mesmo tempo que mantinha essa visão intimista com a religiosidade, Heschel dizia que “para ser religioso era preciso nunca ser indiferente” ao que acontece ao redor, ou mesmo à distância. Para ele “assuntos políticos eram assuntos morais e se tornavam imperativos religiosos”. (HESCHEL S., 2011, p. 17.35).

Outro ensinamento de Heschel a ser refletido é o que ele diz sobre preces, ou seja, “preces perdem o significado se não forem subversivas” (HESCHEL S., 2011, p. 17). Há a necessidade de que as rezas não virem uma repetição mecânica, mas que coloquem os orantes em uma postura de alerta e de presença. Era preciso ir além do ensinamento das palavras do livro de rezas, ou seja, devia-se ensinar o que pode significar o ato de rezar. Nesse sentido, ele comentava que “talvez fosse possível uma pessoa cometer um crime e dar uma aula de matemática uma hora depois”; mas que seria praticamente impossível para alguém que cometesse um crime ir liderar uma

reza com profundidade e intenção porque “tudo o que fizemos na vida entra nas nossas orações”. (HESCHEL S., 2011, p. 37).

Muitos o consideram profético. Uma das mensagens proféticas de Heschel está em sua proposta sobre o “compromisso religioso, o qual deve ser construtivo e transformador” (HESCHEL S., 2011, p. 18). E essa mensagem não estava só no que ele dizia, mas também no que ele fazia e nos exemplos de vida que compartilhava. Martin Luther King disse em um de seus discursos que “Heschel era uma dessas pessoas que é relevante em todos os momentos, sempre mandando “insights” proféticos para guiar-nos em nossos dias mais difíceis” (HESCHEL S., 2011, p. 38).

Sua visão de mundo reflete duas grandes vertentes: de um lado a sua convicção sobre o judaísmo com suas propostas de uma vida, as quais ele considerava corretas. De outro lado, sua conexão com a humanidade e o mundo, seu compromisso e responsabilidade com a justiça e ações necessárias para realizá-la. Um ensinamento profundo ficou marcado em uma resposta que Heschel deu aos jornalistas em 1965, quando ele foi para Selma participar na marcha pelo direito do voto da população negra. Perguntaram-lhe por que ele não tinha ficado na sua sinagoga em Nova York, rezando, que era o que ele sabia fazer. Então, respondeu: “Eu senti que as minhas pernas estavam rezando” (HESCHEL S., 2011, p. 35). Outro ensinamento importante foi com relação a importância das palavras que se usa. Como ele costumava dizer, “as palavras são sagradas, a ferramenta de Deus ao criar o universo, e as ferramentas dos seres humanos para trazer santidade – ou maldade – para o mundo”. (HESCHEL S., 1996, kindle edition loc. 111). Como ele afirma, “Hitler não subiu ao poder com tanques, mas sim com palavras” (HESCHEL S., 2011, p. 32).

E, finalmente, Heschel deixa grande aprendizado através de sua prática no diálogo inter-religioso. Ele criou o conceito de “Teologia de Profundidade” que fala do “temor e da tremedeira nos corações das pessoas piás, independentemente da religião que professam” (HESCHEL S., 2011, p. 35). Ele realmente acreditava na possibilidade da interação entre as pessoas, para além de suas convicções religiosas, pois, deixou um grande legado ao participar de encontros com o Papa Paulo VI e o Papa João XXIII, contribuindo nas discussões do Concílio Vaticano II, conforme examinado ainda neste artigo.

### **Aparentes contradições**

Heschel, em algumas situações, parecia ser um homem de aparentes contradições. Foi professor num seminário reformista e depois num seminário conservador, apesar do fato de ele ter muitas questões e críticas com relação ao modo como o judaísmo era propagado tanto por uma escola quanto pela outra. Como ele era um rabino que se identificava com o judaísmo ortodoxo, é notável que tenha conseguido fazer parte do corpo docente em instituições judaicas não ortodoxas.

Também como cidadão ele apresentava algum grau de contradição. Contrariamente, às atividades ou atitudes de rabinos ortodoxos como ele, Heschel assumia posições claras em questões mundanas. Era um ativista que clamava por justiça e verdade acima de tudo. O rabino ortodoxo e o ativista não pareciam ser a mesma pessoa ou, ainda, estar na mesma pessoa. Como Heschel conta em seu livro “A Passion for Truth”, ele se debatia entre as visões de dois diferentes grupos hassídicos, entre ser um rabino focado no amor e na compaixão, comprometido em ajudar seus seguidores em suas mazelas e, por outro lado, manter uma voz crítica que exigia honestidade, sinceridade e integridade na análise das causas dessas mazelas (HESCHEL S., 2011, p. 20).

Um terceiro tipo de contradição apareceria dentro de sua própria casa. Se de um lado sua residência e sua família seguiam todas as regras propostas pela ortodoxia, em algumas questões parecia ser de uma modernidade ímpar – além do seu tempo – com uma atitude a favor do feminismo antes da sua época, chegando a propor que sua filha se preparasse para se tornar rabina (HESCHEL S., 2011, p. 42 ).

Uma última aparente contradição, a se apresentar aqui, é o fato de que apesar de ser um conhecedor do judaísmo hassídico e estudioso de textos rabínicos profundos Heschel conseguia manter diálogo com lideranças cristãs como poucos rabinos antes dele o fizeram. Contudo, talvez, parte dessas contradições seja, exatamente, o que dá sabor à leitura dos textos de Heschel, e faz com que ele possa ser apreciado por todos que entram em contato com suas ideias.

### **Obra literária**

Depois de cinco anos vivendo nos EUA, Heschel já havia adquirido proficiência na língua inglesa. Logo, passou a escrever muitos textos em inglês, no entanto, continuou a publicar em ídiche e em hebraico. No seu último livro “A Passion for Truth”, ele conta muito de suas emoções ao longo da vida. É autor de muitos livros cujo

conteúdo trata de temas importantes de forma inspiradora, sendo alguns deles intimamente ligados ao tema deste artigo.

Em seus primeiros livros, organizados nos anos iniciais de sua carreira no JTS, aparece uma linha temática. Heschel inicia uma comunicação com a comunidade judaica americana a fim de enfatizar o que o Judaísmo teria de especialmente bom para trazer aos judeus. Por exemplo, no livro “The Shabbat, (1951)”, Heschel não está preocupado com os rituais ligados ao Shabat, mas sim com a santidade que o Shabat poderia trazer a quem se dispusesse a abrir um espaço para isso. Ele escreve sobre a possibilidade de converter o tempo em eternidade (HESCHEL S., 2011, p. 27). Nos livros seguintes, “Man is not Alone (1951)” e “God in Search of Men (1955)”, Heschel expõe seu questionamento sobre como perceber a presença de Deus no mundo. Mais do que provar a existência de Deus, Heschel se preocupa em entender como os seres humanos podem reconhecer que Deus está a sua procura, em busca de ajuda para conseguir consertar o mundo (HESCHEL S., 2011, p. 27).

Frente à questão de ‘onde está Deus?’, Heschel sugeria que Deus está sempre presente, mas os humanos é que falham, ao não deixar Deus entrar no mundo. Em um de seus livros ele escreveu que Deus não partiu por sua própria vontade; Deus teria sido expulso do mundo. O ser humano o teria colocado em exílio, onde Ele aguarda para ser descoberto e readmitido neste mundo (HESCHEL S., 2011, p. 88). E é no contexto dessa temática que se destaca um poema que Heschel escreveu em sua juventude, quando tinha 20 anos, enquanto morava em Vilna (HESCHEL S., 2011, p. 89). O poema foi escrito originalmente em ídiche, a língua mais comumente falada entre os judeus hassídicos, e foi dedicado a um professor seu à época. O título dado ao poema é “Deus me segue em todos os lugares” e é sobre esse poema e sua proposta que recairá o foco na segunda parte deste artigo, numa comparação como o Salmo 139.

### **Dois poemas e uma proposta**

A leitura do salmo 139 nos remete à visão do salmista em relação ao SENHOR, Deus de Israel. Ao rezar o orante conversa com Deus e sente-se qual criatura nas mãos de seu criador. Aquele que cria conhece sua criatura, sabe como a constituiu e quais são suas capacidades. No entanto, este criador quis sua arte imagética livre para escolher caminhos.

<sup>1</sup> Ó SENHOR, Tu me sondas e me conheces.  
<sup>2</sup> Conheces meu sentar e meu levantar,  
entendes meu propósito de longe.  
<sup>3</sup> Prescrutas meu andar e o meu deitar,  
estás familiarizado com todos os meus caminhos.  
<sup>4</sup> Porque o discurso ainda não chegou até minha língua  
e já o conheces inteiramente, ó Senhor.  
<sup>5</sup> por detrás e pela frente me apertas  
e pões a palma de Tua mão sobre mim.  
<sup>6</sup> É um conhecimento admirável, superior a mim;  
fica alto não o alcanço.  
(A Bíblia Salmos, 2017, p. 315)

Os seis primeiros versículos desse salmo descrevem como o salmista sente-se diante da onisciência de Deus, desde o versículo um de onde ele parte do geral para depois prosseguir para o particular “SENHOR, Tu me sondas e me conheces” (Sl 139,1). Interessante pensar que o próprio homem luta para desenvolver a capacidade de conhecer a si mesmo, pois, tem dificuldade de escanear-se. No entanto, Deus já o esquadrinhou, tal qual um mineiro que busca pedras preciosas, ou seja, o SENHOR já o examinou profundamente.

O orante é um homem de Deus e experimenta em si o conhecimento que o Criador tem do ser humano. Ele sente que o SENHOR acompanha sua rotina desde o levantar até o seu deitar, os caminhos que percorre estão sob a visão de Deus. O cenário em perspectiva externa está ao alcance de Deus, porém, não só o aparente, o SENHOR é onisciente, logo conhece toda a trajetória do salmista até mesmo o aquilo que se encontra nas profundezas do seu ser, em zonas escuras, muitas vezes evitadas pelo próprio orante. O salmista percebe que Deus o conhece antecipadamente, sabe quais são as palavras que estão no processo de seu pensamento antes de serem verbalizadas (v. 2-4.8.9).

O ser humano seguido pelo SENHOR por detrás e pela frente não escapa dos olhos divinos (v. 5). Nesse sentido, o orante conhece os atributos de Deus, sabe que ao SENHOR pertence o passado, o presente e o futuro. Quem reza esse salmo sabe que o SENHOR é, também, onipresente, está em todos os lugares (vv. 7-12). Onde quer que o salmista vá lá está Deus. Com isso, o orante entende que o SENHOR está com ele, pois, coloca Sua mão divina sobre ele, o levanta, o consola, bem como, o

disciplina. O orante sente a presença de Deus seja para apertá-lo ou para ampará-lo (v. 5). O SENHOR é o criador, o libertador e, sobretudo, o que cuida, pois, ele é onisciente e onipresente, ele está em patamar inalcançável para o humano, reconhece o orante. Assim, o salmista expressa sua percepção em relação ao SENHOR, medita sobre este que segue sua criatura em todos os lugares. Contudo, esse orante sente a impotência do ser humano, pois, a grandeza de Deus é impenetrável pelo ser humano (v. 6).

O fiel aberto ao transcendente é capaz de perceber a presença do SENHOR, seja o salmista do texto bíblico, sejam, os homens e mulheres contemporâneos de todas as épocas. Por exemplo, ao olhar para um dos poemas de Heschel encontra-se um grande paralelismo com o salmo 139. O texto bíblico em si oferece conteúdo hermenêutico que se aproxima e/ou se distancia do ouvinte-leitor a depender do ponto do qual se lança o olhar. Segundo Ricoeur, a interpretação tem por fim compreender o “mundo” literário e teológico desenvolvido no texto” (RICOEUR, 2006, p. 22). No título do poema de Heschel é possível ver uma suposta dialética entre o salmista e Heschel, eles estão tematicamente em sintonia. O salmista declara que percebe a onisciência de Deus em seu viver, sente que o SENHOR o conhece, e Heschel diz em seu poema que o SENHOR o segue a todos os lugares, assim como o salmista afirma que Deus o sonda, ambos são observados e/ou acompanhados por Deus.

Veja-se a seguir o poema de Heschel:

#### DEUS ME SEGUE EM TODOS OS LUGARES

Deus me segue em todos os lugares,  
Acena uma rede de olhares ao meu redor,  
Deslumbra minhas costas cegas como um sol.

Deus me segue em todos os lugares como uma floresta.  
Meus lábios estão constantemente atônitos, mudos,  
Como uma criança tropeçando em um antigo santuário.

Deus me segue em todos os lugares como um estremeecedor  
Anseio pelo descanso, mas dentro de mim soa o chamado:  
“Vem!”  
Veja como as visões permanecem nas ruas.”

Eu ando pelos meus pensamentos como um mistério,  
Por um longo corredor através do mundo,  
E às vezes lá no alto vejo a face de Deus sem rosto.

Deus me segue nos bondes, nos cafés –  
Oh, somente por trás de minhas pupilas posso ver  
como surgem os mistérios, como as visões aparecem!  
(HESHEL S., 2011, p. 93)<sup>2</sup>

Heschel usa, nesse poema, uma linguagem poética para comunicar o que ele sente diante de Deus. Nesse sentido, é possível afirmar a existência de uma sintonia tanto na forma quanto no conteúdo entre o salmo 139 e o poema: “Deus me segue em todos os lugares” do filósofo religioso Abraham Joshua Heschel.

Na primeira estrofe, o poeta sente os olhos de Deus com a luz e o calor do sol por onde quer que ele vá. Na sequência, o poeta insiste em demonstrar a perseguição de Deus ao ponto de deixá-lo perdido no tempo e no espaço. Ele se compara com uma criança que se vê muito pequena na imensidão de um santuário, ele não sabe o que dizer, faltam-lhe palavras diante da grandeza do Deus criador.

Deus o segue, porém, o poeta quer descansar, não quer assumir missões, não quer promover mudanças, pois, isso é cansativo. Ele quer um descanso, mas o SENHOR o chama para ver o que acontece nas ruas, no mundo. De uma forma sutil Deus quer fazê-lo ver os acontecimentos à sua volta, porque é o que vai estremecê-lo. É o que vai fazê-lo sair da zona de conforto.

No entanto, de certa maneira, o poeta sente que seus pensamentos não são tão concretos e/ou racionais, eles viajam por lugares misteriosos, pois, não são facilmente identificáveis. O poeta parece querer ver Deus, mas Ele está muito no alto, inalcançável para um humano. Além disso, o poeta não pode ver o rosto de Deus, pois, aprendeu que o humano não tem permissão para conhecer o rosto de Deus. É Deus quem conhece a criatura, não o contrário.

Por fim, Herschel, o poeta, ratifica a sensação que ele tem de que Deus o segue no seu dia a dia, o SENHOR o acompanha em suas horas de trabalho ou de lazer. O poeta sente os olhos de Deus em sua vida, e seu próprio corpo facilita o entendimento dessa visão ou não-visão de Deus. Curiosamente, é quando a luz atravessa suas pupilas, fazendo seu papel de controlar a luminosidade para clarificar a visão,

---

<sup>2</sup> Tradução de Francisca Cirlena Suzuki, a partir do texto em inglês, que é uma tradução do original escrito em ídishe.

exatamente, nesse momento o poeta percebe que há mistérios que se levantam e ele pode ver o que está escondido.

De forma sutil e poética o poema fala de um Deus, que se revela na história através do humano, pois o poeta sente o olhar e o calor de Deus em suas costas, ele próprio vê a presença do mistério de Deus através do mecanismo de sua própria visão, o humano com seu corpo materializado é capaz de captar o transcendente em sua vida.

A imagem divina se mostra tanto na visão do orante do salmo 139, como no autodiscernimento de Heschel, pois, ambos demonstram passar por uma experiência transcendental. O poema de Heschel parece querer refletir sobre “a crise de valores que se abate sobre o mundo” moderno, este que deixa à mostra uma decadência da humanidade com respeito a valorização ou desvalorização da vida (Cf. GUERRA; NOGUEIRA, 2021, p. 336).

O pensamento de Abraham Heschel a esse respeito é de uma clareza tão cristalina que chega a espantar, pelo fato de que a civilização, dita moderna, não se dá conta de que, quanto mais se afasta dessa imagem divina e dos valores transcendentais, ela está assumindo a própria desumanização. Heschel identifica, assim, o envenenamento básico da civilização moderna: a morte do Sagrado. Com esse conceito, ele se refere à morte da “alma” do homem moderno. (GUERRA; NOGUEIRA, 2021, p. 336)

Nesse sentido, o poema de Heschel e o salmo 139 retratam uma busca de Deus pelo ser humano, o qual desatou-se de sua humanidade intrínseca. O contexto histórico de ambos os autores não faz parte do estudo deste artigo, no entanto, sobre o mundo moderno Heschel faz análises para entender o que ocorre com homens e mulheres que atravessam uma fase de perda do transcendente, da morte do sagrado e conseqüentemente da morte da alma do homem que desemboca na desumanização do humano.

Heschel em seu livro “God in Search of Man” afirma que “Deus é um desafio, não uma noção”, nós não pensamos em Deus, nós somos observados por ele. E mais, não podemos descrever Deus, até podemos nos dirigir a ele, no entanto, não conseguimos compreendê-lo. Incrivelmente, podemos sentir sua presença, mas não conseguimos entender sua essência. Enfim, Deus não é um objeto a ser compreendido, não é uma tese a ser defendida, assim como, Deus não é fatos,

tampouco ideais. Ao pensar em Deus somos pensados por ele. (HESCHEL, 1955, 159-60).

### **Heschel em diálogo com os cristãos**

Heschel e a comunidade católica se aproximaram ao ponto de estabelecer um diálogo judaico-cristão com a participação de Abraham Heschel no Concílio Vaticano II. Essa relação trouxe à luz pensamentos comuns de cristãos e judeus, os quais possibilitam interação entre seres humanos de diferentes credos. Este diálogo precioso é capaz de produzir um ambiente favorável ao humano através do aprendizado contido na Sagrada Escritura, bem como, compartilhar ações concretas que ajudam a resgatar a ‘imagem de deus’ na criatura humana. Susannah, filha de Heschel diz:

Meu pai tinha relações pessoais estreitas com vários teólogos, monges e freiras católicos, incluindo Gustav Weigl, Thomas Merton, Theodore Hesburgh, Corita Kent e Leo Rudloff, abade do mosteiro beneditino em Vermont, e no movimento antiguerra ele trabalhou em estreita colaboração com Daniel e Philip Berrigan. Ele foi frequentemente convidado a falar em faculdades católicas, e seus escritos continuam sendo lidos pelos católicos como textos para meditação espiritual. Ele sentiu uma afinidade com os católicos, em parte com base na centralidade da lei canônica e do ritual formal dentro do catolicismo, mas também por causa das profundas e vibrantes tradições espirituais dentro do catolicismo.

(HESCHEL S., 1996, kindle edition, loc. 498)

Como dito acima, Abraham Joshua Heschel participou de um momento importante da Igreja Católica Apostólica Romana, quando a Igreja se propôs a fazer uma análise explícita e pormenorizada dos principais temas da era moderna em um Concílio Ecumênico na década de 1960. Vale lembrar neste artigo que no Concílio Vaticano II, além das quatro grandes Constituições conciliares, discutiu-se e foram redigidos o Decreto sobre o Ecumenismo – *Unitatis Redintegratio* – e a Declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs – *Nostra Aetate* –, na qual o quarto parágrafo é dedicado ao judaísmo. Ambos os Documentos do Concílio, finalizados em 1964 e 1965, respectivamente, são indissociáveis, como já revela a história de sua criação.

Hoje, que o gênero humano se torna cada vez mais unido, e aumentam as relações entre os vários povos, a Igreja considera mais atentamente qual sua relação com as religiões não-cristãs. E, na sua função de fomentar a união e a caridade entre os homens e até entre os povos, considera primeiramente tudo aquilo que os homens têm em comum e os leva à convivência. (*Nostra Aetate*, n. 1)

Considerando-se que “os homens constituem todos uma só comunidade; todos têm a mesma origem, pois foi Deus quem fez habitar em toda a terra o inteiro gênero humano”, a Igreja desejou aproximar-se dos não-cristãos e o Concílio Vaticano II foi um canal indispensável para esse feito. De fato, as religiões buscam por respostas sobre a condição humana que se torna cada vez mais difícil de ser entendida pela criatura de Deus. Homens e mulheres esperam das religiões respostas para suas questões existenciais, tais como: “que é o homem? qual o sentido e a finalidade da vida? que é o pecado? Donde provém e para que serve o sofrimento?” Além disso, a felicidade, a morte e o depois da morte são grandes temas de reflexão humana, sobretudo a não-compreensão do mistério transcendente e inefável do ser Supremo.

Heschel, como filósofo da religião, deixa em sua obra pensamentos e reflexões importantes a envolver razão e mistério quando trata da relação Deus e o ser humano.

No livro *Deus em busca do homem*, de 1955, Heschel define o homem como sendo uma necessidade de Deus. Essa noção, derivada da mística judaica, afirma que Deus necessita do homem para que por meio dele possa realizar na história humana o *tikun*, isto é, o concerto redentor, pelo qual o *homo sapiens* por seus próprios atos viria a se humanizar. A humanização, como podemos ver, sendo uma tarefa do próprio homem, é também um ato sagrado. É dessa forma que Heschel interpreta o versículo bíblico, que diz: “Deveis ser santos, como teu Deus é santo” (Lev. 19:2) Este é outro aspecto do ser humano com a dimensão divina em busca de sua auto-humanização. (...) a realização de uma *mitzvá* santifica aquele que a realiza. Santificar tem em si um sentido de imitar o ato divino, de aproximar o homem de Deus, de torná-lo a imagem divina. Essa noção da importância da *mitzvá* perpassa toda a tradição judaica. (LEONE, 2002, p. 179-180).

A interpretação de Heschel reflete o pensamento judaico, que também é cristão, ao ver o homem feito à imagem e semelhança de Deus e, neste sentido, o humano percebe a presença de Deus na história. O humano sente-se impelido a responder a busca de Deus através de sua própria atitude em busca de sua

humanização perdida. A prática da humanização se dá na relação do humano para com outro humano traduzida em atitude de empatia e fraternidade, independentemente, da religião na qual o homem ou a mulher professe sua fé no Deus criador. Os questionamentos humanos estarão presentes no seio das religiões onde o ser humano tenta achar uma maneira de encontrar o transcendente.

O diálogo entre judeus e cristãos se fortaleceu durante o Concílio Vaticano II, especialmente, através da elaboração da Declaração *Nostra Aetate*, documento que oficializou a aproximação de cristãos e judeus. A Igreja recorda que os apóstolos, considerados colunas da Igreja, nasceram do povo judaico, bem como os primeiros discípulos que se juntaram às primeiras comunidades cristãs, os quais se tornaram anunciadores do Evangelho de Cristo ao mundo. Assim, Judeus e cristãos têm uma base comum nas Sagradas Escrituras.

“Sendo assim tão grande o património espiritual comum aos cristãos e aos judeus, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos.” (*Nostra Aetate*, n. 4)

Com isso, podemos vislumbrar quão importante se tornam os estudos teológicos judaico-cristãos. O profetismo, por exemplo, é algo conhecido tanto pelos judeus quanto pelos cristãos por meio da Sagrada Escritura, haja vista, o comportamento dos primeiros cristãos que por excelência foram fiéis e testemunharam a fé em Jesus Cristo até as últimas consequências. A tradição cristã tem o testemunho profético, de certa maneira, como lema. A Igreja tem centenas de mártires que enfrentaram situações de morte para defender ‘fé’ e ‘vida’. Nesse sentido, os estudos de Heschel a respeito do comportamento humano diante do Divino e, sobretudo o texto sobre Deus em busca do humano, contribuem como reflexão para a teologia.

Em termos de testemunho, certa vez, Heschel declarou saber rezar com as pernas. Em outra ocasião, perguntaram-lhe por que estava em uma manifestação contra a guerra no Vietnã, respondeu: “Eu estou aqui, porque eu não consigo rezar”. Obviamente a jornalista não entendeu como um rabino não conseguia rezar, então ele explicou: “toda vez que eu abro o livro de orações, eu vejo diante de mim imagens de crianças queimando” (HESCHEL S., 2011, p. 17). Diante desse testemunho podemos inferir que Heschel encontrava dificuldades para fazer preces isoladas de ações, visto

que as ações são capazes de transformar as situações de sofrimento humano. Para Heschel 'fé' e 'vida' não é dicotômica, pelo contrário, oração e ação precisam caminhar juntas. Naquela marcha havia uma questão de corresponsabilidade social, ou seja, mostrar oposição ao que oprime o ser humano, imagem do divino, é uma ação profética, um pedido de justiça.

Nesse sentido, a visão de Heschel sobre a dinâmica da religião vai ao encontro do pensamento dos cristãos desde as primeiras comunidades até os dias hodiernos. A tradição da Igreja vem ao longo do tempo demonstrando sua entrega em missão a favor da pessoa humana. Mais recentemente, em 2013, Papa Francisco, atual Sumo Pontífice da Igreja Católica, alarga seu olhar no sentido de romper com práticas e protocolos obsoletos, ele faz de seu ministério um testemunho para o mundo. “Francisco enxerga os Sinais dos Tempos e escreve sobre eles, mas não fica na letra, com gestos e à luz do evangelho rompe preconceitos, cria possibilidades de diálogo inter-religioso” (SUZUKI, 2019, p. 487). Em termos de comunidade mundial, atualmente, Papa Francisco esforça-se em dialogar sobre o cuidado da casa comum. Da casa que pertence a todos os viventes com seus direitos e deveres, sobretudo esforça-se para estabelecer uma conversa com o humano, o qual recebeu um comando do Deus criador (Gn 1,26)<sup>3</sup>. Segundo Francisco “a Palavra de Deus ultrapassa o espaço, o tempo, as religiões e as culturas. A generosidade que apoia o vulnerável, consola o aflito, mitiga os sofrimentos, devolve dignidade a quem dela está privado, é condição para uma vida plenamente humana” (PAPA FRANCISCO, 2020, n.3).

O caminho percorrido e a perfazer por judeus e cristãos está em vias paralelas e às vezes em encruzilhadas também. No entanto, percebe-se que tanto o judaísmo quanto o cristianismo querem ouvir o que o SENHOR ao buscar pelo ser humano quer lhe dizer. O amor a Deus passa inevitavelmente pelo amor ao outro ser vivo, seja ele de qualquer natureza. Heschel em sua obra “Deus em busca do homem” afirma que Deus não está sempre em silêncio, tampouco, o humano está sempre cego. Nesse sentido, o humano é chamado a olhar para o próximo com amor, pois, foi ensinado

---

<sup>3</sup> אָמַר אֱלֹהִים בְּעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הַרְמֵשׁ הָרֶמֶשׂ עַל־הָאָרֶץ: E Deus disse: “Façamos o humano à nossa imagem, conforme nossa semelhança. Que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre todos os animais domésticos acima da terra, bem como sobre réptil que rasteja sobre a terra”.

“como ajudar, como guiar outros seres vivos”, a manifestação do SENHOR na história mostra que há um momento em que “a alma do homem comunga com a glória de Deus”. (HESCHEL S., 2011, p. 95.94). E esta comunhão tem a ver com contato humano e com as pontes que podem ser construídas em nome de um relacionamento humanizado em busca do que se apreende do Divino.

O princípio do pensamento situacional é, sem dúvida, imparcialidade, mas também estupefação, temor, envolvimento. [...] A não ser que estejamos amando ou lembremos vivamente o que nos aconteceu quando estávamos amando, ignoramos o amor” (HESCHEL, 1975, p. 19).

Heschel, em seus estudos, discorre sobre a existência de três caminhos, os quais podem ser meios para contemplar Deus por cristãos e, obviamente, por judeus, de acordo com Heschel (1975, p. 51, apud HAZAN, PONDÉ, 2018, p. 122) “foi isto o que Israel descobriu: o Deus da natureza é o Deus da história, e o caminho para conhecê-lo é fazer a sua vontade”. O primeiro desses caminhos é sentir a presença de Deus no mundo e nas coisas, conforme Isaías 40,26: “Levantai ao alto vossos olhos, quem criou estas coisas?”, ou seja, olhar para toda a criação. A segunda via é perceber a presença de Deus nos textos da Sagrada Escritura, por exemplo, em Ex 20,2 Deus se apresenta ao humano: “Eu sou o Senhor teu Deus” e em seguida há uma grande narrativa sobre os mandamentos deste Deus ao povo de Israel. E, o terceiro caminho está no sentir a presença de Deus nos rituais sagrados, pois, nestes momentos os crentes partilham a experiência de sentir a presença do SENHOR de forma coletiva, assim como acreditaram os israelitas ao receberem os mandamentos de Deus e responderam a Moisés: “Tudo o que o SENHOR tem falado, faremos” (Ex 24,7) (HAZAN; PONDÉ, 2018, 127).

Heschel pensava que a religião, nas décadas de 1950 e 1960, não podia existir apenas com finalidade social, ou seja, como ferramenta usada para aliviar o estresse ou acalmar os medos ou, ainda, usada para manter a família unida ou reunida. No pensamento de Heschel “a religião deve confortar o aflito”, conta sua filha Susannah, “mas também deve afligir o confortável” (HESCHEL S., 2011, p. 39). Esta abordagem vinda de um rabino, filósofo, pensador sobre o tema religião está em consonância com os pensadores do cristianismo expostos nos documentos do Magistério da Igreja, hoje transmitido pelo Papa Francisco de maneira acessível a todo o vivente da casa comum, do planeta Terra. Como Heschel, os cristãos católicos pensam que a religião,

realmente, deve servir para conforto da alma, mas não só, precisa sair do conforto e provocar mudanças para os seres vivos oprimidos e em situação de sofrimento.

Em 2015, por ocasião da comemoração dos cinquenta anos do Vaticano II, [Francisco] escreve a encíclica *Laudato Si*. [...] sobre ecologia integral, numa visão articulada mostra a importância da relação, o todo está relacionado à parte e a parte está relacionada ao todo. Num método de conjunção e disjunção — separa para ver a particularidade e depois integra —, para se enxergar o todo. [...] Francisco faz memória, nos primeiros números da *Laudato Si*, sobre a preocupação da Igreja com as coisas do mundo e começa por citar João XXIII com “sua mensagem *Pacem in Terris* a todo o mundo católico” e a homens e mulheres de boa vontade. Em 1971, Paulo VI pronunciou-se sobre os problemas ecológicos, colocando-os como consequência do uso desordenado dos recursos naturais pelo ser humano e ressalta a “necessidade urgente de uma mudança radical no comportamento da humanidade”, pois os avanços tecnológicos e científicos podem se voltar contra o próprio homem, se não estiverem alinhados ao “progresso social e moral”. (SUZUKI, 2019, p. 499-500).

O diálogo interreligioso constrói pontes entre homens e mulheres que se deixam buscar por Deus e, por isso, são capazes de perceber as intenções do SENHOR no resgate da ‘*imago dei*’ na criatura humana, bem como o bem-estar de todos os viventes. No entanto, para que as pontes tenham utilidade é preciso atravessá-las.

### **Profetas rezam e caminham**

O conceito mais comum que se ouve ou lê quando se menciona o papel do profeta é: o profeta é chamado para anunciar as maravilhas de Deus e denunciar as injustiças presentes no mundo. Neste sentido, o texto sagrado retrata os profetas dentro de um contexto em determinada época em que o profetismo era um serviço prestado à monarquia e às religiões. Apesar da “era de o profetismo clássico ter chegado ao fim, os ensinamentos dos profetas e a natureza da experiência profética continua com lições importantes para os dias atuais” (HESCHEL S., 2011, p. 60). Em seus estudos Heschel quis entender a natureza da experiência profética ao ponto de defender uma tese doutoral sobre esse tema. Ele investigava com o interesse de saber o que é a experiência de ser um profeta e como os profetas experimentam o chamado de Deus e sua mensagem. Com isso, fica a impressão que Heschel concordou que o profeta é chamado por Deus, logo pode-se inferir que o profeta é tirado do seu

cotidiano, é um vivente em seu habitat natural. O rabino Heschel se abriu a uma experiência profética quando ouviu um chamado de Deus para deixar seu livro de oração e ir se juntar aos ativistas civis contra a guerra do Vietnã. Movido pela compaixão apreendida do texto sagrado ele estava consciente de que “a guerra não é somente um problema político, mas um problema moral. A oposição à guerra do Vietnã estava enraizada na compreensão que meu pai tinha sobre o texto bíblico, especialmente sobre os profetas” diz Susannah. (HESCHEL S., 2011, p. 61).

No século XXI ainda, há muitos humanos aprendendo dos profetas bíblicos sejam judeus ou cristãos ou, ainda, de outras religiões que sentem a necessidade de anunciar a presença de Deus e denunciar as injustiças praticadas pelos próprios seres considerados humanos. Papa Francisco, um homem de Deus, por sua vez, também ouviu o chamado de Deus para entregar sua vida a serviço da humanidade. Logo que assumiu o papado em 2013, Francisco saiu das quatro paredes do Vaticano e buscou encontrar os humanos oprimidos e sofredores despatriados de Lampedusa: homens, mulheres e crianças migrantes refugiados por diferentes motivações, tais como: guerras, desastres naturais, terrorismo e outras causas que os afastaram de seus lares, de seu lugar, de sua língua mãe.

Pensei dedicar a mensagem para o 107º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado ao tema «Rumo a um *nós* cada vez maior», pretendendo assim indicar claramente um horizonte para o nosso caminho comum neste mundo. *A história do «nós»*. Este horizonte encontra-se no próprio projeto criador de Deus: «Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: “Crescei, multiplicai-vos”» (*Gn 1, 27-28*). Deus criou-nos homem e mulher, seres diferentes e complementares para formarem, juntos, um *nós* destinado a tornar-se cada vez maior com a multiplicação das gerações. Deus criou-nos à sua imagem, à imagem do seu Ser Uno e Trino, comunhão na diversidade.

(Mensagem do Papa Francisco para o 107º dia mundial do migrante e do refugiado, 2021)

Amós, humano chamado por Deus, profeta do século VIII AEC, falava e agia por justiça social no seu tempo. E continua a ser referência de profeta ao lermos e/ou ouvirmos as narrativas, nas quais ele denuncia os exploradores da classe social empobrecida formada de homens e mulheres que trabalham duro para entregar parte de seu trabalho no pagamento de altos impostos. Como se não bastasse, ainda eram

roubados ao venderem seu trigo (Am 5,11), pois, balanças e moedas eram facilmente manipuladas pela classe dominante para enganar o desfavorecido (Am 8,5-6). Amós alerta: “ouvi isto, vós que esmagais o indigente e quereis eliminar os pobres da terra” (Am 8,4), ele fala em nome de um Deus que deseja justiça.

Nesse sentido, profetas do século XXI tem visões de homens, mulheres e crianças passando fome, sem um teto para abrigarem-se, mulheres cerceadas em seus direitos, também, seres humanos em trabalhos escravos vítimas do tráfico humano. Esses são alguns exemplos de situações enfrentadas por seres feitos à imagem de Deus, humanos que se encontram em situações de opressão e sofrimento com a dignidade de filhos de Deus abalada. Diante de estados de vida como esses surgem profetas em todos os tempos, eles escutam o chamado de Deus e respondem com projetos de restauração da vida daqueles em situação de dor.

Grandes ativistas lutam por um mundo melhor seja em favor da dignidade e do respeito dos seres humanos, seja na proteção do planeta, a casa que acolhe todos os seres viventes. Vale lembrar Papa Francisco: “entre os pobres mais abandonados e maltratados, conta-se a nossa terra oprimida e devastada, que “geme e sofre as dores do parto” (Rm 8,22). Esquecemo-nos que nós mesmos somos terra (Cf. Gn 2,27)” (Cf. Laudato Si n. 2).

### **Arremate -**

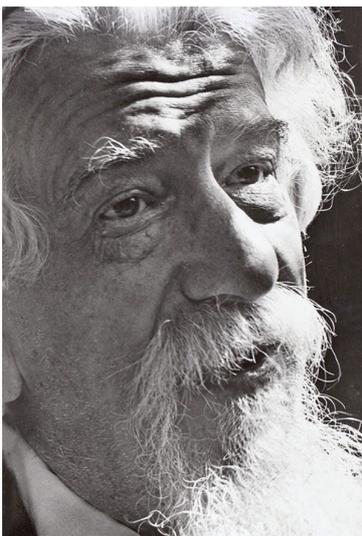
Os poemas examinados neste artigo nos ajudam a ver Deus em busca do humano em seu cotidiano, em suas práticas diárias, bem como em seus anseios e esperanças de encontrar o transcendente, o que nos ajuda a pisar no chão da vida concreta. Nos versos dos poemas enxergamos o fato de que o mundo não precisa ser feito de divisões, mas é possível viver a unidade na diversidade. Os valores dos homens e mulheres que estão sob os olhos de Deus podem ser cada vez mais humanizados, seja a visão de um salmista ou de um filósofo preocupado em pensar religiões e/ou a relação de Deus com o humano.

As religiões podem ser pontes entre as diversas confissões de fé, ao invés de serem muros fortalecidos e intransponíveis. De repente, as religiões podem ser caminhos que levam ao bem-estar da vida humana e da vida sustentável do planeta. Haja vista, tantos homens e mulheres ouvintes do chamado de Deus a entregarem-se à determinada missão. Como Heschel que como judeu foi capaz de comunicar-se

além de sua tradição religiosa com cristãos do calibre de Martin Luther King Jr, pastor batista e ativista civil nos Estados Unidos, bem como com muitos clérigos da Igreja Católica ao ponto de ter uma participação ativa no Concílio Vaticano II, importante momento do magistério da Igreja Católica Apostólica Romana nos anos de 1962-65, quando se tratou entre vários temas os intrincados assuntos sobre ecumenismo e diálogo interreligioso.

O diálogo entre uma rabina e uma teóloga interposto para que este artigo fosse escrito a quatro mãos foi, inegavelmente, de construção de pontes com olhares em perspectivas convergentes do ponto de vista religioso e, sobretudo, humano. Para a teóloga, as leituras sobre Heschel trouxeram uma agradável surpresa ao descobrir pensamentos desse rabino filósofo da religião, os quais vão ao encontro do aprendizado da tradição católica no contexto sociorreligioso. Para a rabina, que já era fã do rabino ativista ficou a constatação de que o legado de Heschel, de tantas facetas, tem algo para todos os gostos e que ele continua sendo uma inspiração para todos que tomam conhecimento de seus textos e suas ideias.

Providencialmente, a dupla de autoras teve a oportunidade de encontrar-se com Susannah Heschel, única filha do Rabino Heschel, durante sua passagem por São Paulo no mês de agosto de 2022 e pôde ouvir desta, que é herdeira e divulgadora das experiências do pai, relatos sobre como Heschel vivia sua vida religiosa e social.



Abraham Joshua Heschel



Teóloga Francisca Cirlena Suzuki, Sussana Heschel, Rabina Elca Rubstein.

## Referências

A Bíblia: Salmos. São Paulo: Paulinas, 2017.

GUERRA, Danilo Dourado; NOGUEIRA, Emivaldo Silva. **A Filosofia da Religião em Abraham Joshua Heschel**: a falta de autodiscernimento e o eclipse de Deus na Modernidade. Teoliterária, v. 11, n. 24, p. 325-358. 2021)

HAZAN, M; PONDÉ, L. **A Presença de Deus no Ser Humano segundo Heschel**. Veritas, Porto Alegre, v. 63, n. 1, jan-mar. 2018, p. 121-149.

HESCHEL, Susannah. **Abraham Joshua Heschel: Essencial Writings**. 7ª. ed. New York: Orbis Books, 2011.

HESCHEL, Abraham Joshua. **God in Search of Man: A Philosophy of Judaism**. New York: Farrar, Straus, and Cudahy, 1955.

HESCHEL, A. Joshua. **Deus em busca do homem**. São Paulo: Paulinas, 1975.

**Heschel, Abraham Joshua, 1907-1972. Moral Grandeur and Spiritual Audacity**: collection of essays edited by HESCHEL, Susannah. Farrar, Straus and Giroux in Kindle Edition, 1996.

LEONE, Alexandre. **A imagem divina e o pó da terra**. São Paulo: Humanitas-FFLCH/USP-FAPESP, 2002.

PAPA FRANCISCO. **Exortação apostólica Evangelii Gaudium**: A Alegria do Evangelho – sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2ª. ed. São Paulo: Paulus; Loyola, 2014.

PAPA FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

PAPA FRANCISCO. **Mensagem para o IV Dia Mundial dos Pobres**. 2020.

Disponível em

[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco\\_20200613\\_messaggio-iv-giornatamondiale-poveri-2020.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20200613_messaggio-iv-giornatamondiale-poveri-2020.html). Acesso em 07/09/2022.

RICOEUR, P. A. **Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

SUZUKI, F. C. **Sinais dos Tempos, uma questão hermenêutica**. Revista Pistis e Praxis. Curitiba, v. 11, n. 2, p. 483-507, maio/ago. 2019

## PATHOS DIVINO E A ORAÇÃO EM MOVIMENTO: A MÍSTICA DE OLHOS ABERTOS DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

**Cicero Lourenço da Silva** é licenciado, mestre e doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Professor de Filosofia e Sociologia no Colégio Sion Arujá. Membro do grupo de estudos de filosofia judaica, sob coordenação do rabino Alexandre Leone.

E-mail: [cicerophiloenglish@gmail.com](mailto:cicerophiloenglish@gmail.com)

### RESUMO

Esse artigo explicita a concepção profética de Abraham Joshua Heschel, com base em uma categoria teológica, expressa pelo jesuíta e teólogo cristão Johann Baptist Metz. Para este último, a ação espiritual no mundo deve apresentar-se como um “misticismo de olhos abertos”, sem o qual se corre o risco de uma “privatização da fé”, que se satisfaz, buscando o encontro com o divino na interioridade, indiferente à violação do estatuto sagrado da criação. Daí partimos para a noção hescheliana de profecia como uma apreensão de um “*pathos* divino”, que reforça tanto a noção de um Deus pessoal e interessado na história humana, quanto um mandamento para a construção da justiça no mundo concreto, noções que se encontram no cerne da teologia bíblica hescheliana. O filósofo judeu fornece, assim, uma base bíblica e teológica para um engajamento espiritual que não se evade do mundo, antes envolve-se na sua transformação.

**Palavras-chave:** Heschel. Política. Religião. Metz. Misticismo

### ABSTRACT

This writing explains the prophetic conception of Abraham Joshua Heschel from a theological category expressed by the Jesuit and Christian theologian Johann Baptist Metz. For the latter, spiritual action in the world must present itself as an "open-eyed mysticism", without which there is a risk of a "privatization of faith" that is satisfied by seeking the encounter with the divine in interiority, indifferent to the violation of the sacred status of creation. Hence we set out for the Heschelian notion of prophecy as an apprehension of a "divine *pathos*", which reinforces both the notion of a personal God interested in human history, and a commandment for the construction of justice in the concrete world, notions that are at the heart of Heschelian biblical theology. The Jewish philosopher thus provides a biblical and theological basis for a spiritual engagement that does not escape the world, but instead involves its transformation.

**Keywords:** Heschel. Politics. Religion. Metz. Mysticism.

### Introdução

O teólogo jesuíta Johan Baptist Metz (um daqueles conhecidos “teólogos da práxis”), escreveu em 2011 uma obra a que intitulou eloquentemente de *Mística de Olhos Abertos*. O subtítulo em alemão, omitido na tradução para o vernáculo lê: *quando a espiritualidade irrompe (Wenn Spiritualität Aufbricht)*. Diante de um título referido de sutilezas teológicas, qual a primeira implicação que dele poder-se-ia derivar? Levando-se em conta a definição de *mística* como um estado de união com o Divino, lembremos que, tradicionalmente, esta realização sempre foi compreendida como uma experiência a que se atinge com os olhos fechados – pelo menos para esse mundo. É na interioridade que o divino se faz perceptível e é a partir dali que nos

arrebata e nos mergulha na transformadora, ainda que breve, experiência de Sua Presença. Rudolf Otto classificou esta vivência, celebrenemente, como a percepção do *numinoso* sentida como o *tremendum, majestas, mysterium*.<sup>1</sup> Por outro lado, o que seria uma mística de olhos abertos? É possível ver o divino e a mundanidade ao mesmo tempo? Para Metz sim, e na verdade é imprescindível que esse esforço seja envidado, pois é neste mundo pontilhado de sofrimentos que deve incidir o olhar profético, a partir do qual pode a iniquidade ser denunciada e devidamente combatida. A relação que se faz aqui busca articular o espiritual com a *justiça*, que como explicita Metz, é um outro nome de Deus:

A justiça não é apenas um tema político nem ético-social, mas estritamente *teológico*. (...) A justiça com um dos nomes de Deus pode parecer secundária para um discurso sobre um Deus platônico, de ideias, mas é imprescindível para o Deus da história, bíblicamente testemunhado nos dois testamentos da fé cristã. (METZ, 2013, p. 15)

Numa interessante inversão de perspectiva, o jesuíta suprime a ênfase no pecado e a reinstala na questão do sofrimento do próximo, deslocamento no qual julga enxergar o olhar de Jesus, um olhar de “sensibilidade messiânica”:

Essa sensibilidade messiânica ao sofrimento não tem nada a ver com plangência, com um culto tristonho ao sofrimento, mas tem tudo a ver com uma mística bíblica da justiça: paixão por Deus como empatia pelo sofrimento alheio, como mística prática da compaixão. (METZ, 2013, p. 19)

É notável a ressonância das palavras finais da citação acima com o pensamento de Abraham Joshua Heschel (1908 – 1972), para quem o “pathos” divino quando apreendido pelo homem o transforma em profeta. Destarte, o clamor que este último faz pela justiça verbaliza tão somente um “sentimento” que emana do próprio Deus, que ao contrário do Ente Divino metafisicamente compreendido seria o Criador cujo amor irradia para a Sua obra. Em Heschel esse Ser transcendente se debruça sobre o Seu e nosso mundo, “interessado” na nossa vida e no desdobramento de

---

<sup>1</sup> No importante texto *Religião para Adultos*, Emmanuel Lévinas questiona o valor teológico desse tipo de experiência: “O numinoso ou o Sagrado envolve e transporta o homem para além de seus poderes e desejos, mas uma verdadeira liberdade ressent-se ante esse transbordamento incontrolável. O numinoso anula os liames entre as pessoas fazendo com que os seres participem, ainda que mergulhados em êxtase, de um drama que elas não trouxeram voluntariamente, uma ordem na qual naufragam. Este poder divino de alguma forma sacramental para o judaísmo ofender a liberdade humana e ser contrário à educação do homem, que permanece como *ação sobre um ser livre*. Não que a liberdade seja um fim em si mesma, mas que permanece como condição para qualquer valor que o homem possa atingir. O Sagrado que me envolve e transporta é uma forma de violência. (LÉVINAS, 1990, p. 11)

nossas ações e relações. Essa “mensagem” apreendida não torna, em Heschel, o homem como depositário de uma bem-aventurança subjetiva, uma “privatização da fé” na crítica teológica de Metz, mas configura um chamado para a ação no mundo.

### **Teopolítica sem teocracia: o elogio de um ativismo místico de “olhos abertos”**

A obra de Joshua Abraham Heschel (1908–1972) representa um dos mais eloquentes esforços de extrair da relação eu-Tu entre o homem e Deus, uma filosofia religiosa cuja tônica é a transformação das relações humanas. Seu pensamento, oriundo da vivência do judaísmo como religião e mundividência, transborda dessa sua particularidade para apresentar-se como um pensamento de contornos francamente ecumênicos no que tange à convivência humana e ao quinhão que cabe a cada homem desperto na construção do Reino de Deus na terra. Essa ação no mundo parte do Espírito – a compreensão do homem como criação de Deus – e encontra o corpo e suas ramificações, isto é, a esfera concreta em que se dá a marcha da história: o mundo mergulhado no tempo. E é de dentro de ambos que uma fresta se abre e a redenção do mundo como projeto de Deus, para cujo concurso toda a humanidade é convocada. Neste ponto, a redenção no porvir pode ser antevista, o que nos leva ao elogio do shabat e seus rituais no pensamento de Heschel. Naquele dia santificado num mandamento o homem consagra o tempo, revelando a coexistência da temporalidade messiânica no cerne mesmo do espaço com a ordem profana em que todos nos movemos.

Seis dias na semana nós lutamos com o mundo, arrancando proveito da terra; no Schabat (sic) nós nos preocupamos especialmente com a semente de eternidade plantada na alma. O mundo tem nossas mãos, mas nossa alma pertence a Alguém Outrem. Seis dias na semana procuramos dominar o mundo, no sétimo dia nós tentamos dominar o *eu*. (HESCHEL, 2019, p. 23)

Esse olhar nutrido pela antecipação do Reino matiza a maneira como o tempo é contemplado na imediatividade da vida secular. Assim transformado, o olhar é capaz de enxergar as fraturas que separam o mundo em construção da sua plena realização, isto é, a criação finalmente refletindo o seu Criador. Os mandamentos são endereçados ao mundo em sua plena concretude e conclamam o homem, seu receptor, a agir. Essa ação, que só pode se dar na sociedade cujas dores têm objetivo mitigar, além de enfrentar as diversas opressões que assolam os homens, coloca-se, inescapavelmente, no terreno na política. Sem jamais resvalar para o perigoso e

indefensável terreno da teocracia, a construção teórica assim tecida poderia ser apresentada como uma *teopolítica*, conforme a notável caracterização dada e essa relação dos valores divinos com a sociedade pelo pastor Jim Wallis:

A política de Deus jamais é partidária ou ideológica. Ela desafia, entretanto, tudo sobre nossa política. A política de Deus nos recorda das pessoas que nossa política sempre negligencia – os pobres, os vulneráveis, os deixados para trás” (WALLIS, 2005, p. XIX, *Introduction*)

Nessa percepção que, como veremos, ressoa na perspectiva espiritual hescheliana, a vivência da espiritualidade é inseparável da ação no mundo e jamais se distancia de um esforço de implantação da justiça, sem o qual a obra de Deus ver-se-ia irremediavelmente cindida daquilo que refletiria de fato a imagem do Criador. Prossegue Wallis:

A política de Deus desafia o estreito interesse próprio nacional, étnico, econômico, ou cultural, lembrando-nos de um mundo muito mais amplo e da diversidade cultural criativa de todos aqueles feitos à imagem do Criador. A política de Deus nos lembra da própria criação, um ambiente rico no qual devemos ser os guardiões, não meros usuários, consumidores e exploradores. Exige que resolvamos os conflitos inevitáveis entre nós, na medida do possível, sem o terrível custo e consequências da guerra. A política de Deus nos recorda da antiga orientação profética de “escolher a vida, para que vós e vossos filhos possam viver,” e desafia todas as moralidades seletivas que optariam por um conjunto de vidas e pautas sobre outras. (WALLIS, 2005, p. XIX, *Introduction*)

Não obstante, essa articulação da teologia com a política deve sempre ser acompanhada com todas as advertências possíveis sobre os frutos amargos que deu ao mundo num passado relativamente recente. Jamais se deve olvidar que o movimento político mais nefasto do século vinte, o nazifascismo, tinha grande parte de suas raízes fincadas em doutrinas esotéricas e ocultistas que pretendiam fornecer-lhe um elemento “metafísico”. Ademais, a cooperação intelectual de diversos teólogos alemães buscou engendrar um cristianismo “desjudaizado” e só assim tornado digno de figurar como a religião do Terceiro Reich.<sup>2</sup>

Teologia política evoca também o pensamento do filósofo e jurista Carl Schmitt (1888–1984), nome a quem esse conceito ficou irremediavelmente vinculado. Na

<sup>2</sup> Dentre as muitas obras que retratam esse conúbio sombrio entre a religião e o inumano, citarei duas em português: *O Sol Negro*, de Nicholas Goodrick-Clarke, Madras, SP, 2004; *O Santo Reich*, de Richard Steigann-Gall, Imago, Rio de Janeiro, 2004. Em inglês há uma obra essencial de Susannah Heschel: *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (2008, Princeton University Press).

construção schmittiana, porém, o que há é um elogio do autoritarismo, visto que muito mais do que obediência às leis, – o equivalente secular da reverência às leis divinas - a soberania de fato se daria no poder de *decisão*, na ação política de instaurar o estado de *exceção*. Em Schmitt, ambos os conceitos que acima destacamos possuem uma caracterização positiva, situação que pavimenta o caminho para a construção de um heroísmo reacionário, pronto para subverter toda a noção de legalidade que se seguiu à construção dos direitos humanos: “de acordo com a lógica interna deste esquema conceptual, o estado de exceção passa a ser a base de uma *política de autenticidade*.”<sup>3</sup>

Acresce notar que o tipo de “teopolítica”, que estamos explorando, atentando-se para as advertências acima, é algo bastante distinto de uma teocracia e nada em seus pressupostos sugere a tomada dos espaços do poder por um dado conjunto de adeptos desta ou daquela escola religiosa. Se, em Heschel e em Metz, cabe ao indivíduo que se orienta por uma ética religiosa (judaica e cristã, respectivamente) lutar pela manifestação visível do Reino de Deus na terra, é patente na obra de ambos que tal condição só poderia seguir-se, desde a transformação concreta deste mundo, empresa que depende do protagonismo do homem. Destarte, o papel da espiritualidade não deve ser reduzido à criação de um local solitário na interioridade a partir da qual o divino e o humano se entrelaçam e se bastam. Também é o de encaminhar a consciência para um engajamento com o mundo que clama por uma cura, o que é evidente em suas inúmeras vicissitudes, visíveis na opressão do homem pelo homem e na dilapidação do planeta. Esse tipo de articulação de teologia e política, que pode soar ao senso comum como uma apologia de posições político-partidárias e incentivo a projetos teocráticos, traz em si elementos que previnem exatamente essa deterioração. Posição política não é o mesmo que a promoção deste ou aquele partido, mas entende-se, nesse contexto, a adoção de uma dada visão do que seria a melhor administração do bem comum e o cuidado da criação. Nos termos estritos da lei, se tomarmos como referência, por exemplo, a constituição democrática de 1988 no Brasil já traz o dever de implementação dos direitos humanos e a garantia dos direitos fundamentais. Mas é ante o descaso diante desse esforço legal que se faz necessário ouvir, mais uma vez, a voz dos profetas.

---

<sup>3</sup> Cf. WOLIN, Richard, *Labirintos*, “Carl Schmitt: a revolução conservadora e a estética do horror” in *Labirintos*, p. 178.

Essa ação no mundo vai muito além do mero voluntarismo solidário que com tanta frequência soa mais como etiqueta. A ênfase recai na necessidade de se combater ativamente a opressão e a injustiça em suas causas, de modo a fazer cessarem os seus efeitos. Por ocasião de uma manifestação anti-armamentista de que participava, Heschel disse à multidão: “Esta não é uma manifestação política. É uma convocação moral, um movimento de interesse e preocupação pelos direitos humanos” (HESCHEL, 2002, p. 2). Metz e Heschel, cada um, fundamentado em sua própria religião, ofereceu ao mundo uma reflexão espiritual irremediavelmente articulada com essas necessidades do mundo.

Abraham Joshua Heschel produziu sua obra na esteira da comoção pós-holocausto e outras agruras daquele “breve século vinte”, como o chamou Hobsbawm, que também foi palco da Revolução Russa, da Guerra do Vietnã e da Guerra Fria. Ainda que o judaísmo sempre enfatizasse a articulação do divino com o mundo, nos escritos do filósofo e teólogo polonês essa construção ganha cores mais vivas com implicações políticas incontornáveis.

### **Teologia política numa chave judaica e cristã**

De que maneira espiritualidade e política se encontram na longa história do judaico-cristianismo? A história desse intercâmbio deve nos inspirar cautela ou entusiasmo? Na primeira hipótese, em que se fundariam os nossos receios e na segunda a nossa receptividade? Questões árduas e inevitáveis cujas respostas se deve buscar acautelados contra a tentação do maniqueísmo que ora entroniza um neodocetismo abnegado, ora acena para o risco igualmente real de se “extinguir o espírito”.<sup>4</sup> Por docetismo pretendemos uma heresia que medrou nos primórdios do cristianismo e que tinha por base a negação da carne de Cristo. Segundo seus propagadores, a pureza imaculada do espírito de Jesus o tornava incompatível com as asperezas cruas da mundanidade, de modo que sua presença entre nós se dera pela tomada de um corpo aparente (*daí dokesis*, “aparência”). O docetismo foi vigorosamente combatido pelos pais da igreja, mas é possível captar suas ressonâncias na polissemia dos movimentos espirituais de nossos tempos: de certas

---

<sup>4</sup> Essa expressão dá título a um livreto que traz uma conferência proferida por Karl Rahner no 12º Congresso dos Católicos da Áustria – Salzburg, 1962 –, pouco antes do início do Concílio Vaticano II, na qual o eminente teólogo alerta contra os riscos de uma supressão dos carismas na Igreja. Ver RAHNER, K., *Não Extingais o Espírito*, São Paulo: Loyola, 2018.

práticas de “pensamento positivo” da Nova Era que parecem ignorar o mundo concreto - emprestando à subjetividade e ao ascetismo uma quase onipotência – ou um fervor religioso que se recusa a agir no mundo, relegando a Deus as responsabilidades pela sua transformação e redenção. Até mesmo o filósofo judeu Franz Rosenzweig (1886–1929) sentiu-se atraído por esse docetismo no período que precedeu sua quase conversão ao cristianismo. Foi precisamente a superação dessa negação do mundo, aliás, que motivou a sua *teshuvá*.<sup>5</sup>

Se a tentação docetista foi mais presente no cristianismo, o judaísmo, a seu turno, sempre colocou uma ênfase na questão do mundo como o *locus* da redenção. Ainda que suas doutrinas a esse respeito falem de um “mundo vindouro”, este jamais seria atingido como decorrência de um desprezo do mundo presente. É preciso completar a criação, desvelando-lhe a sacralidade, nela mergulhando e nela buscando a face do seu Criador. Essa mundanidade, todavia, não se confunde com a do descrente que mergulha hedonisticamente em tudo o que a matéria tem a oferecer para os seus sentidos em detrimento das aspirações do espírito. Trata-se na verdade, de conceber esse mundo como uma criação divina, incompleta, porém redimível. Não é outro o papel da religião, senão o de conscientizar acerca do quanto precisa ser feito para que a redenção e a era messiânica se concretizem. O rabino estadunidense Michael Lerner, recorda um importante ensinamento de seu mestre Abraham J. Heschel, nos tempos que ambos convíviam no *Jewish Theological Seminary*:

Meu professor no seminário teológico judaico, Abraham Joshua Heschel, me ensinou que “enquanto nossos olhos são testemunhas da insensibilidade e crueldade do homem, nosso coração tenta obliterar as memórias, acalmar os nervos e silenciar nossa consciência.” Heschel declarou ainda que “moralmente falando não existe limite para a preocupação que se deve sentir pelo sofrimento dos seres humanos... Com relação as crueldades cometidas em nome de uma sociedade livre, alguns são culpados, enquanto todos são responsáveis.” Heschel enraizava sua visão no mandamento da Torá: “Não sejas indiferente quando o teu próximo estiver em perigo.” (Lev. 19:16) Com base nisso ele ensinava que enquanto a tradição judaica ordena aos judeus obedecerem aos decretos de um governo, sempre que este for inequivocamente imoral ou sustentar políticas imorais é dever desobedecê-lo. (LERNER, 2006, p. 325)

Mas de que forma, essa visão não tende a substituir a relação pessoal com o divino, a ponto de obnubilar os aspectos espirituais distintivos de uma vida religiosa?

---

<sup>5</sup> Remeto aqui o leitor interessado ao meu próprio trabalho *Nostalgia do Absoluto: Revelação e Redenção em Franz Rosenzweig*, 2021, tese de doutorado. Unifesp.

A religião serviria apenas como ponte para a justiça social que, uma vez atingida, tornaria dispensável todo o restante de sua opulenta simbologia? Uma tal visão correria o risco de reduzir todos os problemas do homem à esfera social como pretende a ontologia do ser social numa chave marxista, ignorando o vasto campo existencial de suas outras angústias. Ainda que não abarque a todos, para muitos a fé é a lente através da qual o sentido da existência é afirmado. Como questiona Hans Urs Von Balthasar:

Agora que o amor ao próximo foi redescoberto como mandamento central do cristianismo, deve-se entrar em um estado de convulsão cada vez que ecoar a palavra “interioridade”, e rejeitar toda relação direta do homem com Deus como sendo evasão ou alienação da realidade? (BALTHASAR, 2016, p. 10)

A ortodoxia ou a “fé justa”, na compreensão de Balthasar, é tão essencial quanto a “ortopraxia” (ou ação justa) e “um odor de seita” emana de certas pregações da tolerância que buscam atingir esta última com intolerância, reduzindo à condição de “retrógrados” todos aqueles que a ela não estão ligados (BALTHASAR, 2016, p. 10).

A redenção do mundo, sua conversão numa realidade onde predomine a justiça é, decerto, uma obra de muitas mãos, diversas das quais sequer comungam no mesmo altar de convicções religiosas. Há que se reconhecer a contribuição daqueles que, sem referência explícita a qualquer princípio teológico, dedicam seu tempo, inteligência e solidariedade para mitigar o sofrimento do próximo. Ou seja, diante da grandeza da tarefa, talvez seja oportuno que, mirados numa meta comum se deixe um pouco de lado as divergências metodológicas em nome do sucesso do objetivo final.

Da fé aporta-se para a luta social, o “bom combate” que mira a injustiça, compreendendo esta como o mal presente e persistente no mundo. A lição remonta ao profetismo bíblico, área na qual a filosofia hescheliana granjeou toda a sua celebridade. Numa notável leitura dos profetas, Heschel extrai a doutrina do “pathos de Deus”, o qual uma vez apreendido orienta o caminho a ser seguido na transformação da criação divina. Heschel, que se via como um modesto seguidor dos profetas, exemplificou grandiosamente suas palavras dando-lhes vida: “Quando marchei com Martin Luther King em Selma, Alabama, senti que minhas pernas rezavam.” (HESCHEL, 2002b, p. 2)

## A revelação do *pathos* para os profetas

Judeu inquebrantável, escreveu no pós-guerra, e produziu páginas luminosas em contraponto ao *Zeitgeist* que enaltecia o conflito e esvaziava o homem de seu parentesco com o divino. Como observa Alexandre Leone, Heschel vivia uma fase de escrita poética, quando irrompe o nazismo, situação que levou a uma guinada política nos seus escritos.

Heschel identificava assim o envenenamento básico da civilização moderna: a morte do sagrado. Com esse conceito ele se refere à morte da “alma” do homem moderno. Dessa forma, o irromper da barbárie não era uma surpresa, mas uma consequência nefasta do simulacro de humanismo que restava quando o ser humano não era mais visto como a reverência que lhe é devida. Deus fora “aprisionado nos templos” e, dessa forma, a má consciência do homem moderno o leva a eclipsar a sua própria civilização. (LEONE, 2002, p. 83-84)

Sua filha Susannah Heschel conta que a imigração para os Estados Unidos em 1940 salvou o pai da perseguição nazista contra os judeus, porém nem todos os membros de sua família tiveram a mesma fortuna: sua mãe e três irmãs pereceram, uma delas num bombardeio, e as duas outras, juntamente com a mãe em campos de concentração (HESCHEL, S. 1998, p. XXVIII).

Na sua obra mais prestigiosa *Os Profetas*, submetida como dissertação de doutorado em 1932, publicada somente em 1936<sup>6</sup> por uma editora polonesa em meio à escalada do horror nazista, Heschel redefine magistralmente o porquê de ter o homem de alinhar-se às lutas pela justiça: não se trata de mera recepção racional a um imperativo divinamente revelado, porém, mais do que isso: da apreensão mesma de um *sentimento* que emana diretamente do divino, um *pathos divino*, o sentimento de indignação do próprio Deus a que os profetas acederam. Sua ação, desde então, seria uma resposta a esse *pathos* que reconhece no mal do mundo a necessidade de restauração, para que este venha a refletir a face do seu Criador. Heschel adverte que sua interpretação não pretende fornecer elementos para uma teoria sobre a natureza de Deus, à maneira da herança grega que caracteriza o filosofar no ocidente. Bem mais modesta em seu escopo, sua teoria da revelação do *pathos* de Deus esclarece que:

Os profetas não tinham uma teoria ou “ideia” de Deus. O que tinham era uma compreensão. E sua compreensão de Deus não era resultado de uma investigação teórica, de um tatear no meio de alternativas

---

<sup>6</sup> A versão em inglês ele mesmo traduziu e ampliou na década de 60, já morando nos Estados Unidos.

sobre o ser e atributos de Deus. Para os profetas, Deus era irresistivelmente real e inequivocamente presente. Jamais falaram Dele como de uma distância. Viviam como testemunhas, tomados pelas palavras de Deus, mais do que exploradores engajados num esforço para acessar a natureza de Deus. Suas declarações eram o descarregamento de um fardo, mais do que lampejos apreendidos na bruma da investigação. (HESCHEL, 2002, p. 285)

Para Heschel, desta relação que estabelecem com o divino, os profetas não extraem noções atemporais de teor filosófico, mas o sentimento de missão que os leva a agir em nome de Deus. O *pathos* divino que intuem é o interesse de Deus pela história humana, o tecido formado pelas relações que os homens estabelecem por meio de suas escolhas e ações recíprocas. E nesse *pathos* percebem o julgamento da história a partir do ponto de vista de Deus. Receptivos tanto à palavra quanto à presença de Deus, entendiam que o olhar do Eterno não se desviava da história dos homens e que a estes cabia viver em conformidade com uma vontade Superior. Pela “palavra de Deus” Heschel não entende uma instrução precisa, um roteiro pormenorizado de ação, mas a compreensão do *pathos* tornada palavra, tornada mandamento e imperativo. Neste ponto, uma importante especulação, de interesse teológico-filosófico se abre para o leitor. O profeta torna-se um místico na apreensão da Palavra, que sente a proximidade de Deus a ponto de, temporariamente, ver seu próprio ser tomado pelo Ser de Deus? Não é essa sua compreensão, uma vez que

O ponto de partida de tal compreensão é qualquer dado que é sentido como uma “expressão” de Deus, o caminho que esse dado toma é uma meditação sobre o significado de tal expressão, e resultado final é uma sensibilidade ampliada à presença de Deus – não um conhecimento impessoal. O ápice dessa comunhão com Deus é introspecção e unanimidade – não união. (HESCHEL, 2002, p. 287)

Citando a compreensão cartesiana segundo a qual somente por analogia conhecemos o outro, destaca que ainda assim algo dele pode ser apreendido. A experiência cotidiana da empatia atesta que a proximidade com o sofrimento ou a alegria alheia tem o poder de nos tocar e dependendo do caso nos estimular a agir. Esse tipo de reação não tem lugar após uma rigorosa investigação filosófica que parte de categorias puramente racionais. O que nos une a um outro – de maneira específica nossa amizade ou parentesco com alguém, de maneira geral nossa humanidade – é o liame que nos enseja sentir o que outros sentem. Na relação de Deus com o profeta, a apreensão é ainda mais certa uma vez que parte do divino a revelação de Sua vontade.

O Deus de que Heschel trata aqui é absolutamente pessoal. O Deus bíblico, de Abraão, Isaac e Jacó não pode ser o deus impessoal dos filósofos, ora apresentado como uma *ideia de deus*, ora Ente concebido como em eterna autocontemplação e incapaz de conhecer particulares. O Eterno que se revela na Bíblia tampouco comanda, explica Heschel, meramente à espera de abnegada obediência, mas exprime Sua vontade a partir do que acontece no mundo histórico. Assim retratado, o Deus bíblico exprime contentamento ou desaprovação diante das ações dos homens. Essa concepção se constrói em franca oposição a noções espirituais que associam a evolução espiritual com um desapego desse mundo culminando num elogio da indiferença, incrustrada na ideia de elevar-se acima dos pares de opostos que funda parte de alguns discursos místicos. O Deus bíblico não é apenas inteligência e vontade, ensina Heschel, mas também *pathos*. Uma importante distinção é oportuna a esse respeito, como ele explica:

*Pathos* denota não uma ideia de bondade, mas de cuidado vivo; não um exemplo imutável, mas um desafio contínuo, uma relação dinâmica entre Deus e o homem; não um mero sentimento de afeto passivo, mas um ato ou atitude composto de vários elementos espirituais; não mera investigação contemplativa do mundo, mas uma convocação ardente. (HESCHEL, 2002, p. 289)

Não obstante, a associação do conceito de *pathos* com outro a que dá origem – paixão – pode resultar numa interpretação equivocada e bastante depreciativa da experiência profética. A paixão desde sempre teve uma reputação pouco edificante na história do pensamento, vinculada à valorização do corpo e de impulsos irracionais em detrimento da alma, na antiguidade, e incansável inimiga da razão emancipadora. Decerto, coadjuvada pela razão, a paixão poderia dar o impulso necessário para a busca de determinado objetivo. Heschel cita Aristóteles, para quem as paixões, conforme refere em suas duas *Éticas* (Nicomaquéia e Eudêmia) são

desejo, ira, medo, confiança, inveja, alegria, amizade, ódio, desejo, ciúme, piedade, ou geralmente aqueles estados de consciência que são acompanhados por prazer ou dor, princípios e determinação da conduta em conformidade com eles”. (Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, I I 05b, 20 ff.; cf. *Eudemian Ethics*, I220b, I2 ff.). (HESCHEL, 2001, p. 289)

De fato, se esse fosse o caso, toda a pregação profética, se trazida aos nossos dias que dela tanto necessita, poderia ser justamente colocada sob o pesado julgamento dos direitos humanos. A violência de ontem e de hoje sempre buscou justificativa racional para a sua execução. Não é outro o sentimento daqueles que se

arvoram em paladinos da pureza religiosa e em nome desta perpetram atrocidades contra o próximo quando este é visto como o violador de uma ideologia sacra. Em defesa de Deus ataca-se o homem, Sua Criação. Em Heschel é a defesa do homem pelo homem que reflete o sentimento de Deus e o cumprimento de um mandamento. Deus defendeu o homem já na sua criação.

O *pathos* de Deus não é sentido como uma irrupção da desrazão, um sentimento de indignação incapaz de discernir e conter o destempero no seu desejo de reparação. O profeta não abre mão de sua racionalidade e livre arbítrio ao apreender o *pathos* de Deus. Como diz Heschel: “Mesmo no momento de ira (Jer. 18: 7), o que Deus tenciona não é que sua ira seja executada, mas sim anulada pelo arrependimento do povo” (HESCHEL, 2001, p. 290).

Heschel destaca, ainda, a contingência do *pathos* divino: não se trata de um atributo do Eterno, mas sua reação à violação da criação, um chamado à ação capaz de restaurar a sacralidade que Deus pretendeu ser sua característica mais distintiva.

Na seção do capítulo a que intitulou *Pathos e Ethos*, o filósofo destaca que os caminhos de Deus sempre primam, necessariamente, pela justiça. É importante distinguir os sentimentos que ditam as ações dos homens sujeitos a distorções afetivas de diversos matizes - do sentimento transmitido por Deus aos seus profetas. Essas reflexões são essenciais sempre que tratamos das relações entre o divino e o humano, uma vez que, a razão humana se mostra, não raro, cativa por forças intrínsecas a ela nem sempre evidentes. A história e (a imprensa) é pródiga em exemplos de indivíduos que atribuem uma origem divina ao impulso de oprimir. Para Heschel, a inspiração divina não viola o *ethos* humano promovendo uma subversão daquilo que nosso discernimento humano compreende como os valores fundantes de nossa civilidade. Seria ocioso mencionar todas as vezes que o horror foi perpetrado e sua inspiração atribuída a algum tipo de orientação divina. Se o mal nem sempre mostra seu rosto, como nos ensina Hannah Arendt, a injunção cristã permanece como fiel pedra de toque: é pelos frutos que uma árvore deve ser julgada. A violência contra a criação não pode, segundo esse critério, emanar da fonte amorosa que a tudo criou. Como elucida Heschel:

Não há dicotomia entre *pathos* e *ethos*, entre motive e norma. Não existem lado a lado, em oposição recíproca; eles se envolvem e um pressupõe o outro. É por Deus ser a fonte da justiça que Seu *pathos*

é ético; é por ser Deus absolutamente pessoal, desprovido de qualquer impessoalidade que seu ethos é pleno de pathos. (HESCHEL, 2001, p. 290)

A passagem acima é a pedra de toque da ação profética. De uma certa forma, pode-se entender a própria percepção da necessidade de se implementar uma justiça no seio da sociedade como uma ressonância desse pathos divino. Ao profeta cabe apontar os momentos em que os homens, conspurcando a criação, desviam-se do itinerário que Deus imprimiu na criação, a saber, o de ser um reflexo de sua bondade essencial.

É imperioso salientar, também, o caráter de pessoalidade que Heschel atribui ao divino como a passagem acima revela. Escrevendo num período em que versões supostamente mais “avançadas” de teologia se apresentavam como a última palavra na modernidade o autor de *Os Profetas* oferece uma compreensão teológica na contramão da teologia acadêmica do período. Na esteira das concessões protestantes ao Iluminismo, uma religiosidade ilustrada ditava o tipo de divindade que o homem culto do século XX, se ainda não houvesse abraçado o ateísmo, deveria contemplar. Conforme conceitua o teólogo luterano Paul Tillich, Deus era “o fundamento do Ser” (*The Ground of Being*). Essa descrição do divino como pura impessoalidade e por conseguinte esvaziado de *pathos* era decerto atraente para a exigente racionalidade do período e teve seu quinhão de mérito ao afastar grande parte da *intelligentsia* do ateísmo militante em voga, ainda que tenha levado outros importantes teólogos a avizinhar-se da fronteira que separa o crer do descrer em Deus. A década de 60 viu o bispo anglicano John A. Robinson (1919 - 1983), por exemplo, estampar as manchetes da imprensa anglofônica devido ao seu *Honest with God*<sup>7</sup>, obra lançada em 1963 em que questionou as doutrinas que embasavam a “pessoalidade” de Deus e em que conclamava a uma modernização do pensamento teológico. Na mesma época, ainda mais longe foram os teólogos Gabriel Vahanian (1927 - 2012), William Hamilton, (1924 - 2012), Paul Van Buren (1924 - 1998) e Thomas Altizer (1927 – 2018), cuja obra conjunta - o oxímoro *teologia da morte de Deus*, entronizou o humanismo secular extraíndo-o de um filosofar em linhas teológicas.<sup>8</sup> Situado nesse contexto, Heschel aparece como bastante ousado, já que sua contribuição à Teologia resgata a noção do Deus pessoal mas seu repertório filosófico e sofisticada

<sup>7</sup> No vernáculo *Um Deus Diferente*, editado em Portugal em 1967 pela Livraria Moraes.

<sup>8</sup> Uma obra que sintetiza a posição de cada um deles é *O Movimento da Morte de Deus*, de Charles Bent, Lisboa, Moraes Editores, 1968.

argumentação o recomendam como membro da *intelligentsia* do período que tem algo muito importante a dizer.

No subtítulo *O Caráter transitivo do Pathos Divino*, Heschel se debruça sobre o objeto do pathos de Deus, que ele compreende como sempre voltado para fora. A reflexão se dá em comparação com a construção politeísta do passado, cujos deuses eram retratados como imersos nas paixões mais egoístas, nada devendo para os homens em seus momentos de menor generosidade. O *pathos* divino, esclarece Heschel, na compreensão do homem bíblico, se volta para o homem, para a sua restauração e alinhamento com a vontade de Deus, que se mostra assim, reiteremos, em tudo diverso do Deus autocontemplativo de Aristóteles e do “fundamento do Ser” tillitchiano. Nesse sentido, a concepção hescheliana de Deus é como a do “companheiro que sofre”<sup>9</sup> conosco e que, justamente por isso, “pode nos ajudar”,<sup>10</sup> o que demonstra, por conseguinte, o Seu interesse nas ações dos homens e no rumo da história.

A vida de pecado é mais do que um fracasso do homem; é uma frustração de Deus. Assim, a alienação de Deus não é o fato definitivo pelo qual se medir a situação do homem. O pathos divino, o fato da participação de Deus nas agruras do homem é o fato essencial. (HESCHEL, 2002, p. 291)

Alertando quanto ao parentesco de *pathos* com a *paixão* dela etimologicamente derivada, Heschel esclarece ainda que não há proximidade alguma entre esses conceitos em sua conotação teológica. O *pathos* de Deus, conforme a compreensão do homem bíblico, se debruça sobre o homem revelando todo o seu envolvimento nas ações e no destino deste último. Nesse ponto, Heschel reitera uma noção essencial na doutrina judaica, que encontramos também em Julius Guttmann:

O seu traço decisivo é que não se trata de um monoteísmo baseado em uma ideia abstrata de Deus, porém em um divino poder da vontade que governa como realidade viva e a história. Este voluntarismo ético implica uma concepção inteiramente personalística de Deus e

<sup>9</sup> Essa expressão não é de Heschel, mas de Alfred North Whitehead que deu ao mundo a teologia do processo. A passagem, bastante célebre, se encontra na última página de *Process and Reality: What is done in the world is transformed into a reality in heaven, and the reality in heaven passes back into the world. By reason of this reciprocal relation, the love in the world passes into the love in heaven, and floods back again into the world. In this sense, God is the great companion-the fellow-sufferer who understands.* (“O que é feito no mundo se transforma numa realidade no céu, e a realidade no céu retorna para o mundo. Em razão desta relação mútua, o amor no mundo passa para o amor no céu, e transborda de volta para o mundo outra vez. Neste sentido, Deus é o grande companheiro – o companheiro que sofre e compreende.”) *Process and Reality*, London: Free Press, 1978, p. 351.

<sup>10</sup> Segundo uma famosa passagem do teólogo Dietrich Bonhoeffer, (1906 - 1945) executado pelos nazistas. “Somente um Deus que sofre pode nos ajudar”. Ver *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*, p. 164

determina o caráter específico da relação entre Deus e o homem. É um relacionamento ético-volitivo entre duas personalidades morais, entre um “Eu” e um “Tu”. (GUTTMANN, 2003, p. 29)

A originalidade da doutrina hescheliana é a compreensão desse voltar-se de Deus para o homem como a expressão de um pathos divino que se envolve com a história humana não por mera afirmação de Sua soberania, mas por *sentir* que o homem, ao impor contra o outro um sofrimento, afasta-se do seu criador e do objetivo para que foi criado. As ações humanas importam, não passam despercebidas, portanto, pela vontade que os criou.

O que quer que o homem faça não afeta somente sua própria vida, mas também a vida de Deus na medida em que ela é endereçada para o homem. A importância do homem o eleva acima do nível de mera criatura. Ele é consorte, um companheiro, um fato na vida de Deus. (HESCHEL, 2002, p. 292)

Heschel prossegue, esclarecendo que a noção de um deus distante, impassível diante do homem consoante os atributos que lhe deram os filósofos tradicionais, em tudo difere da visão bíblica de Deus. O Deus dos filósofos é em tudo diverso daquele que a tradição judaica evoca como o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó.<sup>11</sup> Essa percepção da divindade se coloca em confronto com a ideia do “inteiramente Outro”, nas palavras de Heschel, que assim designa a noção de um Deus apreensível pela razão filosófica, mas impassível diante da vida dos homens com as agruras que pontilham suas existências terrenas. Observemos, mais uma vez, um atalho que Heschel toma pela tradição, a fim de atingir a modernidade de forma relevante. Não se trata de um mero retorno a antigas concepções da divindade após o maremoto conceitual trazido pela teologia liberal protestante, e que a *Ciência do Judaísmo* traz para a religião de Israel. Contra essa concepção e sua dificuldade de mover o homem para a ação compassiva diante do sofrimento alheio, Heschel nos oferece o “Deus do convênio”:

O Deus dos profetas não é o inteiramente Outro, um Ser estranho, encoberto por uma escuridão insondável, mas o Deus do convênio, cuja vontade eles conhecem e são conclamados e transmitir. O Deus que proclamam não é o Deus distante, mas o que está próximo,

---

<sup>11</sup> A aparente redundância na escolha da repetição da palavra Deus ao associá-lo com cada um dos antigos patriarcas diz respeito a um comentário hassídico lembrando em nota de rodapé por Erich Fromm em *O Espírito da Liberdade*: “Um interessante comentário hassídico sobre este trecho pode ser lembrado. Pergunta-se por que Deus não diz: “Eu sou o Deus de Abraão, Isaac e Jacó”, mas “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó”. A resposta está em que esta formulação indica que não houve duas pessoas que tivessem visto o mesmo Deus, que Deus é sempre uma experiência individual para cada homem.” Ver, FROMM, Erich, *O Espírito de Liberdade*, Rio de Janeiro: Zahar, 1970, nota 60, nas pp. 79-80.

envolvido e interessado. O Deus silencioso pode ser a antítese do homem, mas a profecia é Deus encontrando o homem. (HESCHEL, 2002, p. 292)

A ideia de Deus dos filósofos se coloca, por conseguinte, em flagrante incompatibilidade com o Deus bíblico, compreendido como um Deus relacional. Afinal, que poder tem uma ideia de Deus de mover o homem na construção da justiça na terra? Qual o ímpeto que provoca na consciência humana a ideia de um Deus que é “fundamento de todas as coisas”, em comparação como o Deus que conclama “Ouve Israel...”? Essa personalidade, como esclarece Heschel é o que dá a tônica da ação profética e não a apreensão do numinoso, categoria explorada no século 19 pela obra prima *O Sagrado*, de Rudolf Otto. Segundo esse importante teórico, estar diante do divino e percebê-lo é ver-se tomado pelo temor do Sublime, cuja grandeza “apresenta um elemento ou “momento” bem específico, que foge ao acesso racional (...), sendo algo árreton (“impronunciável”) um *ineffabile* (“indizível”) na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual” (OTTO, 2007, p. 37). A inefabilidade da essência divina previne que esta seja apreendida, por isso Deus não a revela, como também não revela qualquer outro dos Seus atributos. O *pathos* divino é a sua vontade revelada, e não sua essência. O *pathos* divino, continua Heschel, não é algo intrinsecamente irracional, pois seu conteúdo moral, como já vimos, é inequívoco e em harmonia com o ethos no qual a revelação se realiza.

O ato de dirigir-se a Abraão foi vivenciado como cuidado. Foi devido a experiência da resposta divina a ele em sua intercessão por Sodoma (Gen. 18:23) que Abraão não questionou a ordem de sacrificar seu filho único, e foi a certeza do amor e misericórdia de Deus que capacitou os profetas a aceitarem Sua ira. (HESCHEL, 2002, p. 293)

### **Conclusão: Heschel para hoje**

As implicações da filosofia da religião hescheliana em nossa vivência espiritual devem ser salientadas em toda a sua clareza. A espiritualidade dos profetas é uma espiritualidade movente, que não desvia o seu olhar da mundanidade, mas busca a transformação desta. Divorciada de toda forma de ascetismo, a filosofia de Heschel aponta para um Deus que não apenas conhece os particulares, mas que neles se envolve e a eles transmite a sua vontade. Pode-se ser tentado a ver nisso uma sutil incursão no materialismo dialético marxiano. Contudo, tal suspeita se dissipa quando olhamos honestamente para as fontes de Heschel:

(...) não posso esquecer que, quando Paul Tillich, Gustav Weigel e eu fomos convidados pela Fundação Ford para falar, da mesma tribuna, sobre a situação religiosa nos Estados Unidos, não só concordamos totalmente em manifestar o que nos aflige e, sobretudo e sem consulta prévia, nós três confessamos que nosso guia nesta época crítica são os profetas de Israel: nem Aristóteles, nem Karl Marx, e sim Amós e Isaías. (HESCHEL, 2002b, p. 225)

Nisto fica claro não somente seus objetivos quanto sua metodologia. Escutar o chamado divino é atender ao *pathos* que reclama a cura da terra, sem jamais demandar a supressão dos homens iníquos, cujos erros emanam do fato de ignorarem sua condição de filhos de Deus. Por isso, que a adesão à violência como instrumento de transformação vai na contramão da ação profética. Nesta última ressoa a misericórdia divina que mira as ilusões dos homens, expondo-as à luz para que possam ser devidamente corrigidas.

Nesse sentido, as palavras dirigidas a Deus na oração, de inegável benefício individual, podem menos do que as palavras do Seu *pathos* que Deus dirige aos homens ao revelar-lhes sua insatisfação no âmbito social. Ecoam das escrituras e repercutem hoje quando a escalada da injustiça ameaça os mais frágeis. A afirmação de Heschel de que “ao marchar ao lado de Luther King em Selma pelos direitos civis, senti que estava orando com os pés,” é a oração em movimento, de um misticismo que se pratica de olhos abertos, que honra a Deus quando exige justiça, não só com palavras, mas com ações. É essa sorte de misticismo que reza com a inteligência quando expressa por escrito a indignação contra toda forma de opressão; com mãos e braços que abraçam, quando há quem ainda acredite na tortura; e, finalmente, com o coração, quando age de uma maneira para com o próximo, de modo a deixar claro que o amor pode vencer o ódio.

## Referências

- BALTHAZAR, Hans Urs Von. **A Verdade é Sinfônica**. São Paulo: Paulus, 2016.
- BENT, Charles. **O Movimento da Morte de Deus**, Lisboa: Moraes, 1968.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Prisoner for God; letters and papers from prison**. New York, McMillan, 1959.
- FROMM, Erich, **O Espírito de Liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- HESCHEL, Abraham Joshua. **O Schabat**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- HESCHEL, Abraham Joshua. **The Prophets**. NY: Harper Perennial, 2002.

- HESCHEL, Abraham Joshua. **O Último dos Profetas**. Barueri: Manoel, 2002b.
- HESCHEL, Abraham Joshua. **Man's Quest for God**. Santa Fe: Aurora, 1998.
- LEONE, Alexandre. **A Imagem Divina e o Pó da Terra**. São Paulo: Humanitas, 2002.
- LERNER, Michael. **The Left Hand of God**. New York: HarperSanFrancisco, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Difficult Freedom – Essays on Judaism**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- METZ, Johann Baptist. **Mística de Olhos Abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Paulo: Vozes, 2007.
- RAHNER, Karl. **Não Extingais o Espírito!** São Paulo: Loyola, 2018.
- WALLIS, JIM. **God's Politics**. New York: HaperSanFrancisco, 2005.
- WHITEHEAD, Alfred North, **Process and Reality**. New York, Free Press, 1978.
- WOLIN, Richard. **Labirintos**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

## SUGESTÃO PARA UMA LEITURA DE HESCHEL FUNDADA NA HERMENÊUTICA RABÍNICA.

**Lucca Bacal** é bacharel em Letras (Português-Armênio) pela Universidade de São Paulo (USP). Concluindo bacharelado em Estudos Judaicos (Abarbanel) no Seminário Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer, em Buenos Aires. Um dos fundadores da Sinagoga e Beit Midrash Massoret, onde atua como professor e auxiliar litúrgico **E-mail:** [lucca.bacal.2@gmail.com](mailto:lucca.bacal.2@gmail.com)

### RESUMO

O presente artigo tem por objetivo iniciar um estudo que visa a questionar se as preocupações críticas com a existência ou não de coerência filosófica interna na obra de Abraham Joshua Heschel (1907-1972), sistematizada, por exemplo, em Marmor (2007), podem ser fruto de um desencontro metodológico com o material fonte. É possível que a ausência de rigor filosófico aponte para um rigor de outro gênero, herdado do raciocínio rabínico, ele mesmo desprovido de rigor sob a perspectiva da lógica natural (SION, 2013). Para tanto, a distinção realizada por Heschel em “God in Search of Man” entre a mente grega e a mente bíblica (por ele defendida) será tomada como ponto de partida para a discriminação dos pressupostos constituintes da sua versão autoral do que é o horizonte de sentidos judaico. Então, será realizado um breve levantamento de operações e características presentes nos *corpora* rabínicos centrais, a Mishná e o Talmud, que podem ecoar em operações e características presentes em Heschel. Por fim, será sugerido que determinados elementos de “Who is Man?” fundamentem-se em um conceito talmúdico, a Kushiá.

**Palavras-chave:** Heschel, Filosofia, Religião, Judaísmo, Talmud, Fenomenologia, Esboço

### ABSTRACT

The following paper intends to initiate a study that aims to question whether the critical concerns with the existence or nonexistence of internal philosophical coherence in the work of Abraham Joshua Heschel (1907 – 1972), systematized for example in Marmor (2007), can be the result of a methodological mismatch with the source material. It is possible that the absence of philosophical rigor points to a rigor of another kind, inherited from rabbinical reasoning, which itself lacks rigor from the perspective of natural logic (SION, 2013). In order to do so, the distinction made by Heschel in “God in Search of Man” between the Greek mind and the Biblical mind (defended by him) will be taken as a starting point for the discrimination of the constituent assumptions of his authorial version of what is the Jewish horizon of meanings. Thereon, a brief survey of operations and characteristics present in the central rabbinic corpora, the Mishnah and the Talmud, will be carried out, seeking what may echo operations and characteristics present in Heschel. Finally, it will be suggested that certain elements of “Who is Man?” (1966) are based on a Talmudic concept, the Kushiá.

**Keywords:** Heschel, Philosophy, Religion, Judaism, Talmud, Phenomenology, Draft

### Introdução

Abraham Joshua Heschel é um pensador polêmico. Como exposto por Marmor (2007), é possível dizer que uma pluralidade de *Hescheis* distintos desvela-se por meio dos críticos de percepções contraditórias. Em seu levantamento, ele

identifica uma conduta crítica corrente, que pode ser encontrada por exemplo em Levenson (1998; 2001), de que não há qualquer consistência filosófica ou metodológica na obra hescheliana. Marmur sugere que, talvez, a metodologia em questão não seja propriamente filosófica<sup>1</sup> (Marmur, 2007, p. 19), mas mística (Marmur, 2007, pp. 22 – 23). A respeito da tensão clássica entre a filosofia e o misticismo judaico, Scholem parece fornecer uma interessante chave analítica:

Os cabalistas empregaram as ideias e conceitos da teologia ortodoxa, mas a mão mágica do misticismo abriu uma fonte secreta de vida nova para muitas ideias escolásticas e abstrações. Filósofos podem balançar negativamente suas cabeças para coisas que a eles parecem erros de compreensão a respeito do significado de ideias filosóficas. Mas aquilo que, a partir do ponto de vista do filósofo, representa uma falha de entendimento, pode constituir sua grandeza e dignidade a nível religioso. Em última análise, uma incompreensão tende a não ser outra coisa senão a abreviação paradoxal de uma linha original de pensamento. (SCHOLEM, 1995, pp. 24 – 25).

Parece haver algo de particularmente produtivo na constatação de Marmur de que um juízo significativo da obra hescheliana dependeria primariamente da busca pelos fundamentos a partir dos quais fora idealizado o empreendimento intelectual posto em questão. Se a busca acadêmica por consistência filosófica, na obra de Heschel, mostra-se insuficiente, surge a necessidade de que esse possível “misticismo” (compreendido aqui negativamente como o paradigma alheio ao filosófico que poderia ter servido de base para as elaborações de Heschel) seja discriminado.

O presente artigo tem como objetivo apontar para uma possível chave analítica distinta da filosofia em se tratando da obra de Heschel. Sugere-se que a hermenêutica rabínica sirva à obra hescheliana como base que operacionaliza e oferece nova vida a elaborações originariamente filosóficas, de modo análogo à

---

<sup>1</sup>Em seus próprios termos: “Abraham Joshua Heschel foi um filósofo se compreendermos filósofo como o amante da sabedoria, alguém que toma seriamente questões filosóficas e que conhece bastante a tradição filosófica ocidental. Ele não foi um filósofo se compreendermos filósofo como um pensador cujo compromisso central é a busca desenfreada pela verdade filosófica. Tampouco ele se submetia às estruturas de algum método ou sistema filosófico em particular, ainda que exista pouca dúvida de que ele encontrou, na fenomenologia de seus professores berlinenses, uma abordagem mais conveniente para seu próprio empreendimento.” (MARMUR, 2007, p. 19).

mobilização de noções filosóficas por fontes místicas identificadas por Scholem. A sugestão dessa alternativa será construída em três momentos. No primeiro, será explorada a ideia de que o apelo feito em “God in Search of Man” (1955) à noção de “homem bíblico” é ele mesmo uma declaração de oposição aos fundamentos daquilo que Heschel qualifica de pensamento ocidental. Para tanto, serão usados Leone (2008), Marmur (2007), Pearlman (1989; 2016) e Herskowitz (2018). No segundo, será realizada uma breve descrição de elementos da literatura rabínica que encontram eco nas descrições heschelianas da subjetividade bíblica, valendo-se de Kraemer (2019) e Sion (2018). Por fim, a noção talmúdica de Kushiá será aplicada à sistematização da consciência operada em “Who is Man?” (1963).

Questões referentes às discussões contemporâneas a respeito da metodologia fenomenológica em Heschel se farão presentes na primeira e terceira partes, mas o artigo não buscará se deter nelas, apenas apresentará elementos tensos para os que hoje estudam Heschel e as respostas hoje postas sobre o tabuleiro. O presente artigo não busca oferecer outra entre tantas possíveis resoluções analíticas finais, para desatar o “nó górdio do pensamento hescheliano” (Marmur, 2007, p. 14), mas apontar para uma área de investigação ainda pouco explorada que, na melhor das hipóteses, pode fornecer ao estudioso da obra de Heschel crivos distintos para julgá-la.

### **O conflito Hescheliano entre o homem grego e o homem micraítico<sup>2</sup>**

A fundamentação fenomenológica do pensamento Hescheliano direciona-o ao problema da pluralidade de imanentizações distintas a um mesmo dado transcendente. Como posto por Leone, “Em Heschel (...) a experiência religiosa se dá antes da conceituação e da criação das ideias religiosas. Tais ideias são racionalizações, que emergem após a experiência religiosa profunda” (LEONE, 2008, p. 15). Dessa forma, faz-se possível a sustentação presente em Torá Min-Hashamaim de que a unidade da tradição judaica se expressa por meio das tensões

---

<sup>2</sup>Micraítico: construção sobre o termo מִיִּקְרָא (Mikrá), literalmente “escrito”, que serve para qualificar a literatura da Tana”ch, também chamada – fora dos círculos judaicos – de literatura bíblica.

entre distintos horizontes de sentido, que dialeticamente a constituem como prática viva (seja a tensão entre agadá é halachá, entre Rabi Akiva e Rabi Ishmael, entre transcendência e imanência, entre a consciência fundada nas *lentes superiores* e aquela fundada nas *lentes inferiores*).

O interior da tradição poderia ser então compreendido como a oposição contínua entre polos antitéticos de subjetivação de uma mesma experiência religiosa fonte que, sustentada intergeracionalmente em razão de um *compromisso* (HESCHEL, 1955, pp. 213 – 217), presentifica-se mediada. Nesse sentido, as tensões em questão resultariam da manutenção humana da revelação em sua integridade, unitária em transcendência, fragmentária em percepção. “É da perspectiva fenomenológica humana que a realidade se apresente dialética, não da perspectiva do *Numen*.” (LEONE, 2008, p. 204)

Em *Deus em Busca do Homem*, Heschel situa-se internamente em um outro conjunto de tensões, de horizontes de sentido antitéticos geneticamente constituintes de seu próprio pensar<sup>3</sup>; a tradição judaica em tensão ao que ele caracteriza como mente grega<sup>4</sup>. Em outras palavras, o homem bíblico/micraítico e o homem grego, entendidos como dois “modos de pensamento” (HESCHEL, 1955, p. 24)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup>A filosofia da religião está envolvida em uma polaridade; como uma elipse, ela revolve ao redor de dois centros: filosofia e religião. À exceção de dois pontos situados em igual distância aos dois centros, quanto mais o pensamento se aproxima de um deles, mais distante se faz do outro. O fracasso em sentir a profunda tensão existente entre categorias filosóficas e religiosas vem sendo a causa de muita confusão.” A. Heschel, 1955, p. 13. Em certo sentido, o próprio Heschel parece de certa forma assumir não estar disposto.

<sup>4</sup>O próprio Heschel expõe a não originalidade dessa percepção em 1955, p. 94, quando credita a A. N. Whitehead a autoria da tensão entre *Lei Imanente* e *Lei Imposta*, cosmologia helênica e cosmologia bíblica. Nisso encontra-se a ambiguidade reiterada por J. Levenson (1998; 2001) a respeito da profunda e duradoura influência exercida sobre Heschel por parte de “biblistas protestantes liberais” (2001, p. 32), sob a tutela dos quais ele escrevera seu doutorado sobre a consciência profética. Levenson pergunta: “Será que o próprio Heschel era consciente do conflito entre a cosmovisão protestante, no interior da qual concluiu seu doutoramento, e o judaísmo tradicional que ele seguiu praticando meticulosamente?” (1998). O presente artigo não tem por objetivo buscar respostas para esta pergunta, mas sim sugerir a presença de elementos propriamente rabínicos, mesmo que aplicados a conteúdos não-rabínicos, na constituição do modo de exposição exotérico hescheliano. De qualquer forma, M. Marmor oferece na primeira parte de seu artigo “In Search of Heschel” (2007) uma sistematização das várias possíveis fontes não-judaicas de Heschel, dividindo-as entre autores que as sugerem e as refutam. A importância da filosofia do processo para a o pensamento hescheliano dispõe de seus apoiadores (como F. Rothschild, P. F. Peri, S. Tanenzapf e W. E. Kaufman) e de seus críticos (como S. T. Katz, H. M. Schulweis, J. C. Merkle e o próprio M. Marmor).

<sup>5</sup>Oposições semelhantes figuram também em trabalhos de outros dois pensadores judeus modernos. Em primeiro lugar, L. Strauss, que em seu “Jerusalém e Atenas: algumas reflexões introdutórias” percebe a tensão entre os *modos de pensar* heschelianos pela noção de choque cultural; em segundo lugar, E. Levinas,

O *Numen* citado por Leone é, na compreensão hescheliana, um fato da mente grega, fonte do modo de pensamento da metafísica ocidental, que se abre à realidade na percepção de um cosmos, a totalidade daquilo que é regido por uma ordem imanente natural (HESCHEL, 1955, p. 92). A percepção micraítica, por outro lado, possuiria por fundamento a noção de que qualquer fragmento de ordem cósmica é contingente ao decreto divino. Na descrição de Heschel, a mente micraítica compreende que “(...) o mundo não é uma necessidade ontológica (...). O homem bíblico não é encantado pelo dado (...), [pois] percebe a alternativa, a saber, a aniquilação do dado. Ele não é encantado pela ordem, pois possui uma visão de uma nova ordem.” (HESCHEL, 1955, p. 94) Isso informa o deslocamento presente em “Who is Man?” da questão do ser para a questão do cuidado com o ser (HESCHEL, 1963, pp. 91-92).

O homem bíblico hescheliano não se vincula a processos contínuos como fontes da verdade, não se guia por “ideias abstratas, por uma moralidade de generalizações” (HESCHEL, 1955, p. 197), mas vincula-se a situações, eventos singulares, localizados no tempo e retidos no compromisso da sustentação e presentificação da memória<sup>6</sup>. Apesar de enunciar a divisão noética em questão, a partir de fundamentos fenomenológicos, a insuficiência da metodologia fenomenológica, para compreender a totalidade do pensamento hescheliano, torna-se transparente em sua defesa do arcabouço mental judaico sobre os paradigmas ideais de matriz helênica, que reconhece como fornecedores da base fundamental do pensamento ocidental em vigência. Como posto por Rotenstreich, em artigo que busca lastrear as noções heschelianas dialógicas de *Pathos* divino e vida (*Ser transitivo*, Heschel, 1963, p. 95) nas elaborações de Scheler acerca de simpatia (em oposição à compreensão mormente husserliana encampada por Pearlman.

---

que, por exemplo em suas leituras talmúdicas, busca a *tradução* de noções próprias à subjetividade hebraica ao que qualifica de grego, a moldura subjetiva dos gêneros filosóficos.

<sup>6</sup>São inúmeras as fontes historicamente próximas a Heschel que atribuem à revelação sinaítica, se não a *invenção* da história, a invenção do *sentido* da história, pensado em relação a uma demanda existencial de realização da criação. Dentre alguns, podemos citar F. Rosenzweig (por exemplo em seu “Estrela da Redenção”, 1970. pp. 186 – 188), J. Taubes (2009) ao longo do primeiro capítulo de sua tese de doutorado e P. Ricoeur, por exemplo em seu comentário sobre o livro “Zakhor”, de Y. H. Yerushalmi (publicado em “A Memória, a História, o Esquecimento”, 2009 ,pp. 408 – 412). Por outro lado, usando da tensão entre história e historiografia encontrada em P. Ricoeur, é possível sugerir que a posição de Heschel é mais historiográfica que, por exemplo, a de Rosenzweig.

“Justamente devido a aderência de Heschel ao texto bíblico, ou, digamos mais amplamente, à tradição judaica, ele está fadado a ultrapassar os dados fenomenológicos” (ROTENSTREICH 1974, p. 195), submetendo-os a um sistema transcendente de qualificação.<sup>7</sup> Para Heschel, uma religião revelada está em clara contradição com qualquer possibilidade de religião natural, logicamente dedutível (HESCHEL, 1955, p. 322).

Em outras palavras, Heschel recorre à metodologia fenomenológica para discriminar duas molduras noéticas distintas, mas em certo sentido abandona-a em favor do compromisso último com um pensar submetido aos horizontes judaicos, que envolvem e significam eventos, pensados então dialogicamente em relação às ordenações que lhes servem de substrato. A aceitação hescheliana da perspectiva, senão acosmista, ao menos oposta à autonomia imanente do cosmos, é aquilo que permite com que, em “Who is Man?”, Heschel escreva “A realidade de ser humano depende do sentir humano de dívida enquanto uma resposta a uma requisição transcendente” (HESCHEL, 1963 p. 112) e, mais interessantemente, “Filosoficamente, a primazia da criação sobre o ser significa que o ‘deve ser’ antecede o ‘é.’ (...) O desejo humano de ser não pode ser separado de seu dever ser. (...) A perda do sentir do ser significativa é consequência da perda do mandamento de ser. Ser é obediência, é uma resposta.” (HESCHEL, 1963, p. 93) Esta noção é enunciada sob o nome de “preocupação com o Ser” (HESCHEL, 1963, pp. 91-92)

Longe de ser um erro ou um descuido metodológico *accidental*, Heschel assume já na introdução ao seu “Os Profetas” (1962), republicação de sua tese de doutorado (1933), sua indisposição à aderência ao postulado fenomenológico da ausência de pressupostos, em consonância com a objeção feita por sua *mente bíblica* à existência não-relacional do acesso à coisa em si. É a passagem citada

---

<sup>7</sup>Percepção que fortalece o posicionamento de D. Herskowitz (2017) de que a crítica que Heschel opera a Heidegger em seu “Who is Man?” (1963) parte de uma leitura onto-teologizante que ignora os fundamentos fenomenológicos expostos na noção da *diferença ontológica* heideggeriana, dada a necessidade hescheliana de estabelecer valor ao ser em razão de seu status de Criação, percebida como “boa” pelo Criador. “(...) Assim, apenas a percepção do Ser como criação poderia corretamente refletir sua real natureza. Ser não é o derradeiro, como alegadamente mantido por Heidegger, mas sim o resultado de uma preocupação que anima Deus, criador e Senhor do Ser.” (HERSKOWITZ, 2017, p. 25).

por Marmur (2007, p. 14 - 17) contra a tese expressa por Pearlman (1989) de que o pensamento hescheliano consistiria em um sistema fenomenológico rigoroso e coerente, e depois reiterada pelo próprio Pearlman (2016, pp. 70 – 74) como traço de uma fidelidade ao modelo husserliano.<sup>8</sup> “Por mais que eu siga mantendo a solidez do método acima descrito, que em aspectos importantes reflete a metodologia fenomenológica, desde então tornei-me cauteloso em relação à imparcialidade, ela própria uma forma de parcialidade. (...) Reflexão pode conseguir isolar um objeto; reflexão ela mesma não pode isolar-se. Reflexão é parte de uma situação. (...) Não posso permanecer indiferente à questão de que uma decisão minha pode se provar fatal para minha existência (...)” (HESCHEL, 2001, p. XXV). O mesmo paradigma pode ser entrevisto aqui: “O poder de observar depende das situações” (HESCHEL, 1955, p. 303) Uma situação surge da emergência, em consequência ao senso de obrigação frente a experiência de um problema concreto (HESCHEL, 1955, pp. 292, 296). É o chamado do “deve ser” sobre o “é”, a noção de que “(...) performar é dar forma a um tema divino” (HESCHEL, 1955, p. 315).

Retornamos à noção de homem bíblico hescheliano, voltado às situações (HESCHEL, 1955, p. 282), suas unidades de pensamento (em oposição às ideias), que estão vinculadas à experiência de problemas concretos, que demandam um ato em seu próprio aqui e agora. Se tomarmos o raciocínio de Heschel como uma

---

<sup>8</sup>A linha encampada por L. Pearlman não diminui o peso do artigo de D. Herskowitz (2018), centrado na noção de que a crítica de Heschel parte de uma leitura *sociologizante* de Heidegger, posicionada historicamente em oposição ao resgate de seu pensamento nos Estados Unidos entre as décadas de 50 e 60 operado por teólogos como P. Tillich. De fato, uma compreensão sociologizante é defendida por Pearlman como sendo a leitura correta, aferindo logo de partida, ao modo de Heschel, a existência de uma “(...) inclinação [bias] ontológica seminal” (p. 4) fundante dos pensamentos heideggeriano e hescheliano, considerando suas distintas compreensões da história entrevistadas em seus posicionamentos. Nesse sentido, Pearlman assume que a leitura hescheliana de Heidegger é informada pelo Holocausto. Então, apesar de opostas, as teses de Pearlman e de Herskowitz compartilham da percepção de que a oposição de Heschel a Heidegger se dá em razão do temor frente as possibilidades de desumanização segundo ele desveladas pelo pensamento heideggeriano. Se Pearlman vê isso com bons olhos, Herskowitz escreve: “(...) a raiz de toda a crítica de Heschel a Heidegger pode ser articulada pela seguinte pressuposição: a de que qualquer moldura que negue a conexão essencial entre homem e um Deus pessoal, compassivo e demandante, viz. o Deus bíblico do pathos, é em última instância niilista e vinculado ao paganismo. (...) O pressuposto básico de Heschel é o de que *ens-finitum* é incapaz de prover suficiente estabilidade e substância para uma vida significativa e realizada. (...) O existencial ontológico do ‘ser-no-mundo’ heideggeriano, interpretado aqui como ‘ser-neutro-no-mundo’, converte-se em Who is Man? na categoria ôntica e eticamente carregada de ‘viver-no-mundo’ (WM 95), ou ‘ser-desafiado-no-mundo’ (WM 105).” (pp. 4 – 8) Ironicamente, sob essa ótica, a noção de “homem bíblico” resulta nisso mais próxima da metafísica tradicional, vista como grega por Heschel, do que a concepção heideggeriana.

tentativa de expressão dessa subjetividade por ele depurada, encontraremos nele, talvez, uma tendência prática, que mobiliza distintas referências instrumentalmente, sem necessariamente dispor de uma preocupação real com a integridade final dos sistemas utilizados:

Normas são generalizações. No ato de viver, nos deparamos com incontáveis problemas para os quais não se dispõe de quaisquer soluções gerais. Há diversas formas de se aplicar uma regra geral a uma situação concreta. Há aplicações malignas de regras nobres. Assim a escolha acerca da forma correta de se aplicar uma regra geral a uma situação particular é 'legada ao coração', ao indivíduo, à consciência (HESCHEL, 1955, p. 327).

Esse Heschel *retórico* parece estar comprometido, antes de mais nada, com aspirações legadas pela memória, como a necessidade de uma ordem a chegar e a importância da ação humana, e busca defendê-las casuisticamente diante dos problemas que lhe aparecem de acordo com como lhe aparecem. Há, por exemplo, o problema de "God in Search of Man", a saber, a secularização violenta dos judeus universitários do pós-guerra, uma clara e ainda presente ameaça à sobrevivência judaica. Assim como o problema encarado em "Who is Man?", a respeito do valor fundamental do humano frente ao ser do humano em um tempo de desumanização, de especulação indiferente a respeito de "situações em que bem e mal tornavam-se irrelevantes" (HESCHEL, 2001, p. XXVIII), uma ameaça à redenção. Nesse sentido, Heschel é profundamente responsivo, operando quase como um comentarista.

A pergunta a respeito de se Heschel escreve *como um grego*, ou seja, preocupando-se com coerência filosófica sistemática, racional, lógica, ou escreve de alguma outra forma – forma essa engendrada pelas molduras subjetivas de algo fundamentado nessa *mente bíblica* por ele defendida como alternativa às bases do pensamento filosófico moderno, é uma de enorme importância, para que seja possível emitir qualquer juízo a respeito de sua obra. Assim, a seguir se buscará

rabinismo (a literatura de Chaza”l<sup>9</sup>), *corpus* hermenêutico tradicional, que serve de ponte entre Heschel e o homem bíblico. Em certo sentido, Heschel parece tomar a subjetividade rabínica como continuadora daquela que atribui ao homem micraítico<sup>10</sup>.

### Os problemas do homem rabínico

Há dois lugares-comuns em relação ao coração da literatura de Chaza”l, a Mishná e a Guemará que, excessivamente difundidos, não poderiam contribuir mais com a orbe de mal-entendidos a respeito dos *corpora* rabínicos. O primeiro é a noção de que a literatura rabínica tradicional consiste em códigos legais. O segundo, por sua vez, consiste na inferência de que a hermenêutica legal judaica se submete à paradigmas da lógica natural para desenvolver-se. É necessário, então, antes de iniciar os esforços para sugerir o raciocínio rabínico como possível fonte para determinados elementos presentes na forma de exposição encontrada em “Who is Man?”, esclarecer alguns fundamentos básicos do universo textual judaico tradicional.

A Mishná foi compilada por volta dos séculos II e III e.c.. por Rabi Yehuda HaNassi. As duas Guemarot (plural de Guemará), Yerushalmi e Bavli, por outro lado, foram compiladas até aproximadamente o século VI e consistem em comentários sobre a Mishná, seguindo sua estrutura original<sup>11</sup>. Apesar de ambos os *corpora* integrarem uma mesma obra<sup>12</sup>, o Talmud, eles possuem características

<sup>9</sup>Chaza”l, em hebraico חז”ל, é o acrônimo para חכמינו זיכרון לברכה (Chachameinu Zikaronan LeBerachá), literalmente “nossos Sábios de bendita memória”, qualificação que envolve tanto os Tanaím, sábios do período mishnaico, quanto os Amoraím, sábios do período talmúdico.

<sup>10</sup>“Judaísmo é um modo de pensar, não apenas um modo de vida” (HESCHEL, 1955, p. 197) Assim sendo, seria válido buscar entender como esse modo de pensar condiciona o pensamento hescheliano. A noção de continuidade entre o homem bíblico e o homem rabínico, mesmo que este último não seja dessa forma enunciado, subjaz à indiferenciação que Heschel muitas vezes opera entre o valor de fontes micraíticas e fontes rabínicas para compor sua linha argumentativa em “Deus em Busca do Homem”. Exemplos de livre intercâmbio entre a ideia de mente bíblica e uma percepção mais abrangente da tradição judaica podem ser encontrados (também) nas páginas 21, 26, 29, 49, 62, 68, 77, 129, 140, 197, 201, 213, 216, 246, 255, 281, 292, 299, 302, 308 e 313 de “God in Search of Man”, 1955.

<sup>11</sup>Seis sedarim / ordens (Zeraim / sementes, Moed / épocas, Nashim / mulheres, Nezikim / danos, Tahorot / purezas) dentro das quais se distribuem massechtot / tratados temáticos, alguns deles anômalos por fugirem aos temas das ordens que integram (como por exemplo Berachot / bênçãos, na ordem Zeraim, e Pirkei Avot / ditos dos patriarcas, na ordem Nezikim).

<sup>12</sup>Apesar de nenhuma das Guemarot comentar a integridade da Mishná. Dos 63 tratados da Mishná, o Bavli cobre 37 e o Yerushalmi, 39.

bastante distintas. Ainda que os mal-entendidos acima citados incidam sobre ambos os extratos literários em questão, eles podem ser mais bem discutidos, se entendidos em oposição a elementos particulares constituintes de cada um. Começemos pela Mishná.

Apesar de escrita em hebraico, a obra fundante do universo textual rabínico difere da literatura do contexto do segundo templo por não mais buscar mimetizar a linguagem micraítica. A língua inaugurada na Mishná, que indispõe de qualquer precedente documental, consiste em uma variante mais sintética (em oposição a aglutinante) e muito técnica. Um hebraico que pode ser pensado como socioleto iniciático da comunidade rabínica, altamente técnico, voltado ao exercício das dinâmicas internas operadas entre mestres e discípulos, Rabanim e Talmidim. Há no texto mishnaico fortes traços mnemônicos próprios às literaturas de matriz oral, como um conjunto de estruturas repetitivas (KRAEMER, 2019, pp. 65, 77, 84). O domínio das faculdades e operações hermenêuticas desenvolvidas no interior da sociedade rabínica (ou apropriadas de fora e sintetizadas), tendo por base um inventário textual decorado e repetido pareciam constituir a noção de estudo vigente.

A retórica mishnaica pressupõe uma série de conhecimentos prévios, para que sua substância seja compreensível (KRAEMER, 2019, p. 70). Citações micraíticas, por exemplo, surgem, muitas vezes, incompletas ou meramente sugeridas, o que implica na ideia de que os estudantes precisavam possuir conhecimento *verbatim* do *corpus* micraítico e domínio sobre seus postulados normativos. A realidade mishnaica experimenta a mikrá como base para sua própria ontologia, ainda que legisle, muitas vezes, independentemente – e, às vezes, contraditoriamente (KRAEMER, 2019, p. 70 - 71). O impulso normativo mishnaico se expressa majoritariamente pela enunciação de situações e suas devidas resoluções por parte de uma voz impessoal, percebida tradicionalmente como o consenso dos sábios. Ao mesmo tempo, opiniões discordantes são singularizadas e nomeadas, sempre em tensão com a voz impessoal, ou com outra opinião nomeada. Nem sempre fica claro o paradigma normativo de cada mishná, e é

possível que a própria voz impessoal, chamada *stam*, contradiga a si mesma. Há uma clara preferência pela casuística em oposição a princípios gerais.

No tratado de *Eduiot* / testemunhos 1:4-6, encontramos três explicações internas creditadas a *stam mishná*, para o porquê da preservação de dissidências. A primeira, no que lhe concerne, parte do princípio de que há um fundo pedagógico; se discordâncias passadas foram absorvidas no consenso de práticas, experimentado no presente, é necessário não se apegar excessivamente às próprias posições. A segunda percebe o registro da dissidência como a prática de compilar um repositório de precedentes a ser aproveitado em juízos futuros, diante de distintas circunstâncias. A terceira, por sua vez, contradiz a segunda, tomando a polifonia mishnaica como uma genealogia dos possíveis erros interpretativos. A indecisão mishnaica com relação ao sentido de seus próprios paradigmas estruturantes impossibilita que ela seja tomada como um código, uma vez que abraça a ambiguidade como elemento constitutivo.

Outro elemento da *Mishná* que a afasta do gênero dos códigos legais, tão frutífero ao longo do corpo do Império Romano do período, diz respeito àquilo que Kraemer chama de “excesso de leis para o que não existe e ausência de leis para coisas que existem” (KRAEMER, 2019, p. 74). Se dispomos de vastas discussões sobre o serviço no Templo, que à época da *Mishná* já se encontrava destruído a mais ou menos um século e meio, faltam discussões a respeito de práticas fundamentais do dia a dia judaico (KRAEMER, 2019, p. 61). Ainda assim, sua percepção do Templo “(...) baseia-se não em evidências históricas, mas em interpretações de fundamentação nas escrituras. Em sua linguagem, a *Mishná* admite uma história, mas no limite. Ela diz bem mais respeito àquilo que deve ser, do que àquilo que de fato foi.” (KRAEMER, 2019, p. 67)

Kraemer compreende o estranho eterno presente de sabor normativo existente na *Mishná*, unitário no texto, mas cindido na experiência humana, como uma ordenação esperançosa do caos sobrando à aniquilação do centro existencial judaico. Nesse sentido, a *Mishná* não nasce do deslocamento da livre especulação, mas sim de um contexto específico de crise. É a expressão de uma ação diante de um problema. “Para entender o problema, devemos explorar a situação.”

(HESCHEL, 1955, p. 5) Em termos Heschelianos, trata-se de uma necessidade (HESCHEL, 1955, p. 397). Nesse sentido, diferentemente de um código, é possível perceber na Mishná uma espécie de currículo para o treinamento de uma hermenêutica jurídica oral independente de instituições repressivas exercida por meio da livre mobilização de ferramentas retóricas sobre uma base textual canônica por parte de um legislador particular que enfrenta um problema concreto<sup>13</sup>. Não há qualquer evidência de que a Mishná tenha sido adotada normativamente.

Os Talmudim, por sua vez, partem da canonização dos corpora tanaíticos, seja mais explicitamente a Mishná, que antecede o texto das as guemarot, seja sua compilação alternativa que lhe mimetiza a estrutura (a Tossefta), os materiais tanaíticos não compilados (as Beraitot) e os midrashim do período, que são livremente citados pelos Amoraim, sábios das academias rabínicas da Terra de Israel e da Babilônia. A linguagem do Talmud, que intensifica o ciframento antevisto na Mishná, passa do hebraico a distintos extratos de aramaico do período. Há uma alteração significativa na dinâmica retórica do Talmud, especialmente em se tratando do Bavli. Como posto por Kraemer, “Inicialmente, se os rabinos produziram um documento que parecia mais com um código legal do que com qualquer outra coisa, fosse esse de fato o caso ou não. Por fim, eles produziram algo na aparência de (e muito frequentemente tomados como registros literais de) ‘transcrições’ de debates travados nas academias rabínicas.” (KRAEMER, 2019, pp. 98, 99)

A Guemará tende a buscar harmonizar contradições textuais entre fontes de mesmo valor (duas ou mais fontes micraíticas, por exemplo) e entre fontes de valores distintos (fontes tanaíticas em contradição com fontes micraíticas, por exemplo). Múltiplas soluções contraditórias podem ser propostas, quase sempre nomeadas, e tensionadas até a exaustão sem que o texto opte decisivamente por qualquer uma. Muitas vezes, somos apresentados a uma genealogia de discussão de determinado problema, para que a Guemará introduza uma solução que nega as construções anteriores. “(...) O Talmud saboreia deliberações e discussões para seu próprio bem. Mesmo quando há uma resposta, você não quer chegar nela

---

<sup>13</sup>Essa percepção funcionalista da tradição judaica encontra-se também, por exemplo, em E. Dorf (1988, pp. 133 – 134 e 215 – 227).

diretamente. É melhor revelá-la no processo, mesmo que isso demande algumas proposições problemáticas e mesmo que a resposta vá ser por fim determinada.” (KRAEMER, 2019, p. 148).

Mesmo o paradigma por Heschel, apontado em seu “Torá Min-Hashamaim” como racionalista / Ishmaeliano, se submetido às metodologias próprias à disciplina da lógica natural, apresenta-se inconsistente. Seria possível inferir que, segundo a gramática hescheliana, mesmo o racionalismo tradicional judaico resultaria estrangeiro à *mente grega*. Como posto por A. Sion (2013, p. 480), “(...) seja lá o que isso [o Talmud] for, não é uma lição de lógica pura. (...) Para atingir resultados consistentes, usando processos artificiais como as regras de Rabi Ishmael, é essencial ter certa margem de manobra, uma abertura para recuar tanto quanto uma abertura para avançar. Se cada regra precisar ser aplicada rígida e irreversivelmente, o resultado estará fadado ao impraticável, capaz de ser sustentado apenas por meio de mentiras e autoilusões.” (SION, 2013, p. 482) Assim, “(...) as conclusões rabínicas são dedutivamente desnecessárias: elas são, no máximo, preferências indutivas. No entanto, uma vez que elas são vistas pelos rabinos como leis a serem seguidas haja o que houver, elas devem ser concebidas como arbitrárias e artificiais.” (SION, 2013, p. 480). A conclusão antipática de Sion ao raciocínio talmúdico lembra em muito as críticas feitas à falta de coesão interna ao pensamento de Heschel.

O ponto que aqui seria interessante levantar em se tratando de uma leitura de Heschel foge à metodologia de Sion, embora esteja em parte localizado em seu panorama: a centralidade do problema concreto a ser legislado, o paradigma casuístico que efetivamente desestabiliza na singularidade eventual as pretensões de lógicas gerais. O Talmud parece buscar preparar o legislador ao incerto, ao sem precedentes na lei que, para por ela ser incorporado, precisa ser pensado *Lifnim Meshurat haDin*<sup>14</sup>, além da letra da lei – ou seja, a partir das pressuposições ontológicas, que unem lei à vida e que condicionam os atos. É possível enumerar conclusões talmúdicas arbitrárias, que efetivamente antecedem as possíveis

---

<sup>14</sup>Uma análise mais detalhada dessa ideia faz-se presente em LEONE, 2018, pp. 61 – 64. Ver também: B Bava Metzia 30b

demonstrações em tensão<sup>15</sup>. Essa percepção de que o valor da lei está na lei vivificada (em relação ao dever ser percebido como demanda), na busca pelo bom ato inserido em um aqui e agora, encontra bastante respaldo na oposição hescheliana ao que ele chama de Pan-Halachismo (HESCHEL, 1955, pp. 328 – 330). A Torá, para Heschel, contém lei (halachá) e amor (agadá); em um duplo movimento, a lei é aquilo que “segura o mundo”, enquanto o amor é aquilo que “o direciona para adiante” (HESCHEL, 1955, pp. 323 – 324). Nesse sentido, Heschel parece sugerir que a hermenêutica legal rabínica se faz operativa apenas se partir de fundamentações agádicas, em certo sentido estrangeiras às regras internas ao sistema legal – aquilo que é além da letra da lei, substância do judaísmo.

Sion parece aberto à noção de que a literatura talmúdica, constituída por hermenêuticas em tensão, não possuindo um fundo lógico, aproxima-se de exercícios de caráter *meditativo*: “Uma ‘lógica’ esotérica, como as acrobacias mentais incompreensíveis do Zen *koan*, tem pouca credibilidade. É apenas na medida que a ‘lógica’ resulta em uma reação universal de compreensão e convicção que ela pode ser qualificada como uma lógica real. O objetivo do *koan* não é convencer apelando a evidências e a um processo racional, mas sim assistir àqueles que neles meditam a superarem tais padrões mentais ordinários e atravessar para outra forma de consciência (...). Esses comentários devem ser feitos, porque é possível que o Talmud disponha de uma função próxima a do *koan*.” (SION, 2013, pp. 355 – 356)

A noção talmúdica fundamental a ser aplicada a uma leitura de “Who is Man?” é aquela expressa pelo par Kushiá / Teiruts (problema / alívio). A Kushiá é a apresentação de contradições internas às fontes (sejam contradições de teor normativo, ou contradições decorrentes de opiniões aparentemente conflitantes atribuídas a um mesmo sábio). Dado o compromisso regulador da experiência rabínica, o pensamento é sempre dependente da contingência; isso porque, nos termos de Heschel, deve antecipar um ato, uma vez que assume a obrigação relacional humana para com o sentido do Ser um pressuposto ontológico revelado. Assim, a Kushiá apresenta-se como uma imobilização, uma restrição frente ao

---

<sup>15</sup>Por exemplo

desordenado, que precisa ser harmonizada, aliviada, para que, das respostas possíveis, surja ao menos uma constituída pela verdade inerente às demais. A dissolução de um problema em uma síntese harmonizante é o chamado alívio, que nem sempre é possível (nesses casos, conclui-se *teiku*, ou *empate*).

As posições conflitantes diante de uma *Kushiá* são muitas vezes, em razão de sua vinculação ao evento, apresentadas internamente à dialética retratada; “Teses e antíteses não são claramente definidas desde o início, recebendo suas formas finais apenas por meio da síntese.” (SION, 2013, p. 352)

### **O homem como uma *kushiá* em “Who is Man?”**

Se, para Heidegger, a Consciência de Husserl diluiu-se, perdendo sua independência frente à mundidade preenchida de coisas tal como elas se refletem operativamente por e em relação a si mesmas na forma de *Dasein*, para Heschel ela parece interessantemente traduzir-se como Intelecto, claramente distinto do meio (apesar de constituí-lo). Ao mesmo tempo, Heschel aponta que a natureza do “Homem”, da “Pessoa” (ontologia inegociável, mas de substância aberta), é constituída por mais coisas além do Intelecto, ou seja, daquilo que ele qualifica como a ficção do *homem em estado puro*, pré-ontológico. Há, para Heschel, um processo fundamental da consciência humana que implica na predicação de Humanidade ao Intelecto. Nas palavras de Pearlman (2016, p. 71), ao impor a redução fenomenológica a *Dasein*, que Heidegger toma como a única ontologia possível dada a diferença ontológica, Heschel encontra a predicação de si não como decaimento em *Das Man*, mas como necessidade, momento integrante dos processos constitutivos internos do sujeito que assume relacionalmente seus deveres existenciais, sendo ciente da tensão entre existência e expectativa (HESCHEL, 1963, p. 3).

O Intelecto, buscando diluir-se na continuidade, depara-se com seu desconhecimento a respeito de si e a respeito do não-si onde se insere – ele então percebe sua potência de significação ao buscar sentido em um mundo vazio, em oposição ao mundo pré-ontologicamente preenchido de Heidegger, sobre o qual o

ser deve simplesmente ser deixado ser. A percepção do desconhecimento atua a curiosidade e incita a pergunta. Heschel é categórico ao afirmar que “O homem não é livre para escolher se deseja ou não obter conhecimento a respeito de si mesmo. (...) O paradoxo é que o homem é um texto obscuro para si mesmo.” (HESCHEL, 1963, p. 6) A abordagem onto-teológica de Heidegger efetuada por Heschel foca-se na necessidade de um compromisso com uma série de predicções ontológicas que leguem a algo como Dasein uma continuidade para além do instante, em contradição à noção de autenticidade, percebida por Heschel como um impossível chamado à animalidade, ao retorno a uma continuidade perdida pela linguagem – a exposição hescheliana aponta que a oposição à humanidade não é a animalidade, mas sim uma espécie *sui generis*, o demoníaco (HESCHEL, 1963, p. 101). Nesse sentido, o humano é texto sujeito a ser submetido a procedimentos hermenêuticos, e qualquer tentativa de anular sua centralidade por ser posterior ao ser do humano incorre em privá-lo de seu valor relacional dotado de um sabor classicamente transcendente.

Considerando a pessoa como intelecto predicado de humanidade, ela não formula perguntas, mas *encontra* problemas. O problema é o resultado do encontro entre predicções desarmônicas produzidas por subjetividades distintas. Ao contrário da pergunta, efetuada pelo Intelecto por perceber a ausência de sentido no vazio da experiência, o problema se manifesta por meio da atribuição de validade a uma pluralidade não concorde de respostas para uma mesma pergunta, ou seja, consiste na subjetivação da intersubjetividade transcendente, do diálogo, que permite a constituição de um mundo multi-essencial (e, nesse sentido, nunca plenamente conhecível) manifesto no instante. Em oposição à curiosidade do Intelecto, aqui sobrepõem-se as tensões resultantes do embaraço do saber, de um acúmulo imobilizante, gerador de espanto e perplexidade, de senso de mistério. O simples dar-se das coisas por si mesmas torna-se nebuloso, pois no evento fonte do problema é inaugurada uma necessidade emergencial de um ato resolutivo. O problema é sempre presente, limitante, urgente e incontornável.

Enquanto a pergunta é mobilizadora e passível de cindir-se livremente de seu *insight* gerativo, sendo fruto da sede *desejosa* de conhecimento, de domínio, de

manejo, o problema gera perplexidade e angústia; ele é a imobilidade desesperadora frente a existência objetiva da dissonância, da polifonia, frente a algo não autoevidente que *deve* ser feito. Heschel sustenta que esse caminhar sintético de resoluções é condição constituinte da intersubjetividade. É possível limpar o Ser de humanidade, embora seja também contrário ao dever transitivo. Aferir que o humano é mais do que Intelecto, curiosidade, implica não na divisibilidade interna do Intelecto, mas na condição intersubjetiva do ser no mundo. É possível sugerir que a ideia de que, para Heschel, um Dasein pré-humanizado seria perigoso justamente à luz da experiência histórica, não é um resultado de *Who is Man?*, mas um de seus pressupostos centrais. O homem bíblico não partiria do ser, mas sim do espanto frente o ser do ser (HESCHEL, 1963, pp. 47 e 70). Heschelianamente, “A aceitação do ser como fim último (...) toma um problema por uma solução. A questão última e suprema não é ser, mas o mistério do ser.” (HESCHEL, 1963, p. 70)

Em suma, para descrever a condição humana, Heschel a percebe sob a forma da comparação entre a pessoa e um texto a ser decodificado, preenchido por uma substância muitas vezes contraditórias. Assim sendo, é possível inferir que a descrição do homem como um problema (que se manifesta no sofrimento existencial e na miséria humana) por parte de Heschel diz respeito à percepção do humano como uma *kushiá*; ou seja, sua ontologia existe apenas em disputa e vinculada ao evento que torna manifesto o problema – no caso trata-se da desumanização decorrente do progresso técnico amparado pela filosofia desinteressada pelo valor inerente à vida humana. Nesse sentido, a perspectiva hescheliana tomaria o homem como um argumento que apenas pode ser discriminado no interior de uma dialética: “Nossa perplexidade não será resolvida por meio de relacionarmos a existência humana a uma abstração perene e subpersonal que chamamos essência. Só podemos fazer justiça ao ser humano se o relacionarmos ao cuidado transcendente pelo ser.” (HESCHEL, 1963, p. 91)

Um comentário de Dorf parece oferecer um paralelo interessante para a compreensão do que pode significar para Heschel a compreensão do humano como texto: “A tradição que estudamos mantém que aquilo que o texto bíblico diz é o guia

último para o comportamento humano, e ainda assim aquilo que o texto diz é persistentemente nebuloso. Em outras palavras, o ponto de partida da lei judaica é a legitimidade do texto, que precede sua clareza ou persuasão intrínsecas.” (DORFF, 1988, p. 26). Partir do texto é tomá-lo como pressuposto ontológico, que é o que Heschel faz simultaneamente com Deus e com o homem. Tomar o humano como texto é tomá-lo como base fundacional a partir da qual a tradição judaica vincula-se ao evento, relacionando-o com sua história sagrada. Da mesma forma, o valor da condição humana dependeria de um compromisso tradicional com a manutenção hermenêutica do status sagrado da existência humana, sob o risco da perda do acesso ao problema tal qual ele se apresenta em relação ao que deve ser (em oposição àquilo que é). Essa compreensão estaria de acordo com a percepção de J. Neusner a respeito de que o ponto central da hermenêutica inaugurada na Mishná é a ideia de que “o Homem jaz no centro da criação, sendo a cabeça de todas as criaturas da terra (...). O desejo humano, expresso pelos atos humanos, é o poder ativo no mundo.” (NEUSNER apud KRAEMER, 2019, p. 76)

### **Considerações finais**

Ainda que muito superficialmente, o presente artigo buscou dar os passos iniciais para a consolidação de uma hipótese que considere os gêneros rabínicos como fontes metodológicas e conceituais do pensamento exotérico de Heschel. É possível sugerir que, em “God in Search of Man”, a construção do chamado “homem bíblico” serve de apelo ao exercício de um raciocínio dissociado dos termos mais estritamente filosóficos do “homem grego”. Nesse sentido, não seria surpreendente que muitas das análises acadêmicas da obra de Heschel, que tendem a buscá-lo pelo prisma da coerência interna sistemática, pelos paradigmas da razão dissociada do evento desde o *Numen*, resultaram no encontro com inconsistências e exemplos de “negligência de técnicas acadêmicas rudimentares” (MARMUR, 2007, p. 24). O ponto é que talvez Heschel deva ter seu trabalho avaliado de acordo com seus termos fundantes, não com paradigmas que servem apenas instrumentalmente à exposição analógica do pensamento.

Dessa forma, o lastreio da noção de problema, desenvolvida em “Who is Man?”, com a noção rabínica da Kushiá visou à identificação de um chão comum ao texto hescheliano, à subjetividade de seu “homem bíblico” e a sua concepção mais abrangente da tradição judaica, decorrente dos horizontes de sentido e disposições dessa subjetividade. Foi encontrado um conjunto de possíveis paralelos a serem mais detidamente explorados, a saber: há a noção de que essências existem apenas relacionalmente, há a noção de autoridade textual (seja a Torá ou o texto humano) como fornecedora de pressupostos ontológicos anteriores à razão, há a defesa de que a sustentação do valor desses postulados ontológicos é um dever assumido por meio de um compromisso, há a centralidade dos eventos (e especialmente dos problemas neles encontrados) para o desenvolvimento do pensamento, há a percepção da contradição como dado da experiência transcendente e há, por fim, a percepção de que a necessidade antecede o pensamento, vinculando todo pensamento a um dever e à expectativa de um ato. Outro paralelo interessante encontrado diz respeito à semelhança dos termos utilizados na crítica de Sion à lógica do Talmud e algumas formulações críticas da obra de Heschel, como a de Levenson de que, no lugar de filosofia, Heschel teria sido um autor de apologética (LEVENSON, 2001, p. 37).

A partir dessa perspectiva, a obra hescheliana precisará ser pensada sempre relacionalmente, nunca sozinha, pois existe inserida em problemas concretos experimentados desde eventos concretos. É uma retórica pautada na defesa de pressupostos ontológicos inegociáveis. Nesse sentido, seria necessária a elaboração de novas metodologias para analisar os níveis de citação em Heschel (o que ele cita, como ele cita, quando ele cita, para quem ele cita tendo em vista que a citação muito provavelmente guarda em si, no ter sido mobilizada, um sentido histórico dialógico).

Trabalhos futuros tratarão de investigar mais incidências de metodologias rabínicas na obra de Heschel, buscando posteriormente entender como elas se relacionam entre si e se efetivamente constituem uma chave analítica possível. De mesma importância seria a aplicação de uma metodologia semelhante tendo em

vista a influência exercida sobre a obra hescheliana de modalidades medievais de literatura judaica, como o Peirush e o misticismo zohárico.

## Referências

BRILL, A. (2006) Agadic Man: The Poetry and Rabbinic Thought of Abraham Joshua Heschel. **Meorot: A Forum of Modern Orthodox Discourse** pp. 3 – 21.

BOYARIN, D. **The Talmud: a Personal Take**. Mohr Siebek: Tübingen, 2017.

DORFF, E. N. & ROSETT, A.) **A Living Tree, the Roots and Growth of Jewish Law**. State University of New York Press: Nova Iorque, 1988.

GUY, M. W. **Translating “Hebrew” into “Greek”: The discursive hermeneutics of Emmanuel Lévinas's Talmudic readings**. Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College, 2003.

HERSKOWITZ, D. God, Being, Pathos: Abraham Joshua Heschel's Theological Rejoinder to Heidegger. **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, 26(1), pp. 94-117, 2018.

HESCHEL, A. J. **God in Search of Man**. Harper & Row, Publishers: Nova Iorque, 1955.

\_\_\_\_\_. **Who is Man?** Stanford University Press: Califórnia, 1963.

\_\_\_\_\_. **The Prophets**. Harper Perennial Modern Classics: Nova Iorque, 2001.

KRAEMER, D. C. **A History of the Talmud**. Cambridge University Press: Nova Iorque, 2019.

LEONE, A. G. **Mística e razão na dialética teológica rabínica: a dinâmica da filosofia de Abraham J. Heschel**. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

LEVENSON, J. D. The Contradictions of A.J Heschel. **Commentary**, 106(1), p. 34, 1998.

\_\_\_\_\_. Religious Affirmation and Historical Criticism in Heschel's Biblical Interpretation. **AJS review**, 25(1) pp. 25 – 44, 2001.

MARMUR, M. **In search of Heschel**. *Shofar*, pp. 9-40, 2007.

PEARLMAN, L. **Abraham Heschel's Idea of Revelation**. Scholars' Press, Geórgia, 1989.

\_\_\_\_\_. **The Eclipse of Humanity, Heschel's Critique of Heidegger**. De Gruyter: Berlim, 2016.

RICOEUR, P. **A Memória, a História e o Esquecimento**. Unicamp: São Paulo, 2007.

ROSENZWEIG, F. **The Star of Redemption**. University of Notre Dame Press: Nova Iorque, 1986. Tradução ao inglês de William W. Hallo.

ROTENSTREICH, N. On Prophetic Consciousness. **The Journal of Religion**, Vol. 54, No. 3, pp. 185 – 198, 1974.

SCHOLEM, G. **Major Trends in Jewish Mysticism**. Schocken Books: Nova Iorque, 1995.

SION, A. **Logic in the Talmud, a Thematic Compilation**. Publicação do autor: Geneva, 2018.

STRAUSS, L. Jerusalem and Athens. **Ide**, 36(56), 15-47, 2013. Tradução ao português realizada por Teresinha Costa e Miranda Filho.

TAUBES, J. **Occidental Eschatology**. Stanford University Press: Califórnia, 2009. Tradução ao inglês de David Ratmoko.

## NENHUMA RELIGIÃO É UMA ILHA: DIALOGO RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

*A voz de Deus fala em muitos idiomas,  
comunicando-se em uma diversidade de intuições.*

**Maria Cristina Mariante Guarnieri** é graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -PUC-SP, mestrado e doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo- PUC-SP. Psicóloga clínica, atuando principalmente em Consultório Particular; docente do IJEP- Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa, nos cursos de especialização em Psicologia Junguiana, Psicossomática e Arteterapia; Pesquisadora do Grupo do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia, LABÔ- PUC/SP, coordenando os grupos de "Jung e a filosofia da Religião" e o grupo de "Morte e Pós-Morte". Autora dos livros: *Do fim ao começo*, falando de morte e luto para adolescente, pela Editora Paulinas e *Angústia e Conhecimento: uma reflexão a partir do pensador religiosos*, pela Editora Reflexão, além de diversos artigos e capítulos de livros.

**E-mail:** crisguarnieri@uol.com.br

### Resumo

Esse artigo apresenta uma reflexão a partir de um ensaio de Abraham Joshua Heschel, intitulado *Nenhuma religião é uma ilha*, que foi originalmente elaborado como discurso inaugural no Union Theological Seminary. Nesse texto, Heschel desenvolve a ideia de que a interação entre judeus e cristãos é urgente e necessária para desenvolver uma espiritualidade capaz de remover traços que idolatram e idealizam conceitos que resultam em regimes despóticos como o nazismo. Para ele nenhuma religião é uma ilha, pois estamos todos comprometidos um com o outro, a traição espiritual de um afeta a fé de todos. Nosso intuito nesse ensaio é trabalhar com a ideia da fé como base de um ecumenismo que, para o autor, torna-se urgente contra o niilismo que cresce em extensão e está influenciando o mundo todo.

**Palavras-chave:** Fé, Ecumenismo, Heschel, Judaísmo, Cristianismo.

### Résumé

Cet article présente une réflexion à partir de l'essai d'Abraham Joshua Heschel, *Aucun homme est une île*, écrit et présenté comme discours inaugural à l'Union Theological Seminary. Dans ce texte, Heschel soutient l'idée d'une interaction entre juifs et chrétiens, urgente et nécessaire pour développer une spiritualité capable d'éliminer des éléments sources d'idolâtrie et d'idéalisation des concepts présents dans des régimes despotiques tel comme le Nazisme. Pour lui aucune religion est une île puisque nous sommes tous engagés les uns avec les autres et la négation spirituelle de l'un affecte la foi de tous les autres. Le but de cet essai est celui de travailler l'idée de la foi comme base de l'œcuménisme qui, pour l'auteur, devient une tâche urgente contre le nihilisme, en pleine croissance dans le monde.

**Mots clés:** Foi, œcuménisme, Heschel, judaïsme, christianisme

Há um ensaio muito interessante escrito pelo Abraham Joshua Heschel, intitulado *Nenhuma religião é uma ilha* - que aqui usamos para compor o título desse artigo e que foi originalmente elaborado como discurso inaugural no Union Theological Seminary - , no qual o autor desenvolve a ideia de que a interação entre judeus e cristãos é urgente e necessária para desenvolver uma espiritualidade capaz de remover traços que idolatram e idealizam conceitos que resultam em regimes despóticos como o nazismo. Para ele, nenhuma religião é uma ilha, pois estamos todos comprometidos um com o outro, a traição espiritual de um afeta a fé de todos (HESCHEL, 2002).

Heschel usa a Torah, especialmente a sabedoria dos profetas, como crítica à insensibilidade humana. Apesar das profundas diferenças entre as religiões, da necessidade que cada uma delas tem de manter a sua própria identidade, o autor entende que a humanidade não é uma abstração, que como humanos temos uma singularidade, mas também uma base comum: a consciência de que Deus é o mesmo para todos acima das particularidades das diferentes tradições. A responsabilidade pelo outro é apreendida na narrativa dos "profetas de Israel: nem Aristóteles, nem Karl Marx, e sim Amós e Isaías." (HESCHEL, 1996, p. 240) Os profetas, aliás tema de sua tese de doutoramento, nos lembram, segundo o autor, do interesse de Deus pela situação dos seres humanos. Se profano o outro, profano a mim mesmo e, se o ser humano é a imagem e semelhança de Deus, profano também o nome de Deus. Nosso intuito nesse ensaio é trabalhar com a ideia da fé como base de um ecumenismo necessário contra, segundo Heschel, o niilismo que cresce em extensão e influenciando o mundo todo.

Para Heschel, o pré-requisito mais importante para o ecumenismo é a fé. Mas não sem perceber que a fé só cresce na intimidade e se respeitada a individualidade de cada religião para que a fé não seja profanada e não se corra o risco de sincretismo. A finalidade da comunicação religiosa é enriquecimento mútuo, acréscimo de respeito e reconhecimento: a "voz de Deus chega ao espírito em uma variedade de formas, em uma multiplicidade de linguagens. Uma mesma verdade pode ser interpretada e expressa de muitas maneiras." (HESCHEL, 1996, p. 244) Para ele, não existe verdade sem humildade, nem certeza sem contrição, o que ele entende estar faltando onde mais se precisa delas: na teologia. A religião é um meio, não um fim e igualar a religião a Deus é idolatria.

O respeito pelo compromisso de cada um, o respeito pela fé de cada um, é mais do que um imperativo político e social. Nasce da percepção de que Deus é maior que a religião, que a fé é mais profunda que o dogma, que a teologia tem suas raízes na teologia profunda. A perspectiva ecumênica é a compreensão de que a verdade religiosa não brilha no vácuo, que a questão primordial da teologia é pré-teológica e que a religião envolve a situação total do homem, suas atitudes e atos, e, portanto, nunca deve ser mantida isoladamente. (HESCHEL, 2011, p.181)

A preocupação de Heschel era com o possível declínio da religião. Para ele, isso acontece quando a fé deixa de ser uma fonte viva e a religião fala apenas em nome da autoridade e não com a voz da compaixão. E, dessa forma, sua mensagem perde o sentido e ela se torna algo irrelevante como resposta às mais profundas indagações humanas. Mas quem é Abraham Joshua Heschel? Segundo suas próprias palavras, ele não era um bom esportista, mas teve uma infância alegre e guiado para perspectivas mais elevadas: "desde

criança me ensinaram a viver a vida, ou a me esforçar a viver a vida de um modo compatível com o mistério e o maravilhamento da existência" (HESCHEL, 2021, p. 90).

Heschel cresceu em ambiente religioso; seus pais descendiam de rebbes hassídicos e ele próprio afirma que seu pensamento sofreu a influência de dois mestres, com visões de mundo opostas, o Baal Shem Tov e Menahem Mendel de Kotzk. Segundo o autor, eles representam dois extremos da concepção hassídica de mundo. Kotzer reage a ênfase de Deus na imanência presente no pensamento hassídico, tal como Kierkegaard no pensamento protestante. Para Kotzer Deus é total transcendência. Já em Baal Shem Tov, encontramos transcendência e imanência, ele é intoxicado pela proximidade de Deus, o que acaba por favorecer uma visão imanentista que se sobrepõe a transcendência de Deus. Apesar de Kotzer enfatizar o abismo da separação, ele irá afirmar, segundo Heschel, que esse pode ser atravessado, a partir do nosso coração para Deus. (HESCHEL, 1973)

Susannah Heschel apresenta seu pai como um líder religioso que tinha Deus e os seres humanos juntos em seu pensamento e que isso, na prática, se transformou em profundo interesse por questões sociopolíticas, onde sua percepção religiosa se tornaria a base que sustentaria sua prática: para Heschel, um protesto social era uma experiência religiosa e religião, sem indignação com a má política, era impossível. E essa preocupação que fez do diálogo o ponto central de sua ética da ação.

Como ética da ação, estamos retomando o mesmo ponto de partida de Hilary Putnam que, ao tratar da ética judaica, segue a questão central da tradição grega que, segundo ele, não são as regras de conduta, nem mesmo a questão da virtude, mas o "o que deveria ser o objetivo supremo do bem viver humano?" (PUTNAM, 2005, p.159-60). Na tradição judaica, quando há exigência éticas, temos que considerar principalmente as exigências de Deus e os mandamentos, especificamente, o mandamento de amor. Boas ações indicam que um ser humano é bom e justo; a experiência ética não se faz pelo que é racionalmente certo e conquistado pela atividade especulativa, mas por uma boa ação que se funda na experiência humana.

E a ação será uma marca de Heschel, pois ele entende como um compromisso participar dos problemas da vida e indignar-se diante do sofrimento do outro: "Dos profetas aprendi que devo participar dos problemas do homem, dos problemas dos homens que sofrem". (HESCHEL, 2021 p. 95) Para o autor, os profetas são seu exemplo, são aqueles que falam em nome de Deus vivo, denunciam a miséria e revelam a injustiça. Mas, também oferecem o consolo, a justiça e a compaixão. Heschel sustenta sua compreensão sobre a condição humana justamente nessa experiência existencial profunda do profeta com Deus,

estudada com profundidade em sua tese de doutorado e de onde estabelece algumas categorias que se tornam fundamentais para a filosofia da religião.

Para Heschel, todo pensamento criativo origina-se de um encontro com o desconhecido e, especificamente, o pensamento religioso tem como origem o sublime, o mistério, o milagre, o desafio. Visto dessa forma, o mundo é um desafio. Não se especula sobre a causa da existência, mas se busca uma resposta à pergunta: “O que é exigido de nós?” (HESCHEL, 2021, p.128) A existência, por sua vez, é um mistério. E o mistério é compreendido por Heschel como categoria de pensamento, tendo como pressuposto a presença de Deus e sendo, por isso, um meio de perceber o mundo. O mistério não serve para a mente especuladora, mas sim para que sejamos confrontados constantemente por ele e, ao mesmo tempo, para que sejamos indagados sobre as nossas ações. A Religião, portanto, é uma resposta ao mistério; e a fé, a certeza de que há um sentido além do mistério.

É na tensão entre o pensamento bíblico e grego que Heschel sustentará sua filosofia da religião e elevará o pensamento bíblico como categoria crítica sobre os valores do homem moderno. Esse ponto é importante para compreender que, para o pensador, os direitos e deveres humanos não se sustentam apenas com uma ideia ou uma declaração; é necessário que o ser humano faça de si mesmo um parceiro de Deus, parceria esta que se manifesta em suas ações. E, podemos dizer que essa parceria com Deus é uma tese hescheliana para assinalar um ponto fundamental: que a vida é um presente, que temos responsabilidade de sermos dignos de ser lembrados por Deus. A maior ameaça que estamos sofrendo hoje, segundo o autor, é a insensibilidade diante do sofrimento do outro. “Tudo que nos resta é ficar horrorizados com a perda do nosso senso de horror.” (HESCHEL, 1976, p.369) A vida é uma parceria entre Deus e o ser humano na luta pela justiça, pela paz e pela santidade. É por necessitar do ser humano que Deus fez um pacto com ele por todos os tempos, um vínculo que une Deus e ser humano e no qual ambos estão comprometidos. Na realidade, a humanidade é dependente do como cada um de nós trata o outro.

Podemos dizer que três são os motivos que o fazem ligar suas convicções religiosas com o movimentos sociais e político: a própria perda pessoal com o genocídio nazista, a descoberta que a indiferença ao mal é pior que o mal em si mesmo e seu estudo dos profetas. O próprio Heschel nos diz que foi na revisão de sua dissertação sobre os profetas para publicação em inglês que ele se convenceu que deveria estar envolvido nas questões

humanas. No livro *In this hour: Heschel's writings in Nazi Germany and London exile* que trata, como o próprio nome diz, dos escritos de Heschel na Alemanha nazista e no exílio em Londres, ficamos diante do jovem Heschel, que já apontava a importância de uma educação judaica. Suzana Heschel nos lembra a partir das memórias de seu pai que ele faz parte de uma geração de pensadores judeus que foram produtos da intelectualidade alemã de sua época, mas que também se tornaram severos críticos da maneira alemã de pensar. Heschel observava não só que há uma diferença da compreensão do estudo dos textos a partir da filologia, mas que esta não ajudava na percepção do significado essencial dos textos, pois ignorava a intensidade da devoção religiosa.

Ele próprio escreve em sua autobiografia de 1953:

Eu vim com grande fome para a Universidade de Berlin para estudar filosofia. Eu procurei por um sistema de pensamento, pela profundidade do espírito, pelo sentido da existência. Acadêmicos eruditos e profundos davam curso de lógica, epistemologia, estética, ética e metafísica. Eles abriam os portões da história da filosofia. Eu estava exposto à disciplina austera de incessante questionamento e auto crítica. Eu me comunicava com os pensadores do passado que conheciam como encarar adversidade intelectual com coragem, e aprendi a me dedicar no exame das premissas básicas dos riscos de falhas.

No entanto, apesar da força e da honestidade intelectual que tive o privilegio de testemunhar, tornei-me cada vez mais consciente do abismo que separava minhas opiniões dos acadêmicos. Eu carregava um senso de ansiedade: como posso encontrar uma maneira onde o sentido último reside, um modo de viver onde nunca se perderia a referência ao significado supremo? Por que estou aqui, e qual o meu propósito? Eu nem sabia como colocar em frase minha preocupação. Mas para os meus professores era uma questão indigna de uma análise filosófica...

O problema para os meus professores era como ser bom. Em meus ouvidos a questão era: como ser santo. (HESCHEL, 2019, p. XIX)

Heschel foi introduzido em análise crítica dos textos bíblicos a partir do método de pesquisa histórica, o que significa analisar os mesmos como uma produção humana. Como um defensor da Revelação, o pensador viu o crescimento de uma tensão dentro do estudo acadêmico, entre uma reforma radical e a ortodoxia. Essa tensão também se apresenta no momento de publicação de sua tese. Heschel teve dificuldade em publicá-la, não só devido ao momento político e financeiro, mas também em encontrar aceitação de um trabalho multidisciplinar, que envolvia a linguagem da filosofia e da psicologia. A filosofia da religião de Heschel buscava compreender a religião a partir dela própria e, para tanto, observa que há dois tipos de pensamento, o conceitual e o situacional: "A atitude do pensador conceitual é a de imparcialidade; o sujeito enfrenta um objetivo independente; a

atitude do pensador situacional é a de preocupação: o sujeito imaginando que está envolvido numa situação que tem necessidade de compreender” (HESCHEL, 1976, p. 5).

Impedido de publicar sua tese de doutoramento, principalmente devido a ascensão do nazismo, o que impedia ele de ensinar na universidade, Heschel passou a se dedicar ao ensino da própria comunidade, publicando livros neste período sobre Maimonides, Abravanel e muitos artigos sobre filósofos judeus medievais. Tão logo a tese foi publicada na Polônia, obteve sucesso e foi conhecida na Europa e nos EUA. Mas ele precisava fugir do Terceiro Reich e tentou ser rabino em Praga, porém não deu certo. Martin Buber, então, o chamou para dirigir a *Judisches Lehrhaus*, fundada por ele e por Franz Rosenzweig, em Frankfurt, onde ficou até ser deportado para Polônia, de onde tentou com muito esforço, um visto para o EUA (HESCHEL, 1976).

A *Freies Jüdischen Lehrhaus* (Casa livre de estudos judaicos), foi fundada em 1920, e tinha como foco a educação do judeu adulto. Segundo Leora Batnitzky (2011), a meta da *Lehrhaus* era colocar o judeu moderno de frente para a tradição textual judaica em sua linguagem original e, assim, dar boa educação e, principalmente, dar ferramentas para esse mesmo judeu retornar à tradição. A mesma questão, também, preocupava Rosenzweig que, por exemplo, se dedicou a tradução e ao estudo de Halevi, mas com o foco no uso de tal obra como material de auto-educação como religioso, totalmente engajado na vida judaica. A *Lehrhaus* foi um importante símbolo de como a tradição pode dialogar com a modernidade e criar uma educação transformadora. A pedagogia de Rosenzweig foi inovadora e com certeza abriu uma nova janela tanto para Buber como para Heschel, que em caminhos opostos, descobriam a riqueza espiritual do hassidismo. Heschel junto Buber escreveram sobre a importância da Casa:

[...] Sempre nos lembramos e recontamos, para nós e para aqueles que virão: aprender e ensinar é o que enche nossa consciência com o que está presente e passando por nós, liga o passado com o futuro. Em nosso aprendizado o espírito renova a conexão com todos os tempos: na *Lehrhaus*, toda a realidade judaica se estende a a geração presente pelas mãos do passado e sustenta nessas mãos o futuro para guiá-lo. (HESCHEL, 2019, p. XXIV)

Suzana Heschel comenta que sempre foi grande o interesse de Heschel na sobrevivência e no espírito da comunidade, mas que ele escrevia “não oferecendo conforto mas mudança” (HESCHEL, p. XIII). Mas mesmo na época, em suas palavras de mudança havia sempre uma esperança na recuperação moral e espiritual diante da catástrofe política. E cita, como exemplo, uma conversa entre ele e Buber, que Heschel alerta que no ensino do judaísmo deveríamos não ensinar o livro de orações, mas sim o modo de rezar.

Portanto, o que podemos observar é o jovem Heschel (por volta de 20 anos) já preocupado com a atenção e o conforto aos judeus com *insights* sobre a situação em que estava envolvido e que estarão presente nos escritos do professor que ele se tornou mais tarde nos EUA. Para a autora, a experiência do jovem Heschel aponta sua vitalidade nas discussões que revelam uma “nova visão dos judeus alemães nos anos entre dignidade e desespero” (HESCHEL, p. XIV) Heschel reúne em diálogo as antigas fontes onde foi formado, o famoso e inacessível Talmude, e coloca essas reflexões e questões em seu próprio tempo, mostrando o caráter de urgência que a tradição nos apresenta sobre a questão humana.

Em sua rota de fuga, Heschel foi reforçando os laços com seu judaísmo. A influência hassídica lhe garantia a ênfase na experiência de ser judeu. De fato, o jovem Heschel era um crítico das limitações do academicismo do mundo germanico, mas seria seu percurso natural se tornar um acadêmico se não fosse a insanidade daqueles tempos.

[...]nesta hora nós , os vivos, somos “povo de Israel”. As tarefas, iniciada pelos patriarcas e profetas e continuada em seus descendentes, agora nos são confiadas. Nós somos ou os últimos judeus ou aqueles que entregarão todo o passado as próximas gerações. Nós perderemos ou enriqueceremos o legado das gerações. (HESCHEL, *The earth is the Lord’s*, epígrafe, 2019).

Neste ensaio, o autor desenvolverá o que ele chamou de um sonho, mas um sonho divino onde os profetas e rabinos cuidam para preencher os nossas preces de verdadeira piedade, um sonho de um mundo, onde o mal é combatido pela Graça do Senhor tanto quanto pelos esforços do homem, por sua dedicação à tarefa de estabelecer o reino de Deus no mundo. Deveríamos, segundo Heschel, estar cheio de horror, reprovação e vergonha, pois profanamos a palavra de Deus.

O silêncio paira sobre a terra impiedosamente radiante. O Dia do Senhor é um dia sem o senhor.”[...] Que o fascismo não sirva de alibi para a nossa consciência. Fracassamos em lutar pelo direito, pela justiça, pelo bem; como resultado devemos lutar contra o erro, contra a injustiça contra o mal. Falhamos em oferecer sacrifícios no altar da paz; agora devemos oferecer sacrifícios no altar da guerra. (HESCHEL, 1969, p. 615-6)

Para Heschel, a pessoa não pode ser religiosa e indiferente aos outros seres humanos em suas dificuldades e sofrimentos. “a tragédia do homem é que muito de nossa história é uma história de indiferença” (HESCHEL), as verdades científicas, não apenas pelo desejo de busca de conhecimento, mas em detrimento de milhares de vidas humanas, pois não são atendidas por essa busca, pois ela é guiada pelo poder, por exploração política

e militar validada pelo estado. O conflito que enfrentamos é entre o poder e as necessidades humanas, a ciência está sobre os afetos humanos.

"Não existe compaixão sem um senso de temor e respeito pelo mistério da existência" (HESCHEL 2002, p. 140) Para ele a mente religiosa sabe que a vida é assunto sério e é isso que precisa ser apreendido e ensinado ao mundo contemporâneo. Por isso ensinar se torna um serviço para Heschel. A educação judaica torna-se algo fundamental, pois educar uma pessoa não é igual a aquisição de conhecimento, é um processo e acontece de modo único: esse conhecimento precisa ser amor, isto é, amor não é uma ilusão ridícula, mas sim um caminho de valores, de paz e integridade, que através da indignação de cada um de nós, mas principalmente através do retorno, em seu caso, ao espírito do judaísmo, funciona como uma resposta as principais questões humanas. A tarefa de uma filosofia da religião seria, nesse sentido, redescobrir as questões para as quais a religião poderia ser uma resposta, aprofundando a investigação em relação a consciência humana, aos ensinamentos, a deliberação das tradições religiosas e, principalmente, contribuir para uma metaética; uma profunda reflexão sobre nossos feitos.

Heschel, como outros na modernidade - Cohen, Lévinas e Rosenzweig - voltam-se para literatura talmúdica, algo que antes era reservado apenas aos talmudistas. Mas será no estudo da Torá, com as lendas dos rabinos e mestres, e na influência do hassidismo que sua filosofia se constituirá. O homem piedoso, o hassidim, foi colocado em oposição ao rabino, o intelectual talmúdico. O hassidim é aquele que está embriagado por Deus, "O mundo é um véu que se retirado só há Deus. O mundo do espírito é a eternidade, o mundo aqui e agora é vaidade" (HESCHEL, 1973, p. 18). Sua reflexão seguirá a experiência consciente de Deus e como esta altera o seu pensar sobre o mundo; é um filósofo que pensa sob o olhar de Deus.

É no trabalho de Heschel com os profetas que grande parte de seu pensamento se constituirá. Para ele, a qualidade mais importante do profeta é a sensibilidade para com o mal e iniquidade (daí vem sua participação ativista). Seu pensamento é marcado por sua sensibilidade a experiência emocional que tem como ideia central o *pathos* divino. Esse conceito sugere que o ser humano tem capacidade para transcender, de abrir-se para o infinito e para o inefável, mas que também é buscado pelo transcendente. O profeta é aquele que sabe o que Deus quer, ele dá testemunho do *pathos* de Deus que é onde se dá o encontro entre o ser humano e Deus, pois Ele ao revelar-se ao profeta, não revela Sua essência, mas sim Sua presença (HESCHEL, 1998).

A humanidade pra ele não é uma abstração. Heschel usa a bíblia como crítica à insensibilidade humana. Diante das grandes dificuldades morais que enfrentamos após as nossas escolhas, Heschel adverte que não adianta apenas eleger um culpado: "Poucos são culpados, mas muitos são responsáveis" (HESCHEL, 1996, p. 220). É importante distinguirmos e diferenciarmos ambos conceitos, culpado indica a conexão com um crime, uma falha, um pecado, algo que implique em uma violação da lei e envolve penalidade. A responsabilidade, segundo o autor, é capacidade de sermos chamados a responder, sem ter envolvimento com o ato criminoso. "A questão que deveríamos ponderar aqui é moral, não legal; responsabilidade melhor que culpa, prevenção, melhor que punição" (HESCHEL, 1996, p. 221). A responsabilidade pelo outro é apreendida na narrativa religiosa com os profetas. Os profetas nos lembram do interesse de Deus pela situação dos seres humanos. Se profano o outro, profano a mim mesmo e, se o ser humano é a imagem e semelhança de Deus, profano também o nome de Deus.

Nesses sentido, o profeta é um exemplo e com eles, afirma Heschel, ele aprendeu que deveria participar dos problemas humanos, principalmente dos humanos que sofrem. E é um encontro com Martin Luther King, em 1963, em uma Conferência Nacional de Cristãos e Judeus, que marca o início de uma amizade e da participação ativa de Heschel na questão dos direitos civis nos EUA. Em 1965, ele marcha pelos direitos civis dos negros, ao lado de Martin Luther King, no Alabama, que pode ser visto em fotos da época, dado sua presença na primeira fila juntos aos demais líderes da manifestação. Sua filha, Suzana Heschel, nos conta que para o pai, a marcha era um momento religioso e que pouco antes desta começar, um serviço foi realizado em uma pequena capela, onde seu pai teria lido o Salmo 27: " O Eterno é a luz que me guia e a fonte de minha salvação; a quem então temerei?"

Sua famosa frase, "Quando marchei com Martin Luther King em Selma, Alabama, senti que minhas pernas rezavam." Ilustra o que ele entendia: um ato com a consciência do Sagrado, de sua responsabilidade individual pelo coletivo apreendida com os profetas. E é em 1963 que ele estabelece ligações com figuras-chave no Vaticano, a partir do Concílio, envolvendo-se com o Conselho Ecumênico em Roma e se tornando consultor de judaísmo do Cardeal Bea.

Foi no espírito da teologia profunda que o Cardeal Bea anunciou sua intenção de preparar uma Constituição sobre a liberdade religiosa para apresentação na próxima sessão do Concílio, na qual os Padres seriam convidados a manifestar enfaticamente um reconhecimento público da inviolabilidade da consciência humana como o direito final de todo homem, não importa quais sejam suas crenças religiosas ou lealdade ideológica. O

Cardeal Bea afirmou ainda que o axioma “O erro não tem o direito de existir”, que é usado tão levemente por certos apologistas católicos, é pura tolice, pois o erro é um conceito abstrato incapaz de direitos ou obrigações. São as pessoas que têm direitos e, mesmo quando erram, seu direito à liberdade de consciência é absoluto. (HESCHEL, 2011, p. 182)

Para Heschel, todo ser humano tem o direito de honrar a Deus de acordo com sua consciência. O encontro com o outro humano é um encontro com a imagem de Deus. e, esse encontro só é possível se for na dimensão do tremor e temor, no reconhecimento que diante dos problemas da existência estamos todos no caminho da fé. Em conversas com o Papa Paulo VI procurou interferir de modo a eliminar a questão da concessão de judeus, Em entrevista a Carl Stern ele diz:

Um dos maiores escândalos da história da igreja foi tentar converter judeus em cristãos. o cristianismo é uma religião pelo qual tenho um grande respeito. Mas também devo lembrar que ser judeu pra mim é tão sagrado que estou disposto a morrer por isso. E, quando o Conselho ecumênico publicou uma declaração expressando a esperança de que os judeus se unissem eventualmente à Igreja, publiquei uma réplica muito forte. Eu disse: “Prefiro ir a Auschwitz do que abandonar minha religião. (HESCHEL, p. 103)

Para Heschel, a Igreja, sábia e antiga como é, percebeu que a existência de judeus é preciosa para os cristãos, tal como defende Rosenzweig, em estrela da redenção, na imagem do centro da estrela como fogo central sendo o judaísmo e os raios como cristianismo. Há um comprometimento com tornar Deus presente no mundo.

Observamos sua influência na *Nostra Aetate* (1965), que é a declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs, onde podemos perceber que não há referência à conversão dos judeus, e queria seria fruto do esforço do pensador e dos diálogos que teve com o Papa Paulo VI sobre a questão. Sabemos que em 1964, Heschel esteve na abadia trapista em Kentucky Hills com Thomas Merton, com quem desenvolveu uma amizade profunda. A influência de Heschel pode ser observada na mística e na sua relação com a profecia. As categorias trabalhadas no texto *Deus em busca do homem* acabam influenciando Merton na aproximação do mistério, mas também na ação no mundo.<sup>1</sup>

Desse encontro Heschel consegue apoio e uma intervenção na forma de apelo ao Cardeal Bea. O próprio Cardeal elogia seus textos e, por fim, o judaísmo fica como “patrimônio comum” e a ideia de conversão é retirada. O foco se dirige para a fraternidade universal e toda a discriminação racial ou religiosa é reprovada. Merton divide com Heschel

<sup>1</sup> Para aprofundar a relação entre Merton e Heschel, ver KAPLAN, Merton and Judaism: Recognition, Repentance and Renewal.

a ideia de que o otimismo é demanda do religioso. O diálogo inter-religioso era essencial para Heschel, ele via a teologia profundada como algo em comum com este diálogo. Para ele é uma vontade de Deus que haja um pluralismo religioso.

E Carl Stern pergunta:

**O mundo seria melhor se houvesse somente uma religião?**

Não

**Haveria menos conflito?**

Não. Pelo que posso julgar,, e trato de julgar qual é a vontade de Deus por meio da história, parece ser a vontade de Deus que haja mais de uma religião. Penso que é maravilhoso perceber isso. O que aconteceria por exemplo se o Metropolitan Museu of art de Nova York tentasse introduzir a ideia de que todos os quadros fossem parecidos? Ou se sugerisse que todos os rostos humanos fossem parecidos? Como você responderia a min ha proposta?

**Eu seria contra**

Eu fico contente. Nós concordamos. (HESCHEL, 2021,p. 104)

Na realidade, Heschel reúne com esse encontro, com essas manifestações, questões político-sociais, fundamentos éticos religiosos e uma postura crítica ao proseletismo. Heschel entendia que a posição do religioso na sociedade moderna era de denunciar, criticar e se posicionar contra a injustiça, em nome da reverência de Deus e da sua imagem no mundo, o ser humano. Para ele, não podemos nos manter alheios das atrocidade cometidas contra o próximo pois, quando desumanizo o outro, desumanizo a mim mesmo, o que leva ele a dizer que nossa maior ameaça, hoje, é a insensibilidade diante do sofrimento do outro.

Para Heschel, nenhuma religião é uma ilha e o pré-requisito mais importante para o ecumenismo é a fé. Mas não sem perceber que a fé só cresce na intimidade e se respeitada a individualidade de cada religião para que a fé não seja profanada e não se corra o risco de sincretismo. A finalidade da comunicação religiosa deveria ter como objetivo o enriquecimento mútuo e acréscimo de respeito e reconhecimento. Na epígrafe desse ensaio, citamos Heschel para falar que "voz de Deus chega ao espírito em uma variedade de formas, em uma multiplicidade de linguagens." E acrescentamos o restante da frase que diz que " Uma mesma verdade pode ser interpretada e expressa de muitas maneiras." (IDEM,2002 p.230) Diante dessa constatação, para o autor, devemos encontrar uma base religiosa capaz de facilitar a comunicação e cooperação com temas importantes da modernidade, com as inquietações morais e espirituais, com a paz e com manter viva a presença de Deus. Para ele, não existe verdade sem humildade, nem certeza sem

contrição, o que ele entende estar faltando onde mais se precisa delas: na teologia. A religião é um meio, não um fim e igualar a religião a Deus é idolatria.

### Referências

- BATNITZKY, Leora. **How judaism became a religion**: an introduction to Modern Jewish Thought. USA: Princeton University Press, 2011.
- GLATZER, Nahum N. **The Judaic Tradition**. USA: Behrman House, 1969.
- GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. **Angústia e Conhecimento**: uma reflexão a partir dos pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Sören Kierkegaard e Qohelet. São Paulo: Reflexão, 2011.
- HESCHEL. Abraham Joshua. **Moral Grandeur and Spiritual Audacity**: essays edited by Susannah Heschel. New York: Farrar, Straus e Giroux, 1996.
- HESCHEL. Abraham Joshua. **God in search of man**. São Paulo: Arx, 1976.
- HESCHEL. Abraham Joshua. **O último dos profetas**. São Paulo: Manole, 2002.
- HESCHEL. Abraham Joshua. **The prophets**. New York: Harp and Row Publishers, 1998, v.1 e 2.
- HESCHEL. Abraham Joshua. **The Insecurity of freedom**: essays on human existence. Farrar, Straus e Giroux. Kindle, 2011.
- HESCHEL. Abraham Joshua. **Passion for Truth** . New York: Jewish Lights Publishing, 1973.
- HESCHEL. Abraham Joshua. **In this hour**: Heschel's Writings in Nazi Germany and London Exile. The Jewish Publication Society. Edição do Kindle, 2019.
- KAPLAN, T. **Merton and Judaism**: Recognition, Repentance and Renewal; Holiness in Words. Lousville: Fons Vitae, 2003.
- PUTNAM in SCHEWEIKER, W. (org). **The Blackwell Companion to Religious Ethics**, 2005.

## HESCHEL E A DEMOCRACIA

**Fernando Gross** é sacerdote católico da Diocese de Santos. Mestre em Teologia pela PUC-SP; Doutorando em Teologia pela PUC-SP, professor no CCDEJ. Membro da Comissão Nacional do Diálogo Católico Judaico – DCJ.

**E-mail:** grossfernando@gmail.com

**Guershon Kwasniewski** é rabino pela SIBRA –Sociedade Israelita Brasileira de Cultura e Beneficência -. Mestrando em Talmud e Halachá no Schechter Rabbinical Seminary, Jerusalém, Israel. Membro da Comissão Nacional do Diálogo Católico Judaico – DCJ. Um dos responsáveis da CONIB – Confederação Israelita do Brasil- pelo diálogo inter-religioso.

**E-mail:** rabbiguershon@gmail.com

### RESUMO

Por que para Abraham Joshua Heschel era tão importante para a democracia? Por que Heschel acreditava numa conexão entre religiosos judeus e não-judeus, cristãos e outros pela promoção de uma democracia mais atenta aos problemas das pessoas do que pelos interesses próprios? É possível trabalhar juntos responsabilmente pelo cuidado da democracia? Em qual contexto político e religioso viveu Heschel e quais foram as repercussões e consequências do seu pensamento após cinquenta anos da sua morte (1972-2022)? Existem, portanto, motivações e princípios de Abraham Joshua Heschel que persistem e dão frutos ainda na vida religiosa e política de uma sociedade, em favor de uma democracia e convivências melhores.

**Palavras-chave:** Heschel; Democracia; Judaísmo; Cristianismo; Diálogo Interreligioso.

### ABSTRACT

Why democracy was so important for Abraham Joshua Heschel? Why did Heschel believe in a connection between Jewish and non-Jewish religious, Christians and others by promoting a democracy closer to people's problems than for their own interests? Is it possible to work together responsibly for the care of democracy? In what political and religious context did Heschel live and what were the repercussions and consequences of his thinking after fifty years of his death (1972-2022)? There are therefore motivations and principles of Abraham Joshua Heschel who persist and bear fruit still in the religious and political life of a society, in favor of better democracy and coexistence.

**Keywords:** Heschel; Democracy; Judaism; Christianity; Interreligious dialogue.

### Antecedentes da época de Heschel

As circunstâncias históricas tiram o ser o humano do seu meio e o condicionam a adaptar-se a novas circunstâncias. A Europa culta tinha virado um campo fértil para o ódio, para a degradação humana até níveis impensados. O homem deixou de ser homem, e começou a ser tratado literalmente pior do que um animal. Os ideais da liberdade, igualdade, fraternidade, os revolucionários princípios da emancipação e iluminismo se esfarelaram por trás de um livro chamado *Mein Kampf* –Minha Luta-.

As Leis de Nuremberg de 1935 pressagiaram o desmoronamento moral, ético, intelectual de uma Alemanha que ainda não se levantava da derrota da Primeira Guerra Mundial. A economia asfixiava o povo, o astral da nação devia mudar, era necessário uma mudança radical. A democracia não era utilizada

para implementar novas ideias, nem para transformar e melhorar a vida de uma geração perdida.

Era necessário criar um cenário, procurar inimigos, insuflar as massas, gerar euforia e, finalmente, coroar um ditador. Já não importava o passado de cada ser humano, nem a sua reputação, nem a sua própria história, nem mesmo a sua lealdade para com a nação, nem os seus direitos, agora seriam considerados à categoria sub-humana.

O desapego da própria família, amigos, emprego, estudos, da própria cidade, maus tratos, expulsões, violência intelectual, perseguição física, exclusão, fome, torturas, doenças, mortes, iriam se tornar cenas cotidianas para um povo e para algumas outras minorias. Foram escolhidos a dedo os mais vulneráveis, os indefesos, aqueles que eram cidadãos considerados de “segunda classe” e aqueles que não tinham para onde ir. Para onde fugir, num mundo com fronteiras fechadas?

A maioria sucumbiu à tragédia, instituindo desse modo a primeira matança industrializada na história da humanidade. A fábrica da morte e do extermínio começaram a funcionar com precisão, sem dar margem para resistências. O corte das liberdades, os aniquilamentos psíquicos e físicos levariam à maior tragédia conhecida pela humanidade.

É nesta realidade que uns poucos quase que milagrosamente conseguiram sobreviver. Foram escolhidos, predestinados, tiveram uma intuição maior que os outros, foi sorte? Entre esses poucos estava Abraham Joshua Heschel, um herdeiro de uma cultura única, descendente de rabinos chassídicos, um ser que transformou o ódio com o qual era cercado em amor profundo pelo próximo. Seja lembrado aqui que Heschel ele próprio viveu os horrores da guerra, sua mãe, irmãs, amigos e parentes foram assassinados, mas não guardou ressentimento, nem foi vingativo. Poderia ter desistido, poderia ter renunciado. *Meshané Makom, meshané mazal*, – quem muda de local, a sua sorte também muda – diz um velho princípio talmúdico.<sup>1</sup>

Nos Estados Unidos, Heschel renasceu e fez renascer as suas ideias assim como os velhos ideais desse mundo de onde foi tirado, arrancado, pelas

---

<sup>1</sup> Cf. Talmud de Jerusalém, Tratado de *Shabat*, 6,12.

circunstâncias históricas. Levantou-se sem ódios e sem ressentimentos, tentou entender ao homem e a esse D-s<sup>2</sup> que o criara. Colocou D-s e os seres humanos para conversarem nas páginas dos seus livros, nas suas palestras, nas suas aulas, na formação de novos estudantes e rabinos.

Conseguiu o que poucos conseguem, cruzar as fronteiras do seu povo e conversar de igual a igual com aqueles que em muitas oportunidades perseguiam, acusaram os Judeus de Deicídio. Ele os fez enxergar a força de argumentos e fontes, que existia uma origem comum, que o respeito deveria falar mais alto e que as diferenças deviam ser contornadas.

Viver numa das maiores democracias do planeta, sem dúvida, iria lhe influenciar para fundir os valores judaicos com aqueles outros que são comuns a todos os seres humanos: o direito de ser e existir, mesmo que sejam diferentes, o direito de opinar, circular, pensar, votar e escolher representantes, lutar contra aquilo que a sociedade na sua maioria considera errado. Lutar em forma intelectual contra o armamentismo, as guerras, a segregação, o racismo, o ódio infundado.

Heschel já tinha sofrido tudo isso em carne própria, foi marcado a fogo pelo seu passado europeu, e agora desde o palco que se lhe abria nos Estados Unidos, saiu na procura de parceiros que compartilhassem os seus ideais. Martin Luther King Jr. se apresentou no seu caminho, marcharam juntos, vibraram juntos, reivindicaram juntos, sofreram juntos e inspiraram os seus próximos a lutar por um mundo melhor. Espalharam a sua mensagem para todos os continentes, os seus discípulos replicaram o modelo. Conseguiram transcender no tempo com o seu legado.

Hoje existem muitos discípulos dos seus discípulos que levantam as suas bandeiras com os valores pelos quais pregaram, sonharam e lutaram. Os frutos nunca caem longe da árvore, foi o seu orientando no JTS –Jewish Theological Seminary- de New York, o rabino Marshall T. Meyer, que foi para Argentina, fundou o Seminário Rabínico Latino-Americano em 1962 e se juntou às Mães da

---

<sup>2</sup> Em respeito ao Tetragrama Sagrado em hebraico será transcrita de forma abreviada o nome de Adonai através das letras D-s neste artigo.

Praça de Maio<sup>3</sup> em plena ditadura militar, para reivindicar marchando – assim como Heschel o fez em Selma<sup>4</sup> – pela liberdade e aparição com vida dos desaparecidos.

O rabino Meyer<sup>5</sup> não foi sozinho, levou os seus alunos do Seminário Rabínico para marchar juntos. Existia medo, temor e pavor, mas a missão era nobre e valia a pena o risco e o sacrifício. Meyer também desenvolveu o diálogo inter-religioso, aquele mesmo que Heschel tinha desenvolvido junto ao Vaticano, no qual teve um papel fundamental na elaboração da declaração *Nostra Aetate*, onde a Igreja Católica, depois de séculos reconhece que os judeus não mataram a Jesus, e a partir desse momento mudaram para melhor as relações entre ambas religiões.

Não é casualidade, portanto, que o Papa Francisco seja amigo do Rabino Abraham Skorka<sup>6</sup> – este último discípulo de Meyer e herdeiro direto de Heschel. Os valores democráticos repassados nos discursos e ensinamentos fazem parte da nova geração de rabinos, onde se insere também o autor rabino deste artigo. O cuidado pelo planeta e o meio ambiente, a oposição às ditaduras e a todo tipo de corrupção, a segregação das minorias, os ódios infundados, a fome física, os

---

<sup>3</sup> As Mães da Praça de Maio (em espanhol, Asociación Madres de la Plaza de Mayo) é uma associação argentina de mães que tiveram seus filhos assassinados ou desaparecidos durante o terrorismo de Estado da ditadura militar, que governou o país entre 1976 e 1983. Elas se organizaram tentando descobrir o que ocorreu com seus filhos e começaram a fazer passeatas em 1977 na Praça de Maio, em Buenos Aires, em frente à Casa Rosada, a sede do governo argentino, em desafio público ao terrorismo de Estado do governo, destinado a silenciar toda a oposição política. Vestindo lenços de cabeça branca para simbolizar as fraldas de seus filhos perdidos, as mães marcharam em solidariedade para protestar contra as atrocidades cometidas pelo regime militar. Eles responsabilizaram o governo pelas violações de direitos humanos que eles cometeram durante o período em que estiveram no poder.

<sup>4</sup> No dia 7 de março de 1965, manifestantes negros caminhavam pacificamente de Selma até Montgomery reivindicando o direito dos afro-americanos irem às urnas, direito esse que foi retirado por conta da segregação racial.

<sup>5</sup> O Rabino Marshall Meyer, 1930-1993, foi um líder visionário, que em tempos de crise, “revolucionou” o mundo judaico latino-americano. Foi uma das poucas vozes religiosas a enfrentar corajosamente a ditadura militar e a se envolver na luta pelos direitos humanos durante os sangrentos anos que a Argentina viveu entre 1976 e 1983, salvando pessoas em risco, visitando prisões e realizando um trabalho político internacional para a restauração da democracia. Não restam dúvidas de que ele foi influenciado pelo seu professor e mentor no JTS –Jewish Theological Seminary- de New York, Estados Unidos, Abraham Joshua Heschel.

<sup>6</sup> Rabino Argentino, Professor de Bíblia e literatura rabínica no Seminário Rabínico da Argentina, foi Reitor da instituição. Grande amigo do Papa Francisco, escreveram juntos em 2013 o livro *Sobre o Céu e a Terra* – Grupo Companhia das Letras-, quando Francisco era o Bispo de Buenos Aires, Jorge Mário Bergoglio.

cuidados com a saúde, o respeito e amor pelo próximo, são princípios inquestionáveis e não negociáveis. Entender o direito à religião como um direito humano. A preocupação com o ser e não com o ter. A mesa como um espaço de convívio, respeito, diálogo, construção e elevação espiritual. Entender que o sagrado vive dentro de cada ser humano e se houver respeito entre os seres humano será igualmente respeitada a essência divina presente em cada um.

Quanto mais se afasta dos homens, mais se afasta igualmente de D-s. Uma das suas frases mais impactantes é: “Em uma sociedade livre, alguns são culpados, mas todos são responsáveis” (Heschel, 2002, p. 25). Princípio que todo líder nesta humanidade deveria seguir. É interessante lembrar a entrevista que o rabino Heschel concedeu à televisão, falando sobre a democracia, poucos dias antes de sua morte, falando entre outros assuntos sobre como entendia a política e religião:

A Guerra do Vietnã é, claro, uma questão religiosa. Bem, em primeiro lugar, D'us nos pede justiça e compaixão. O que Ele condena acima de tudo? Assassinato, a matança de pessoas inocentes. Como posso orar quando pesa em minha consciência que compartilho a responsabilidade pela morte de inocentes no Vietnã? D'us parece ser uma pessoa não religiosa, pois lemos as palavras de D'us na Bíblia, veremos que ele sempre se intromete na política e nos problemas sociais. Qual é a maior preocupação da Bíblia? Injustiça para com o próximo, derramamento de sangue. Qual é o maior sonho dos profetas e da Bíblia? A paz. Nenhum filósofo grego, nem de qualquer outro país da terra, nem da Índia, nem da China, foi capaz de pensar o que os profetas sonharam. Eles foram os únicos homens que já em tempos antigos sonhavam que chegaria um tempo em que a guerra seria abolida e haveria paz. Esta é a mensagem dos profetas (HESCHEL, 1987, p. 347-348).

Sobre a sagrada imagem do homem Heschel também afirmou:

Existe em todos os homens uma inclinação para a crueldade e uma inclinação para a bondade. Mas para vencer a má inclinação, precisamos de uma ajuda mais poderosa. E esta ajuda mais poderosa é, creio eu, um pouco de medo e tremor e amor a D'us. Agora D'us é invisível. Mas não podemos viver sem D'us. É por isso que D'us criou um sinal de lembrete, uma imagem. Qual é o significado de homem? Sendo um sinal de lembrete de D'us. D'us é invisível. E, como Ele não pode estar em todos os lugares, Ele criou o homem. Olhando para o homem, nos lembramos de D'us. Qual é a missão do homem segundo a visão judaica? Seja um sinal de lembrete de D'us. Já que D'us é compassivo, seja também o homem compassivo.

Assim como D'us busca significado e justiça, que o homem também se esforce por significado e justiça" (HESCHEL, 1987, p. 349-350).

E, por fim, sobre os políticos, estadistas e líderes Heschel ainda disse:

Não, não sou contra os políticos em sua vocação. Sou contra os políticos em suas táticas. Ao contrário do verdadeiro significado, do significado semântico da palavra político. Considero que o cerne do problema da existência humana é a luta contra a mentira, contra o hábito de mentir. Gostaria de usar uma palavra que talvez tenha sido usada com muita frequência, mas ainda é a palavra mais importante - honestidade, sinceridade ou confiança. A tragédia de nossos tempos é que não confiamos uns nos outros. A regra de ouro de hoje não é "Ame o seu próximo como a si mesmo", mas "Suspeite do seu próximo como de si mesmo". Desconfiamos de todos os políticos, porque sabemos de antemão que eles não pensam o que falam e não falam o que pensam. Quero limitar que sou contra a palavra político. Tenho grande estima pela palavra estadista. É muito interessante, a palavra estadista não é usada. Político é usado, estadista é uma palavra grande. Agora, quanto a fazer o que o povo quer, vou dizer o que o povo quer. Uma das tendências mais fortes de todo ser humano é o desejo de ser enganado. Esse "autoengano" é uma doença muito séria. Sim, queremos ser enganados. A tarefa de um estadista é ser um líder, um educador, e não agradar os desejos do povo contra seus próprios interesses. O grande problema hoje é o hábito de mentir. Vivemos em um mundo cheio de mentiras. E a tragédia é que a juventude - talvez seja bom - descobriu quantas mentiras são contadas diariamente e a tudo momento. Eles não podem aceitar. Se há alguém que eles desprezam, é alguém que seja falso, retoricamente falso. Chamamos isso de lacuna de credibilidade, e o que realmente queremos dizer é mentir (HESCHEL, 1987, p. 355-356).

Depois de ler estes parágrafos, entendemos o porquê de Heschel ser uma figura tão relevante. Morreu há cinquenta anos e com este artigo se deseja humildemente reverenciar a sua bendita memória, mas claramente se percebe como o seu pensamento está mais vigente a cada dia e como pode ser compreendido e estudado nas gerações posteriores a sua existência. Hoje se fala tanto sobre as *fake news*, Heschel falava de mentiras e falsidade. Num mundo de sociedades polarizadas, nada mais conveniente que manter vivo o pensamento e os ensinamentos deste grande homem, considerado por muitos O último dos Profetas.

### **O que o Rabino Heschel fez deve ser feito hoje novamente**

Segundo o Rabino Dr. Michael Marmur, especialista em Educação Judaica pluralista e Direitos Humanos, o grande pensador e ativista judeu da modernidade Abraham Joshua Heschel (1907-1972) “foi um teólogo dos atos, pois conseguia unir com maestria a realização da liturgia própria judaica com o ativismo político na procura de melhorar a vida social” (MARMUR, 2022).

Considerando que, para o Papa Francisco, judeus e católicos precisam agir juntos para um mundo mais fraterno, as duas comunidades têm essa tarefa de lutar contra as desigualdades e promoverem uma maior justiça, para que “a paz não seja uma promessa do outro mundo, mas uma realidade já neste mundo”. Esse discurso aconteceu no último encontro do *World Jewish Congress* (Congresso Judaico Mundial), ocorrido em 22 de novembro de 2022 (NOGARA, 2022). As duas comunidades religiosas têm em comum tesouros espirituais inestimáveis, e isso confirma o que o próprio Papa Francisco já havia afirmado, em 2013, na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (A Alegria do Evangelho), bem como compartilhar com o judaísmo “muitas convicções éticas e a preocupação comum pela justiça e o desenvolvimento dos povos” (PAPA FRANCISCO, 2013).

Para isso vale a pena lembrar novamente outra frase do Papa no recente Congresso Mundial Judaico: “o caminho para a convivência pacífica começa com a justiça que, junto com a verdade, o amor e a liberdade, são as condições fundamentais para uma paz duradoura no mundo”, para juntos recuperar a justiça, frente ao atual pântano de injustiça, que corroi a conviência e devasta o meio ambiente e prejudica enormemente a saúde do planeta Terra. Essas iniciativas exigem de todos coragem, colaboração e criatividade. E isso deve ocorrer justamente nesses períodos conturbados da Guerra entre Rússia e Ucrânia, que o Papa Francisco afirma mesmo ser uma ameaça a ambas comunidades religiosas de judeus e de cristãos, pois esta priva a todos dos afetos, das casas, de seus bens e das suas próprias vidas! Somente na vontade séria de nos aproximarmos e no diálogo fraterno é possível preparar o terreno para a paz. “Como judeus e cristãos, façamos tudo o que for humanamente possível para acabar com a guerra e abrir caminhos para a paz” (NOGARA, 2022).

## **A proximidade de Abraham Joshua Heschel junto a outras lideranças religiosas**

Um dos aspectos importantes da vida e do pensamento de Heschel foi que ele verdadeiramente se “esforçava por analisar as fontes clássicas do judaísmo demonstrando a sua pertinência diante dos problemas modernos, e a Ética deveria ser a conduta dos Judeus em todos os campos da vida social” (WIGODER, 1996, p. 468). Agindo, assim, acabou por desenvolver igualmente um papel muito importante no movimento dos direitos civis e em outras correntes humanistas. No campo do diálogo religioso foi um membro ativo, também no diálogo Judaico-Cristão, influenciando de forma enorme nas várias discussões de alto nível que influenciariam o Concílio Vaticano II, junto ao Cardeal Bea. O professor de história de Princeton, Julian E. Zelizer, escreveu uma biografia política de Heschel que o retrata como “um mentor para ativistas progressistas hoje, sejam religiosos ou não” (ZELIZER, 2021, p. 328).

A emigração de Heschel para a América não foi nada fácil, mas acabou abrindo-lhe diversas opções de pensamento e de ação. Estudou na Polônia, doutorou-se em Filosofia, com especialização em História da Arte e línguas semíticas, na Universidade de Berlin. Em 1938, as coisas começaram a se complicar para Heschel, mas já em 1940, recebeu uma oferta para um cargo no Hebrew Union College do Movimento Reformista em Cincinnati, Ohio. Tornando-se mais ativista politicamente, fez com que outros rabinos reformistas fossem unindo seus esforços pelos direitos civis e pelo ativismo antiguerra nos Estados Unidos.

Líderes religiosos como Heschel e Niebuhr eram vistos como líderes morais. O clero negro se juntava a eles e crescia o núcleo de lideranças do movimento pelos direitos civis. A igreja negra foi uma fonte de inspiração para Heschel. Sua filha, Susannah Heschel, professora de Estudos Judaicos no Dartmouth College, descrevia a afirmação de Heschel: “Meu pai costumava dizer que se há alguma esperança para o futuro do judaísmo na América, ela está com o Igreja negra, porque há uma piedade e religiosidade que ele lembrava ser grande em Varsóvia.”

Heschel é, ainda, lembrado hoje por sua participação na icônica Marcha de Selma para Montgomery em 1965, atravessando a ponte Edmund Pettus.

Junto com ele caminhavam John Lewis, Ralph Abernathy, Martin Luther King Jr., Ralph Bunche e o reverendo Fred Shuttlesworth (junto com uma freira desconhecida), como símbolo de uma coalizão liberal negro-judaica que fez lobby pela legislação de direitos civis que aconteceria em seguida. O que mais de belo se percebia era o compromisso, que ressoava a partir da união das forças religiosas em defesa dos direitos civis. Depois daquela marcha, Heschel escreveu em suas anotações o que se tornou uma de suas falas mais famosas – e seu legado: “Senti que minhas pernas rezavam”. Esta citação ainda hoje é utilizada por rabinos engajados no ativismo civil e nos direitos humanos. A amizade e aliança de Heschel com Martin Luther King Jr. se estendeu muito além da marcha de Selma, assim como seu envolvimento com o movimento dos direitos civis em geral.

Outro ativista dos direitos civis, o filósofo e teólogo Cornel West citou a clássica obra de Heschel “Os Profetas” como reveladora de que o propósito da profecia é vencer a insensibilidade, mudar o homem interior, bem como revolucionar a história. Nessa sua grande obra a respeito dos Profetas bíblicos, Heschel chega até mesmo a citar que o *pathos* de Deus não era considerado uma espécie de febre da mente que, desconsiderando os padrões da justiça, culmina em ação irracional e irresponsável”. Nos caminhos de Deus existe sempre a justiça; a Bíblia insiste sobre isso repetidamente, pois o próprio Deus é a fonte da justiça. Para Heschel o “*Pathos* divino é igualmente o seu *Ethos*, seu *pathos* é ético e esse *ethos* está cheio de *pathos*. O *Pathos* e o *Ethos* em Deus não existem lado a lado, nem se opõe um ao outro; mas envolvem e pressupõe-se um ao outro” (HESCHEL, 2001, p. 290).

Outro jesuíta ativista antiguerra, padre Daniel Berrigan, comentou após ter-se encontrado com Heschel e sua família num seder de Páscoa da família Heschel: “A comida estava excelente; as orações de intercessão — pelo fim da guerra, pela paz que excede todo o entendimento, pelas vítimas da guerra, em nosso país, pelas vítimas em todos os lugares; essas eram as orações fervorosas de Heschel - e as minhas também. Este era um ecumenismo que eu poderia levar a sério”. Para Abraham Joshua Heschel, o ritual religioso estava ligado a um judaísmo profético, que exigia que cada pessoa se envolvesse com o mundo e buscasse melhorá-lo (MORT, 2022).

A essa melhora do mundo novamente o Papa Francisco faz menção no Congresso Judaico Mundial de novembro de 2022: “nossas iniciativas políticas, culturais e sociais para melhorar o mundo - o que vocês chamam de 'Tiqqun Olam' - não terão sucesso sem oração e abertura fraterna a outras criaturas em nome do único Criador, que ama a vida e abençoa os pacificadores” (NOGARA, 2022).

Heschel, sofrendo de doença cardíaca e hepatite, morreu em 22 de dezembro de 1972, enquanto dormia. Naquela época, ele ainda estava totalmente engajado no ativismo contra a guerra do Vietnã. Dois meses depois, sua última entrevista na televisão com Carl Stern, da NBC News, foi ao ar. Heschel disse ao público: “Eu diria que Deus parece ser uma pessoa não religiosa. Ele sempre mistura política com suas questões sociais”, provavelmente sorrindo, ao dizer isso.

O já citado rabino Michael Marmor, um notável estudioso de Heschel no Hebrew Union College em Jerusalém, que é presidente do movimento Rabinos pelos Direitos Humanos (*Rabbis for Human Rights*), passa alguns de seus sábados nos Territórios Autônomos Palestinos, ajudando fazendeiros palestinos a proteger suas terras de colonos judeus hostis e coloca o legado de Heschel desta forma: Se você levar a sério os ensinamentos de Heschel, é preciso encontrar a barricada apropriada para seguir em frente.

No capítulo final da sua obra intitulada “Abraham Joshua Heschel: uma vida de Radical Espanto” (*a Life of Radical Amazement*), Zelizer examina o legado de Heschel e observa que ele ajudou a abrir espaço para vozes religiosas progressistas no cenário nacional e internacional, mesmo quando forças conservadoras tentaram reivindicar a igreja e a sinagoga para si mesmas. Claro, como Zelizer lamenta, hoje a religião na esfera pública é amplamente capturada por um movimento conservador, que promove “um ponto de vista religioso profundamente diferente que restringe em vez de expandir os direitos civis e humanos. O exemplo de Heschel nos mostra um caminho diferente a seguir” (MORT, 2022).

### **Proximidade ligada à Responsabilidade Social**

É assim que Heschel liga o termo responsabilidade social como a tradução geralmente empregada pela expressão hebraica de *Derech Eretz*. Em seu livro “A Torah Celeste” (*Heavenly Torah*) Heschel relembra que esse termo pode se referir tanto às ocupações mundanas, como para as realidades sociais, até mesmo quanto às relações conjugais. “O denominador comum de todos esses significados é, na verdade, a qualidade do engajamento numa atividade cotidiana ou numa interação social num modo construtivo” (HESCHEL, 2007, p. 779).

### **Liberdades civis**

“As orações podem enriquecer nossa percepção do mundo e a nós mesmos. Na oração, como na poesia, nós nos voltamos para as palavras, não para usá-las como sinais para as coisas, mas para ver as coisas na luz das palavras” (KAPLAN, 2007, p. 164). Deus voltará para nós quando estivermos dispostos a deixá-Lo entrar – em nossos bancos e fábricas, em nosso congresso e clubes, nos tribunais e comitês de investigação, em nossos lares e teatros. Para Heschel, a Teologia era inseparável das questões éticas. A tarefa do ser humano é “reconciliar liberdade com serviço, razão com a fé”, como afirma em sua obra “Uma análise da Piedade” (*An Analysis of Piety*). Um poema prosa muito bem construído para fazer ressoar as aspirações religiosas modernas (KAPLAN, 2007, p. 33).

### **Política estrangeira**

Abraham Joshua Heschel atacava abertamente as políticas governamentais que fossem justificadas pelos próprios interesses antes que por uma generosidade democrática. Ele afirmava que “a ajuda externa, quando oferecida a países subdesenvolvidos, com o objetivo de conquistar amigos e influenciar pessoas, acaba sendo como um bumerangue. Não deveríamos aprender a separar a conveniência da caridade?” (KAPLAN, 2007, p. 184).

### **Promoção da democracia**

Segundo o periódico mensal *Jewish Forum*, em New York, Heschel era alguém dedicado a salvaguardar a democracia pela ajuda unida de judeus e não-judeus, sugerindo uma política editorial de mente aberta (KAPLAN, 2007, p. 158). Poderia haver igualmente para os dias de hoje a “certeza de existir mais

do que esperança” – parafraseando a mensagem que o então Papa João XXIII disse para Jules Isaac sobre uma possível declaração conciliar sobre os Judeus, poderia, ainda hoje, nesse contexto em que se vive, poder ouvir tal declaração a respeito de uma democracia mais atenta aos direitos humanos e à liberdade religiosa? Assim como a Igreja pôde no Concílio Vaticano II, “finalmente abandonar o milenar ensinamento antijudaico” (KAPLAN, 2007, p. 240), pode-se de fato ter a esperança de terem sido defendidos os direitos de outros grupos sociais, religiosos e o respeito às outras raças?

Assim como a união entre o Cardeal Bea que “ênfatizava sua esperança pela continuidade da cooperação do Rabbi Heschel e membros da Comissão Judaica Americana, que contribuíram tão significativamente para remover as bases do desentendimento entre Católicos e Judeus” (KAPLAN, 2007, p. 250), é preciso zelar e trabalhar pela continuidade da cooperação e da remoção das bases do desentendimento em outras esferas públicas. Judeus e Cristãos podem juntos trabalhar em favor de ações éticas comuns preciosas e válidas para as duas comunidades religiosas.

### **Responsabilidade e cuidado pela democracia:**

Afirmava Heschel: “Não existe nada de mais vil como a arrogância de uma mente militar. De todas as pragas com as quais o mundo é amaldiçoado, de todas as doenças, o militarismo é o que há de pior: o assumir que a guerra é uma resposta para os problemas humanos” (KAPLAN, 2007, p. 299).<sup>7</sup>

Como sofreu a democracia na última eleição brasileira de 2022 com pedidos em favor do retorno da ditadura militar. O Papa Francisco mesmo se dirigindo aos ilustres líderes das Igrejas cristãs e das Religiões mundiais lembra o “grito”, que se levanta, porque a paz está gravemente violada, ferida, espezinhada. “A paz está no coração das Religiões, nas suas Escrituras e na sua mensagem” (PAPA FRANCISCO, 25/10/2022).

Na mesma mensagem dirigida durante o encontro de oração pela paz, o Papa afirma que, a começar pelos governantes, todos devem se inclinar para ouvir com seriedade e respeito o grito pela paz, que se eleva a partir do coração das mães, inscrito nos rostos dos refugiados, das famílias em fuga, dos feridos

---

<sup>7</sup> Kaplan cita a obra de Heschel no ano de 1966 chamada “O ultraje moral do Vietnam”.

e dos moribundos. Esse grito merece ser ouvido. Citando a Encíclica Fratelli Tutti, lembra também que “cada guerra deixa o mundo pior de como o encontrou. A guerra é um fracasso da política e da humanidade, uma vergonhosa rendição, uma derrota perante as forças do mal” (PAPA FRANCISCO, 2020).

Heschel, cinquenta anos depois da sua morte, continua ainda a fazer refletir sobre a procura de outras alternativas, mais humanas e mais sensatas do que as ditaduras e as guerras. “Ele passou de uma postura de neutralidade acadêmica para uma de compromisso político engajado” (KAPLAN, 2007, p. 299). Como cidadão e como líder religioso não podia se calar de forma negligente diante do sangue derramado do seu próximo (cf. Lv 19,16). Em sua época declarou pública oposição contra a Guerra do Vietnam como uma obrigação religiosa, um supremo mandamento! E embora a lei religiosa judaica indique que se deva obedecer às normas e às regras do país em que vivam, também é certo de que “Sempre que um decreto seja inequivocamente imoral, tem-se, no entanto, o dever de desobedecê-lo” (KAPLAN, 2007, p. 299).

Diante de situações tão adversas, o Papa Francisco, em diálogo com 19 jesuítas, fala sobre a 3ª Guerra Mundial em pedaços, que se está vivendo agora, desde fevereiro de 2022. Diz que não se trata de uma Guerra somente entre Ucrânia e Rússia. Mas que é preciso libertar os corações do ódio e o que é preciso fazer é demonstrar proximidade. Esta é a palavra-chave: permanecer perto, ajudando as pessoas que sofrem. Esse é o estilo de Deus. Lemos isso no Deuteronômio: “Qual nação grande tem os deuses tão próximos a si mesmos, como o Senhor, nosso Deus, está perto de nós toda vez que o invocamos?” (Dt 4,7). “O estilo de Deus é a proximidade” (PAPA FRANCISCO, Viagem ao Cazaquistão – Jesuítas, setembro 2022).

Heschel comentava a respeito da Guerra dos Seis dias em 1967, dizendo sobre “quais ouvidos poderia ficar surdos diante dos gritos das mães e esposas, cujos filhos e maridos nunca voltarão para casa?” (HESCHEL, 1987, p. 214). A compaixão do SENHOR está acima de todas as suas obras (cf. Salmo 145,9). A importância de cada vida humana era fundamental para Heschel: “Nós lamentamos a perda das vidas, a devastação, os frutos da violência. Nós lamentamos as mortes de Judeus, de Cristãos, de Muçulmanos. Os gritos de angústia não se perderão em nossas consciências” (HESCHEL, 1987, p. 214).

E Heschel revela-nos, por fim, um pouco da intimidade divina, quando relembra que diante das canções de júbilo feitas pelos filhos de Israel no Mar Vermelho, enquanto os egípcios que os tinham escravizado afundavam, “os anjos jubilavam e queriam cantar também uma canção de louvor e triunfo. Mas Deus, o Pai de todos, disse aos anjos: ‘Minhas criaturas estão se afogando – e vocês cantam!’”.<sup>8</sup>

Para Heschel era bastante claro que o desejo da democracia pode ajudar a trazer paz e reconciliação. “Violência adia problemas, não os resolve. E que somente por meio de boa vontade e plena cooperação entre as nações (...) soluções construtivas poderão ser de fato encontradas” (HESCHEL, 1987, p. 217). Para ele, a “Palavra de D-s dura para sempre” (cf. Is 40,8) e que resulta numa experiência de exaltação e de gratidão “deve ser canalizada para um compromisso duradouro” para com o próprio D-s e para com toda a humanidade (HESCHEL, 1987, P. 217).

Abraham Joshua Heschel fez-se próximo a tantos líderes religiosos judeus e não-judeus, e isso em defesa da democracia e do povo. Seus exemplos inspiram até hoje a uma proximidade e defesa, de cuidado da democracia contra as guerras absurdas que ocorrem em todos os tempos e que promova de fato convivências melhores entre os povos, todos irmãos. Esse era o pensamento de Heschel, quando lembrava que, no tempo do profeta, Isaías havia muitas guerras mortais entre Egito, Assíria e que estas grandes nações se odiando entre si eram ambas inimigas de Israel. Mas o “Deus de Israel é também o Deus da Assíria e o Deus do Egito. E que a inimizade entre as nações irá tornar-se em amizade. Elas viverão juntas quando elas servirem juntas. Esta é a nossa esperança, nossa oração, nosso objetivo (Cf. Sofonias 3,9) (HESCHEL, 1987, p. 218). Estes são ainda hoje frutos do pensamento de Heschel que muitas pessoas esperam, rezam e trabalham para produzi-los, partilhá-los e saborearem juntos o sabor de democracias, que promovam a vida divina e justa revelada nas Escrituras Sagradas e traduzida na vida integral dos homens e mulheres de boa vontade, em favor de toda a Criação.

### Referências

HESCHEL, Abraham Joshua. **The Prophets**. New York: Harper Collins Publishers, 2001 (publicação original 1955).

---

<sup>8</sup> Talmud, tratado *Megillah* 10b.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Israel: an Echo of Eternity**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1987.

HESCHEL, Abraham Joshua. **La democracia y otros ensayos**. Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabinico Latinoamericano, 1987.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O último dos Profeta, uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel**. São Paulo: Manole, 2002.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Heavenly Torah**. As refracted through the Generations. London: Bloomsbury Publishing, 2007.

KAPLAN, Edward K. **Spiritual Radical**. Abraham Joshua Heschel in America, 1940 – 1972. Michigan: Yale University Press/New Haven & London, 2007.

MARMUR, Michael. In: Cursos: **Judaísmo sem Deus?** (academiajudaica.org). Acesso em 01/12/2022.

MORT, Jo-Ann. A vida notável do rabino Abraham Joshua Heschel deixa pouca dúvida sobre o que ele estaria fazendo hoje. In: **'To Conquer Callousness.'**: **Democracy Journal**. Acessado em 28/11/2022.

NOGARA, Jane. In: Papa: judeus e católicos juntos para um mundo mais fraterno - **Vatican News**. Acesso 01/12/2022. PAPA FRANCISCO. [Encontro de Oração pela Paz \(25 de outubro de 2022\) | Francisco \(vatican.va\)](#). Acesso em 29/11/2022.

PAPA FRANCISCO. **Encíclica Fratelli Tutti**, nº 261. Fratelli tutti (3 de outubro de 2020) | [Francisco \(vatican.va\)](#). Acessi em 29/11/2022.

PAPA FRANCISCO. ["Liberare i cuori dall'odio". Papa Francesco con i gesuiti della Regione russa in Kazakistan | La Civiltà Cattolica \(laciviltacattolica.it\)](#). Acesso em 29/11/2022.

PAPA FRANCISCO. *A Alegria do Evangelho* (Evangelii Gaudium). [NFC-Exortacao-Apostolica-evangelii-gaudium.pdf \(puc-campinas.edu.br\)](#). Acesso em 01/12/2022.

WIGODER, Geoffrey. *HESCHEL, Abraham Joshua*. In: Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme. Paris: Cerf/ Robert Laffont, 1996.

ZELIZER, Julian E. **Abraham Joshua Heschel: a Life of Radical Amazement**. Michigan: Yale University Press, 2021.

## QUESTIONS TO DR<sup>a</sup> SUSANNAH HESCHEL

The Center for Jewish Studies of USP – University of São Paulo – organized an International Symposium on *Heschel, the Theologian Poet*, on August the 23<sup>rd</sup> and 24<sup>th</sup>, 2022, held at the Auditorium Building of its Faculty of Philosophy and Social Sciences.

On 23<sup>rd</sup> August 2022, Susannah Heschel and Moacir Amâncio, led by the Chairman - Rabbi Alexandre Leone, opened this International Symposium on *Heschel, the Theologian Poet*, on the occasion of the 50<sup>th</sup> anniversary of his death (1907-1972). Abraham Joshua Heschel was a Jewish *darshan*, professor, poet, author and certainly one of the greatest contemporary Jewish philosophers. The core of Heschel's philosophical and theological analysis centered around the growing dehumanization of 20<sup>th</sup> century western civilization and the need of bringing it back to ethics and universal dignity. The renewal of humanism after the collapse of civilization brought about during and after Second World War is Heschel's greatest contribution to contemporary philosophy. This International Symposium approached different aspects of ethics and religious humanism in Heschel's work and thought.

Near the end of this first morning conference, the audience addressed Dr. Susannah Heschel some questions concerning her understanding of Jewish humanism, interfaith dialogue, as well as several other relevant topics, which she regarded both from the perspective of her academic experience and the teachings come from her shared life with her father, Abraham Joshua Heschel. We have selected, translated and summarized here the main questions and the very appreciated answers of Dr. Susannah Heschel.<sup>1</sup>

\* \* \* \* \*

### Rabbi Alexandre Leone

**Question:** Professor Doctor Susannah Heschel, around the 1950' s or 60's, three different Jewish philosophers use the same image to talk about our time. Max Horkheimer writes about the "eclipse of reason", and a few years later, Martin Buber, towards the end of his work, writes a book whose title is the *Eclipse of God*. A short time later, Abraham Joshua Heschel, in

---

<sup>1</sup> Seleção, transcrição e notas: Pe. Donizete Luiz Ribeiro, NDS, Profs. Marivan Soares Ramos e Cicero Lourenço da Silva.

that magnificent book *Who is man*, speaks in terms of the *eclipse of mankind*. This picture of the eclipse, interestingly enough, occurs in the writings of three thinkers just after the Holocaust, and maybe assuming three different aspects of this eclipse. What I would like to ask is: would you explain a bit more what the eclipse of humanity is? Regarding the urgency that Heschel perceived in his time: is it also an urgency of our own time?

**Susannah Heschel:** Thank you, Rabbi Leone. It is a very interesting question and I think the metaphor that uses an eclipse is temporary, it is not forever. An eclipse comes and an eclipse goes and it's interesting to put those three together: *eclipse of Reason, eclipse of God, eclipse of humanity*. Max Horkheimer, in the *Dialectic of Enlightenment*, feels that there is another element to the Enlightenment than reason. There's also the element of the irrational and that fascism was the triumph of the irrational over the rational. So, there was an eclipse of reason. If reason were to come back and triumph, we would not have fascism. I think it's too simple. And I think what we're seeing today around the world with the fascination with fascism, growing fascism and that is more than an eclipse of reason. Buber spoke about an *Eclipse of God* - my father rejected that because he felt that putting responsibility on God is a kind of abdication of our moral responsibility. So, considering the difference between saying *God controls the world* and *humans also have responsibility*, my father would say: the question to ask is not where was God that has such hubris, but to say, *how does God continue to have faith in us given how we behave?* How can we even have hopes for the future of humanity when we see throughout this world people being tortured? How does a person torture another human being?

Before I came here I read Bernardo Kucinski's book<sup>2</sup>. That book has changed my life. I'll have all my students read that book and I felt I'm coming to a country that is a swamp of blood. How can you kill your own children? I don't demean you, you understand. I'm talking about the dictatorship. How can they kill their own children like this? And Kucinski writes there, you know, the Nazis wrote down the name of each person who came to a concentration camp. You can go to a memorial, you can go to Auschwitz and here we call it "disappeared", "murdered", no Memorial, no name, no responsibility, no one wrote down a name. How can that be? How can people behave this way? So that's why my father said it's an *eclipse of*

---

<sup>2</sup> BERNARDO KUCINSKI, *K – Relato de Uma Busca*, Cia das Letras, 2016.

*humanity* and he said “eclipse” because he had a little hope that it doesn't have to be that way.

**Rabbi Leone**

You can't imagine how meaningful that is not only for the time of the dictatorship but even for today. It's not something only historical.

\* \* \* \* \*

**Question:** I've noticed that in the writings of your father, though he dialogues with, and critiques several contemporary thinkers, as well as others that came before him, he hardly ever mentions the names of the ones he's criticizing. Why?

**Susannah Heschel:** Yes, this is true, he disagrees with the argument but not with the human being. And I think he does this out of respect and to say that his argument is not with a person. He disagrees with an idea and I like that, I appreciate that. But I will say, in his dissertation it's different. Before the war he was very clear in naming names in his dissertation, this scholar, that scholar said this and that. So, it's different after the war and maybe I think my father was so deeply affected that he felt he didn't want to say something bad about a human being and so he didn't do that.

\* \* \* \* \*

**Question:** I'm curious about this idea of a “mandate” because the way I understand Judaism it's more of a set of rules of conduct that tell you what to do in the micro decisions of life: what to do, what not to do and then, in the end of life, someone could say “you know, that was your impact, that's how you changed the world or not. The ideal mandate, I think - I'm not a scholar on that - I think more of Christian Protestantism and Catholicism, in which people have missions or don't have missions. So, I'm wondering how this idea of mandate clashes with the idea of the small “micro ethical” decisions that we have to do like going or not to Selma or going or not to a demonstration on Paulista Avenue. What we do that anyone can do, not only those who have this big mission. Everyone confronts these micro daily decisions. Thank you.

**Susannah Heschel:** So, let me tell you about an argument my father had. During the Vietnam war my father started an organization called *Clergy and Layman Concerned About Vietnam*.

And he started it because Seymour Melman, a professor at Columbia had gathered material demonstrating the war crimes that the United States was committing. That this was no longer a war with a political purpose and Military strategy; it was a war of daily crimes, of dropping bombs of destroying land, of killing people and that's what made my father decide he had to oppose the war. My father was not a pacifist, but this war was wrong. And during that period of time – so, this is by the way a very intense period in my father's life, 1963 to 1968 in particular - that year 1965 was an extraordinary year for my father. It was the year he spent two months - we spent two months - in Israel. My father was traveling and lecturing in Israel. It was the year he founded that anti-war organization, the year he gave the lecture *No Religion is an Island*, it was the year that the second Vatican Council issued *Nostra Aetate*. There was a lot in that year, but during that time my father had an argument with Father Daniel Berrigan – whose brother who was also a priest, Philip Berrigan. They used to come to our home, especially Daniel Berrigan, for Shabbat dinner. Berrigan's argument was that my father should commit Civil Disobedience and go to prison as a symbolic gesture. And my father said that he could accomplish more by not being in prison, but by talking to people, by lecturing, by going to colleges, by trying to convince people, by writing. So, the question for my father was, what is the goal? What is the purpose here? I want to end the war. How do I do that most effectively in my life? Writing? Speaking out? Talking to people? What should I do? That was how he decided: Selma. My father was pretty fragile, he had a weak heart, he couldn't go as a freedom rider on the - you know what that is - bus when people were being beaten and, so, he couldn't survive it - and Selma was at that moment actually more of a celebration than a protest because the president of the United States supported the march and that was a major political moment. But how do we make these decisions? What to do? We have to think about clearly, what is the goal we want to accomplish? What am I able to do to accomplish that goal? But I think there's also a question of our own conscience. What do I need to do? What do I need to do to be able to live with myself? What do I have to do? In the last few years, look at the people who go to the rallies with Donald Trump. He engages in mockery, he makes fun of people, he makes fun of disabled people... It's racist and it's mockery and the people cheer. They cheer the mockery, they see they are destroying their own dignity. How will they ever recover it? I don't know and I think that's something we need to worry about, because without a sense of dignity it's very difficult for us as human beings to repent, to create a better world, to have a sense of moral responsibility. Without dignity how do we do that? So, I'm very

concerned about that and I think, in other words, that there are marches, they are writing speeches, they are writing articles speaking out to friends, but there are also subtle ways, subtle things like dignity that we have to be attentive to and we need to ask ourselves right now: this will come to an end at some point but, how will we recover? The Germans, after 1945, had the same problem. How to recover a moral compass after what they did - and that was the 1950's. How can they possibly find their ethical footing again? The ministers asked, but so did the politicians. How do we become an ethical country where people will respect us? And I say that about the United States. How can we once again become an ethical country where people will respect us? How will we regain our dignity? And I think we should start worrying about that now. And it's a very much a religious question we should be asking our religious Leaders: give us help give us advice, what to do?

\* \* \* \* \*

**Question:** I'd like to thank you and ask about something that came up in a conversation I had recently with some students on the text of the *Universal Declaration of Human Rights*. How did your father's philosophy interact with that document which on one hand entailed an apology to the universality of human rights, but on the other, did not prevent discrimination against vast segments of the American population – especially blacks – due to racial laws? My question approaches also the very nature of *kavanah*, once it thinks about the ways from which intention goes beyond principles to the concrete manifestation of change in the world.

**Susannah Heschel:** The United States didn't want to sign the *Universal Declaration of Human Rights* because they said then they'll come after the United States for our racism, our Jim Crow laws. And that's exactly the problem. And in the United States there is a political movement of contempt for the United Nations, which I think we see in other countries as well. And there's a sense that there is no "universal human". So, of course, that was anathema to my father. I mentioned earlier, Meir Kahane said "never again to the Jews". My father said "never again to anyone"; it was universal. I know my father would be very upset by the politicians who are arising today in Israel. Bezalel Smotrich, who may end up with 15 seats in the Knesset. My father would be appalled by that. There is Jewish racism also and that's something we have not paid enough attention to. At least I see in my colleagues, my friends in the United States. Racism in Jewish texts including some of the texts that I otherwise love - in a Hasidic text and kabbalistic texts, it is there. We all have this. We also have contempt for women. The

dignity of women is not valued the same as the dignity of the men and the rights of women and the lives of women. There are aspects of the Torah that I think would count as criminal. *Sotah*<sup>3</sup> is one passage for instance; sexual assault. So, that sense of the universal, the human universal, seems to be something new in Jewish thought - a classical Jewish thought - but I think there are also intimations of it which is why I mentioned Yaakov Emden, for instance. And I think that's something that my father brings out certainly in his book *Who is Man* but elsewhere. Judaism is not unified. There are different views and my father doesn't try to reconcile them. He says there's this view and there's this view, different understandings of Revelation. They coexist, but I think we have an innate moral conscience and we know what's right and what's wrong. And the idea that some human beings are more precious to God than others is a denial of God. My father was very clear about that.

\* \* \* \* \*

**Prof. Cicero:** My question is about the legacy of your father. In Brazil, just like in the USA, the Christian Right uses politics to advance ideas clearly contrary to human rights. How did your father construct such a humanitarian religious philosophy in a time when political theology was associated with Carl Schmitt and other negative ideas around religion?

**Susannah Heschel:** You're asking several things and they're all important and deserve more than a simple quick answer. You know, by the way, that Carl Schmidt was very close to certain Christian leaders who supported Hitler. And, of course, for my father that was horrible. But I think the larger question that you're asking is really what would my father say to these evangelical leaders. How would he speak to them and how would we respond to them and to the people who were attracted to them. That's really what you're asking, right? So what would he say? First of all let me say: my father was a very gentle person. He never talked to Christians about antisemitism. It wasn't necessary. When I was a child, my father often had visitors from the Vatican or from the *Union Theological Seminary*. Christians would come to our home for Shabbat Dinner or for a Passover Sêder, and in those days it was very unusual. It was the first time Catholics were told in America in the 50's not to socialize with anyone who was not a Catholic. For a nun and a priest to come to our home wearing religious clothing for Shabbat Dinner, to come into our home and to see my father at the table pray... you could tell they

---

<sup>3</sup> Sotáh (הַשֹּׂאָה) is a concept derived from rabbinic Judaism, found in the Talmud, and refers, among other subjects, to the trial of an adulterous woman. (Editor's note)

were transformed by the moment. They suddenly realized that you couldn't say "this person is not going to go to heaven". They suddenly realize that as Christians they had something to learn about God from a Jew. And it was 2.000 years since they felt that way. Two thousand years! So maybe what my father in those moments was doing was simply being a religious Jew and allowing Christians to experience Judaism at its most holy moments and have a chance to be transformed. I don't know if everyone would react like that, but I think that my father felt that we, as Jews, shouldn't be ashamed of being Jewish as many were in America. That we shouldn't try to hide or live in a ghetto world, that people have something to learn about God from Jews and maybe we can help them and maybe that is part of our mandate today. So I think, sometimes there is a longing among some of the Evangelical Christians that I have experienced. I lived for example, in Dallas, Texas, for three Years. I went to Israel every summer to recuperate, but I felt that they wanted more from their Christianity than going to church on Sunday for one hour and they didn't know how to do it. They didn't know what we know, which is that Judaism is every day and it's in our home and not just in the synagogue. That we have a language of Hebrew, that we have customs, that we have an ethnicity, that we have little phrases we say like, "Baruch Hashem" and "Good Shabbos" and things like that. I think Christian evangelicals want to ethnicize Christianity. I think they have shuttle envy. I think they would like to be more like Judaism and I think that might be one way of trying to say to that, "look you can have this without being right-wing politically", that is, without damning other people, without saying we're good and they're bad, without saying either you're friend or an enemy, like Carl Schmidt. I think we can show it to them and I think that they do long for that. So, I say this because I do have some hope, even when I see people who are against everything I stand for. Still I think we can't give up and maybe there is a way of showing them that it's possible. Look, we as Jews, we have what they want: community. We have ethnicity, we have everything that they want too and we can embrace the whole world and not have that schmittian friend-enemy. So that's just a small bit of a response on a very practical level. Thank you!

\* \* \* \* \*

**Question:** I'd like to ask you two questions: one question is what role did Yiddish play in your family life because I'm very interested in the *Yiddish-schreiben* aspect of your father's life and

work and I would also like to know how your father viewed the decline of Yiddish and the *matzav*, the situation of Yiddish towards the end of his life.

**Susannah Heschel:** Thank you for the question. My father grew up speaking Yiddish as a child, of course, and he wrote his last book in Yiddish on the *Kotzker*. Some of my father's family managed to get out of Europe before the war. If they didn't, whoever didn't get out before the war was killed, but a few got out including my father's sister. My father was three years old when his sister got married. She was seventeen and she married a cousin and they moved to Vienna and they got out of Vienna just before the war and they came to New York city. My father had his sister and a brother who also got out and was in England, but with the family, as with my father's sister, only spoke Yiddish. And so my father's cousin, brother-in-law, my uncle also only spoke Yiddish. So, certainly when we were family it was only Yiddish. And so it's really remarkable thing that my father wrote books in four languages, not many people. But there was that aspect the Yiddish of the of the religious world of the hassidic world, then my father was friend with some Yiddish writers. Chaim Grade was a good friend and there were others as well. Hillel Seidman, you might know, was also a friend - his daughter's my friend - he was a journalist; Gershom Jacobson, who wrote for a Yiddish newspaper, was another good friend. So they were friends of my father's who would come to our home and would speak Yiddish at all. In terms of a decline, yes, my father was concerned about the way that Hebrew was becoming more important than Yiddish and he felt that Yiddish was nonetheless an extremely important language which is why he wrote about the *Kotzker* in Yiddish, because there are some things you can only say in Yiddish. And maybe there were some things that my father could only talk about in Yiddish. Just as I think is true for everybody, there's some things when you speak more than one language, there's some ideas, some words, some things you only feel you can say in that language and not in the other. My father never used the word *holocaust* like that or *shoah*. He talked about what happened, what happened during the war, and he didn't address it directly very often, only occasionally. And when he did it was in Yiddish. So, we can ask ourselves why did he choose this language versus that language for certain books, certain ideas. After the war my father never again wrote in German and would never go to Germany even though he was invited.

\* \* \* \* \*

**Question:** Did he write poetry in English?

**Susannah Heschel:** No.

**Question:** Only in Yiddish?

**Susannah Heschel:** And that was when he was actually in Vilna with a group of Yiddish poets the young Vilna, (Chaim) Grade and few others were there and that was a small book that he published with a dedication to his father and he was often very shy about those poems. He didn't want them republished, he didn't want them translated, because he was very young then. And I think it's common to many of us, when we look back at something we wrote when we were very young... he was... we often feel a little embarrassed: "I wrote that, you know. I was 19". Thank you

\* \* \* \* \*

**Question:** Professor could you please share with us some thoughts from your father on the interfaith dialogue and cooperation and if he had any relations to any institution of interfaith cooperation?

**Susannah Heschel:** My father used to say that interfaith has to begin with faith. What is my faith? Do I know what my faith is? So, my father used to say the problem with interfaith is that too often the people who participate don't really know their own religion. So, how can they begin to talk to others? He said sometimes, well, maybe you know in this book *Moral Grandeur* there's an essay that begins with a funny story. My father says he was invited once to a conference to speak about God in Judaism and then he agreed and then he got the program and the program had the title of his lecture *The Idea of God in Judaism*. God is not an idea. I had this experience myself when I was a graduate student and a professor in class kept talking about "the God idea". You know, I'm not an idea either! I'm a person! I'm alive, I'm present, I'm here, and God is not just some idea. And once God becomes an idea, my father says, that's not faith anymore. So that was very important for my father to make that point. My father says in *Torah Min Ha-shamaim*, in which one of the main themes is, how do you make the transcendent immanent and the immanent transcendent? So, how do you make the transcendent immanent, so God is transcendent, but how can you feel God's presence everywhere? How do you make God present when God is so remote and so transcendent?

My father used to joke about the Protestant theologian Paul Tillich, and so did Martin Luther King, who was another good friend. Tillich said "God is the ground of being". My father said

“okay, so he's a ground of being, so let him be the ground of being - doesn't do anything, I'm not for, I'm not against, what does it matter? It doesn't mean anything, there's no command, there's no obligation. Ground of being... what does that mean? You don't march in Selma for a ground of being, you don't scream against the war in Vietnam for a ground of being, the prophets are not screaming in agony on behalf of the poor and the suffering... I don't think Ground of being will stop people torturing other human beings. What is it that keeps people from feeling themselves the agony of other human beings? That's the question. So with interfaith too if God has to command too “I want this, I want this to be a better world, I want this to be a world of justice”, how do I make God's immanence transcendent? As my father always said, these are questions that face all human beings of all religions and those are the kinds of questions we should talk about. What religious resources do we have to stop torture? It doesn't matter what our particular religion says. That's not the point. More important is what questions do we ask as religious people. There's so much talk these days about leadership. I see all the time. I have two children and there are all kinds of programs that come through: “send your children to this camp or this program. We train leaders”. What do you think my father would say? He would be appalled! What leaders? It's principles! It's principles, moral principles, that's what you want. What's a leader? Bolsonaro is also a leader, no? Trump... So my father felt this is what interfaith really should focus on and he says over and over, one article after another, in this piece *No Religion is an Island* what do we do in moments of despair? - we all have despair, we religious people. And how do we support each other in those moments?

One last thing: there's a prayer in Judaism where we speak of God resurrecting the dead. You know, a lot of well-meaning liberal jews don't believe that the dead will be resurrected, including Saadya (who was not a liberal, but a medieval philosopher, okay?). And so in some reformed prayer books they change it, instead of *God resurrects the dead* it says *God resurrects everything*. And I think for my father prayers aren't supposed to describe the world as it is, but to give expression to hope, to longing, to wishes. What could we want more than anything when someone we love dies? That they should come back to life, it's what we want. Prayer is an opportunity to speak in terms of hope and wish and longing, and that's why prayer, my father says, is the home for the soul. So, I think interfaith, for my father, was about that where our hopes and our wishes and our longings that we all share, we can focus on, and

that's what should go on in synagogues and in churches. Let's speak of our longing that this should be a world of justice, there should be no torture, there should be no poverty, there should be no racism. We long for that, we long for that for others and for ourselves and because we can't possibly live a full human life when other people are suffering. So, I think that's what interfaith should be for my father. Thank you.

\* \* \* \* \*

**Rabbi Leone:** It's wonderful to be with you. I'm so happy that you made this conference.

**Susannah Heschel:** It's wonderful to meet everyone and I think Brazil is an extraordinary place and the fact that you are so interested in my father, Jews and Christians here, I think that's really extraordinary. It would make my father so happy! I wish I could phone him and tell him. I can't imagine this community here in Brazil and he would be so happy! Thank you, thank you very much!

## A PROFISSÃO DE FÉ DE TOMÉ (Jo 20,28) E SUA BASE VETEROTESTAMENTARIA (SI 35,23).

**Waldecir Gonzaga** doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e pós-doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil), Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq.

E-mail: waldecir@hotmail.com

**André Pereira Lima** mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq.

E-mail: padreandrelima@gmail.com

### RESUMO

Entre os vários *corpora* do Novo Testamento, que conta com 27 livros, especial destaque merece o *corpus* joanino, por ser o único que compreende vários gêneros literários: evangelho, cartas e apocalipse. O Evangelho de João, com suas diferenças de estilo, simbologia, cronologia, geografia, vocabulário e de teologia, oferece um relato pontual das aparições do ressuscitado. Anuncia aos futuros crentes a ressurreição e a forma de se relacionar com o Ressuscitado no seio da Igreja, como parte essencial da pregação do Evangelho e da própria formação da comunidade. Em Jo 20 encontra-se a narrativa da ressurreição com uma das duas conclusões do Evangelho. Em seu núcleo, acha-se a delegação aos discípulos feita por Jesus, dando-lhes uma missão como continuação da obra iniciada por ele na história, rodeado por narrativas de aparições do Senhor ressuscitado à Maria Madalena, aos Apóstolos sem e com Tomé. Ao ter presente, de forma especial, a confissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e as aparições do ressuscitado, dentro do bloco temático da ressurreição do Senhor, em Jo 20,1-31, o estudo analisa a profissão de fé de Tomé e sua base veterotestamentária, a partir do SI 35(34),23, utilizando o processo da análise da crítica textual, dos verbos e dos seus movimentos, tanto nos âmbitos semânticos e morfológicos, como também junto aos elementos retóricos, a partir do emprego do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, por seus aspectos linguísticos e frutos para a exegese bíblica. O estudo conta com: Introdução, Segmentação e tradução da perícopes Jo 20,24-29; Estrutura de Jo 20,24-29 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica; Uso do SI 35,23 em Jo 20,24-29; A perícopes Jo 20,24-29; Localização no bloco temático da ressurreição; Comentário exegético-teológico de Jo 20,24-29; Considerações Finais e Referências Bibliográficas.

**Palavras-chave:** Evangelho de João. Profissão de Fé. Tomé. Senhor. Deus.

### ABSTRACT

Among the various *corpora* of the New Testament, which contains 27 books, the Johannine *corpus* especially deserves to be highlighted, as it is the only one that comprises several literary genres: gospel, letters and apocalypse. John's Gospel with its differences in style, symbology, chronology, geography, vocabulary and theology offers an account of the appearances of the Risen Jesus. It announces to future believers the resurrection and the way of relating to the Risen One within the Church, as an essential part of the preaching of the Gospel and of the community itself. In John 20 it finds the resurrection narrative with one of the two conclusions of the Gospel. At its core is the delegation to the disciples made by Jesus, giving them a mission as a continuity of the work begun by him in history, surrounded by narratives of apparitions of the risen Lord to Mary Magdalene, to the Apostles without and with Thomas. Bearing in mind, in a special way, the confession of faith of Thomas (Jn 20:28) and the appearances of the Risen One, within the thematic block of the resurrection of the Lord, in Jn 20:1-31, the study analyzes the profession of faith of Thomas and its Old Testament basis, from Ps 35(34):23, using the process of analysis of textual criticism, of verbs and their characterizations, both in the semantic and morphological scopes, as well as together with the rhetorical elements, from the use of the method of Semitic Biblical Rhetorical Analysis, for its linguistic aspects and fruits for biblical exegesis. The study has: Introduction, Segmentation and translation of the pericope Jn 20:24-29; Structure of Jn 20:24-29 in the light of Semitic Biblical Rhetorical Analysis; Use of Ps 35:23 in Jn 20:24-29; The pericope Jn 20:24-29; Location in the resurrection themed block; Exegetical-Theological Commentary on Jn 20:24-29; Final Considerations and Bibliographic References.

**Keywords:** Gospel of John. Profession of faith. Thomas. Lord. God.

## Introdução

O Novo Testamento (NT) em seu conjunto é constituído pelo *corpus* sinótico (três evangelhos), Atos dos Apóstolos, *corpus* paulino (treze cartas), *corpus* católico (sete cartas), carta aos Hebreus e o *corpus* joanino (um evangelho, três cartas e um Apocalipse), em um total de 27 livros canônicos. João destaca-se por ser o único autor a possuir um evangelho em um formato de narrativa realista, com cartas em prosas expositiva e exortativa e o Apocalipse em visões e audições (GONZAGA, 2020, p. 681-682). Na ordem do cânon do NT, o Evangelho de João é colocado logo após os Sinóticos, mesmo que se constate uma “enorme diferença de estilo, simbologia, cronologia, geografia, vocabulário e de teologia” (GONZAGA, 2020, p. 681-684) em relação aos outros três Evangelhos, a partir do critério do gênero literário (evangelho).

Dentre os relatos da ressurreição contidos nos Evangelhos, ressalta-se o relato do evangelista João, em que parece provocar no leitor-ouvinte uma disposição para percorrer um caminho de fé, que crendo firmemente, pode viver o discipulado do Senhor em uma prática da bem-aventurança de crer sem ver (Jo 20,29). Isto porque, como apresentado no Evangelho, não é mais possível obter um contato físico com o ressuscitado nem mais ver qualquer aparição de Jesus (RAMOS, 2006, p. 326). Um olhar comparativo entre os Evangelhos faz perceber que são evidentes as suas diferenças e seus detalhes sobre a narrativa da ressurreição. Há uma possibilidade de que o material fonte do autor tenha sido outro, distinto dos Sinóticos, apesar de uma parte deste conteúdo ser histórico e conter semelhanças: “o que os cristãos joaninos consideravam ser uma tradição que tinha vindo de Jesus, parece ter sido aceito por muitos outros cristãos como uma variante aceitável da tradição que eles tinham de Jesus” (BROWN, 1999, p. 95). Além do mais, enquanto os Sinóticos expõem Jesus que vai ao encontro dos mais necessitados e excluídos, pelo anúncio do Reino de Deus, João evidencia a revelação da glória do Filho de Deus (MARGUERAT, 2009, p. 439) que ocorre, de forma plena, na cruz (Jo 20,30: “τετέλεσται/*está consumado*”).

As narrativas pascais escritas referem-se à descoberta, pelos discípulos, do sepulcro vazio e, também, da verificação de algumas aparições do ressuscitado. A partir destas averiguações, ocorre uma possibilidade de ter acontecido reelaborações de fatos históricos e até de temas teológicos conhecidos da tradição sinótica, a qual

demonstra um interesse apologético e teológico da ressurreição. Isto exprime que a ressurreição de Jesus está no centro da vida comunitária, tendo sido o fator originante da mesma, ao dispor de um interesse histórico da fé (ZEVINI, 1996, p. 208-209) para sua constituição e manutenção.

O Evangelho de João “oferece um relato pontual das aparições do ressuscitado a distintos fiéis durante um período” (PÉREZ MILLOS, 2019, p. 1741) de tempo relativo à primeira geração de fiéis (apostólica), tendo repercussões futuras. A última parte do Evangelho trata da tradição pascal, contudo na visão e na interpretação joaninas. Isto é decorrente de uma tendência, na Igreja primitiva, da formação do “κήρυγμα/*kerygma*”, em que este unificava a Paixão à Ressurreição do Senhor. Por sua vez, João possui uma marca específica em sua narrativa, graças à sua concepção pessoal sobre a ressurreição. Segundo Schnackenburg, “as histórias do capítulo 20 contém enunciados importantes para os futuros crentes e posto no fim do seu evangelho colocou o propósito a todos (20,31)” (SCHNACKENBURG, 1981, p. 492). Soma-se a isto, que a Igreja, desde os seus primórdios, inicia um processo de elaboração de fórmulas para expressar a grande verdade da ressurreição, por meio de confissões de fé e de hinos, em razão da ressurreição de Jesus consistir na parte essencial da pregação do Evangelho e da própria formação da comunidade.

Jo 20,1-31 constitui-se em um texto privilegiado para a fé cristã, visto que traz a narrativa da ressurreição e uma das duas conclusões do próprio Evangelho. Em seu núcleo, encontram-se alguns pontos importantes para a compreensão da profissão de fé de Tomé: a delegação aos discípulos feita por Jesus, as aparições do Senhor ressuscitado à Maria Madalena e aos apóstolos sem e com Tomé. Contudo, ao contrário do que se pensa, “os evangelistas canônicos não descrevem a ressurreição, mas indicam a vitória sobre a cruz como caminho para encontrar o ressuscitado, sendo a ressurreição de Jesus o centro da nossa fé” (ORLANDO, 2022, p. 287). E, por sua vez, as aparições do ressuscitado “não são acontecimentos sucessivos àquele da cruz, mas são interpretações salvíficas do evento da cruz” (ORLANDO, 2022, p. 288). A fé torna-se objeto dos relatos da ressurreição e isto também é visto no Evangelho de João. Zumstein, ao realizar uma abordagem sincrônica do capítulo 20, interpreta “o capítulo como caminho da fé para os leitores, onde, na narrativa, o tema é a fé pascal” (ZUMSTEIN, 2017, p. 450). Corroborando com este processo, o fato de que na composição narrativa, as memórias dos eventos individuais são colocadas

no relato de forma conexas às ações de Jesus que “refletem contos primitivos de tradição pré-joanina” (BEASLEY-MURRAY, 1999, p. 367).

Ao ter presente a confissão de fé de Tomé dentro do bloco temático da ressurreição do Senhor (Jo 20,1-31) e suas aparições neste capítulo, o estudo analisa, dentre outras confissões de fé presentes no IV Evangelho, a profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária, a partir do Sl 35(34),23. Para tanto, o estudo oferece segmentação e tradução da perícopa Jo 20,24-29, sua estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica; uma análise de seu uso provável do Sl 35(34),23; sua localização no bloco temático da ressurreição; e um comentário exegético-teológico.

### 1 Segmentação e tradução de Jo 20,24-29

Θωμᾶς δὲ εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Δίδυμος,	24a	Porém, Tomé, um dos Doze, o chamado Dídimo
οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν	24b	não estava com eles <sup>1</sup>
ὅτε ἦλθεν Ἰησοῦς.	24c	quando veio Jesus
ἔλεγον οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι μαθηταί	25a	Diziam-lhe, então, os outros discípulos
ἑώρακαμεν τὸν κύριον.	25b	vimos o Senhor
ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς	25c	Porém, ele disse-lhes
ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον <sup>2</sup> τῶν ἥλων	25d	se eu não vir nas mãos dele a marca dos pregos
καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων	25e	e colocar o meu dedo na marca dos pregos
καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν <sup>3</sup> αὐτοῦ,	25f	e colocar minha mão no lado dele
οὐ μὴ <sup>4</sup> πιστεύσω.	25g	de forma alguma creerei
Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταί αὐτοῦ καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν.	26a	E oito dias depois, dentro <sup>5</sup> , de novo estavam os discípulos dele e Tomé (estava) com eles.
ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων	26b	Vem Jesus (estando) as portas fechadas
καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον	26c	e ficou de pé no meio
καὶ εἶπεν· εἰρήνη ὑμῖν.	26d	e disse: paz convosco.
εἶτα λέγει τῷ Θωμᾶ	27a	Então, diz à Tomé

<sup>1</sup> Para manter a estrutura do caso genitivo, a tradução mais apropriada seria “no meio deles”. Contudo, a fim de manter a lógica do v.26a, prefere-se a expressão “com eles”.

<sup>2</sup> A expressão aqui é “τὸν τύπον/ a marca” e não “τόν τόπον/ o lugar”.

<sup>3</sup> A expressão “τὴν πλευρὰν/ o lado” também ocorre em Jo 19,34, quando Jesus é ferido em seu lado por um dos soldados na crucificação. E o mesmo vocábulo é usado em Gn 2,21-22 (LXX), para referir-se ao *lado* (costela) de Adão para o surgimento de Eva.

<sup>4</sup> A expressão οὐ μὴ possui um caráter enfático negativo, reforçando ainda mais a negação: certamente não, de forma alguma, absolutamente não, etc.

<sup>5</sup> Faz referência clara à expressão “as portas fechadas”, constante nos vv.19.26b.

φέρε <sup>6</sup> τὸν δάκτυλόν σου ὧδε	27b	traze o teu dedo aqui
καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου	27c	e vê a minha mão
καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου	27d	e traze a tua mão
καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου,	27e	e coloque no meu lado,
καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός.	27f	e não sejas incrédulo <sup>7</sup> , mas crédulo.
ἀπεκρίθη Θωμᾶς	28a	Respondeu Tomé
καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.	28b	E disse-lhe: meu Senhor e meu Deus.
λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς	29a	Disse-lhe Jesus
ὅτι ἑώρακάς με	29b	porque me viste
πεπίστευκας;	29c	creste
μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες	29d	Bem-aventurados os que não viram
καὶ πιστεύσαντες.	29e	e creram.

### Notas de crítica textual:

**No v.24c**, ocorre uma inserção da palavra “Ἰησοῦς/*Jesus*” em A K L W Γ Δ Θ Ψ 050.078 f<sup>1.13</sup> 33. 565. 700. 892<sup>s</sup>. 1241. 1242. / 844 Ɔ; o que é insustentável diante dos manuscritos que trazem essa variante (Ϟ<sup>5</sup> & B D), que são de maior peso, eliminando a dúvida já pelos critérios da crítica externa (GONZAGA, 2015, p. 220-221); concordando, então, com a opção tomada por NA28, visto que a regra é: “os manuscritos devem ser pesados e não contatos” (GONZAGA, 2015, p. 222), ou seja, não é a quantidade de manuscritos e sim sua autoridade para o julgamento, como a antiguidade e origem;

**No v.25b**, nos manuscritos N f q sy<sup>s.(p)</sup> ocorre uma substituição (maior) de “τὸν τύπον/*a marca*” por “τον τοπον/*o lugar*”; e nos manuscritos Ϟ<sup>66vid</sup> 565 sa ly há uma variação dos termos do singular para o plural, “τους τυπους/*os lugares*”; essas duas variações são insustentáveis diante do fato de que os demais manuscritos trazem a leitura “τὸν τύπον/*a marca*” e no singular; concorda-se, então, com a NA28;

**No v.25e**, há uma inversão (transposição) na ordem das palavras em um ou mais manuscritos pelo termo “τὸν δάκτυλόν/*o dedo*”, em Ɔ D L W 33; há também uma substituição (maior) dos termos “τὸν τύπον τῶν ἥλων/*a marca dos pregos*” por “τον τοπον των ηλων/*o lugar dos pregos*”, em A Θ 078 lat sy<sup>(s).h</sup> (sobre a marca dos pregos/no lugar dos pregos). Tendo em vista os critérios da crítica externa e da crítica interna, concorda-se que a melhor opção é manter a expressão “τὸν τύπον τῶν ἥλων/*a marca dos pregos*”, como indica a NA28;

<sup>6</sup> O verbo φέρε, no v.27bd, pode ser traduzido pelo verbo estender (estende).

<sup>7</sup> Outra possibilidade de tradução também seria: “e não sejas incrédulo, mas fiel”; porém, o contexto de profissão de fé parece ser mais propício para intrédulo e crédulo, visto que conserva melhor o campo semântico do crente e do não crente.

**No v.25f**, no manuscrito  $\aleph^*$ ; a expressão “μου τὴν χεῖρα/*a minha mão*” é substituída (var) por “τὴν χειρὰν αὐτοῦ/*a mão dele*”; porém, a variante “μου τὴν χεῖρα/*a minha mão*” é apoiada (txt) por  $\aleph^2$  B D K L N W Γ Δ Ψ  $f^{1.13}$  33. 565. 700. 892<sup>s</sup>. 1241. 1424  $\aleph$  pbo bo; pode ocorrer, também, uma variação com a inversão de termos para “τὴν χειρὰν μου/*a minha mão*”, em A K N Γ Δ Θ Ψ 078  $f^{13}$  565. 700. 892<sup>s</sup>. 1241. 1424. / 844  $\aleph$ ; uma outra leitura traz apenas “τὴν χεῖρα/*a mão*”, em  $f^1$ ; e uma outra variação para “μου τὰς χεῖρας/*de minha mão*”, em D bo<sup>mss</sup> nos (txt)  $\aleph$  B L W. Analisando as várias possibilidades, com o peso dos manuscritos, concorda-se em manter a expressão “μου τὴν χεῖρα/*a minha mão*”, como indica a NA28, visto o peso dos manuscritos (GONZAGA, 2015, p. 222) em que o comitê se apoia para fazer tal opção;

**No v.27f**, o manuscrito D apresenta uma substituição simples de γίνου por ἰσθι, na frase “καὶ μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός/*não sejas incrédulo, mas crédulo*”; o que é insustentável diante do manuscrito que traz essa variante, em contraste com todos os demais, que sustentam a leitura proposta por NA28, a qual conta com nosso apoio;

**No v.28a**, ocorrem inclusões da conjunção “καὶ/e” antes do verbo “ἀπεκρίθη/*respondeu*” – “καὶ ἀπεκρίθη/*e respondeu*” – nos manuscritos A C<sup>3</sup> K N Γ Δ 565. 700. 892<sup>s</sup>. 1241. 1424  $\aleph$  q sy<sup>p,h</sup>; além disto, acontece uma inclusão conjunção “καὶ/e” antes do nome “Θωμᾶς/*Tomé*”, em  $\aleph$  L (“καὶ Θωμᾶς/*e Tomás*”); porém, a leitura sem a conjunção, nos dois casos, antes do verbo e antes do substantivo, como sustentada por NA28, é apoiada (txt) pelos manuscritos  $\aleph$  B C\* D L W Θ Ψ  $f^{1.13}$  / 844. / 2211 lat;

**No v.29a**, nos manuscritos  $\aleph$  W  $f^{13}$  sa<sup>mss</sup> há a substituição do verbo “λέγει/*falou/disse*” pelo verbo “εἶπεν/*disse*” (λεγει  $\aleph^2$ ) e a inclusão da partícula “ὅε/*mas, porém, e*” (“εἶπεν ὅε/*porém disse*”); há também a omissão do artigo “ὁ/ο” em  $\aleph^{66}$  B e um acréscimo do termo “με/*me*” em  $\aleph^*$   $f^{13}$  209 vg<sup>ms</sup> sy; examinando as variantes, concorda-se em manter a leitura da frase, como indicado pela NA28, a qual tem nosso apoio: “λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς/*disse-lhe Jesus*”; a presença ou ausência das variantes propostas por estes manuscritos em nada alteraria o sentido teológico do versículo em causa.

**Notas filológicas e morfológicas/sintáticas** (MATEOS; BARRETO, 2021, p. 401.865-866)

**No v.24:** aparecem “λεγόμενος/*dito/chamado*”, partic. pres. pass. nom. masc. sg., do verbo “λέγω/*dizer/chamar*!; “ἦν/*era/estava*”, imperf. ind. at. 3p. sg, do verbo “εἰμι/*ser/estar/haver*”; ocorre o termo “Δίδυμος/*Gêmeo*” (cf. 4,25); e “ἦλθεν/*veio*”, aor. ind. at. 3p. sg., do verbo “ἔρχομαι/*vir*”, o qual não quer marcar um presente histórico (encontro fundacional da criação da comunidade como em 20,19);

**No v.25:** ocorrem “ἔλεγον/*diziam*”, imperf. ind. at. 3p. pl., do verbo “λέγω/*dizer/falar*”; “ἔωράκαμεν/*vimos*”, perf. ind. at. 3p pl., do verbo “ὀράω/*ver*”; “εἶπεν/*disse*”, aor. ind. at. 3p. sg., do verbo “λέγω/*dizer/falar*”; “ἴδω/*vir*”, subj. aor. at. 1p. sg., do verbo “ὀράω/*ver*”; e “βάλλω/*colocar*”, subj. aor. at. 1p. sg., do verbo “βάλλω/*por/colocar*”; “πιστεύσω/*crerei*”, subj. aor. at., do verbo “πιστεύω/*crer/acreditar*”. Ao estar acrescido da expressão “οὐ μὴ/de forma alguma”, no subjuntivo aoristo, tem um sentido de uma negação enfática (“certamente não, de jeito nenhum, absolutamente não, jamais etc.”); destaca-se que no v.25b, a expressão “ἔωράκαμεν τὸν κύριον/*vimos o Senhor*” há uma correspondência com 20,18;

**No v.26:** há os verbos “ἦσαν/*estavam*”, imperf. ind. at. 3p. pl., do verbo “εἰμι/*ser/estar/haver*”; “ἔρχεται/*vem*”, pres. ind. at. 3p. sg., do verbo “ἔρχομαι/*vir*”; “κεκλεισμένων/*fechadas*”, partic. perf. pass. gen. fem. pl., do verbo “κλείω/*fechar/chavear*”; e “ἔστη/*ficou de pé*”, aor. ind. at. 3p. sg., do verbo “ἵστημι/*ficar de pé*”;

**No v.27:** verificam os verbos “λέγει/*falou/disse*”, ind. at. 3p. sg., do verbo “λέγω/*falar/dizer*”; “φέρε/*traze*”, imperat. pres. at. 2p. sg., do verbo “φέρω/*trazer/levar*”; “ἴδε/*vir*”, imperat. aor. at. 2p. sg., do verbo “ὀράω/*ver*”; “φέρε/*traze*”, imperat. pres. at. 2p. sg., do verbo “φέρω/*trazer/levar*”. O verbo “φέρε/*traze*” (leve), neste versículo, ganha uma especificação com o advérbio de lugar “ἔδε/*aqui*”; “βάλε/*coloque*”, imperat. aor. at. 2p. sg., do verbo “βάλλω/*colocar*”; “γίνου/*sejas*”, imperat. pres. med. 2p. sg., do verbo “γίνομαι/*vir a ser/torar-se*”, continuar a ser, no texto como sê;

**No v.28:** ocorrem o verbo “ἀπεκρίθη/*respondeu*”, aor. ind. pas. 3p. sg., de “ἀποκρίνομαι/*responder*”; “εἶπεν/*disse*”, aor. ind. at. 3p. sg., de “λέγω/*falar/dizer*”; neste versículo ἀποκρίνομαι tem o sentido de “reagir”, “ἀπεκρίθη/*reagiui/replicou*”, sendo uma reação verbal solene, não constituindo apenas uma resposta comum; aqui, o verbo “ἀποκρίνομαι/*responder*” narra uma reação verbal que vai oferecer uma resposta formal por Tomé;

**No v.29:** aparecem “ἔωρακάς/*viste*”, perf. ind. at. 2p. sg., do verbo “ὀράω/*ver*”; “πεπίστευκας/*creste*”, perf. ind. at. 2p. sg., do verbo “πιστεύω/*cre/acreditar*”;

“ἰδόντες/*viram*”, partc. aor. at. nom. masc. pl., do verbo “ὀράω/*ver*”; “πιστεύσαντες/*creram*”, partc. aor. at. nom. masc. pl., do verbo πιστεύω; realça-se que a conjunção subordinada “ὅτι/*que*” gera uma tradução no sentido de causalidade, indicando uma condição ou causa que produz um efeito/consequência; o emprego do verbo “πεπίστευκας/*acreditaste*”, um perfeito de “πιστεύω/*acreditar*”, descreve o ponto de chegada de um processo que inaugura um estado seguinte (uma fé mais consciente).

### 1.1 Estrutura de Jo 20,24-29 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Para realizar a Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>8</sup> (ARBS), é importante perceber a disposição dos termos na perícopa Jo 20,24-29. Pois, a realização da investigação “das múltiplas formas de paralelismo e de outros procedimentos semíticos da composição deve permitir um melhor discernimento da estrutura literária dos textos” (PCB, 2016, p. 48). O *parallelismus membrorum*, como apresenta Meynet (MEYNET, 1992, p. 21-31), é composto pelo paralelismo sinonímico, antitético e sintético. Em uma visão geral, o paralelismo *sinonímico* expressa um mesmo significado entre os termos presentes em uma construção frasal, podendo até ser a partir de termos repetidos. O *antitético* clarifica o conteúdo por meio do uso de termos opostos e contrários, numa mesma frase, sendo servido em estruturas literárias poéticas; quanto ao *sintético*, é reconhecido pelos membros em uma frase devido à sua correspondência recíproca. Convém dizer que há uma enorme variedade de formas, e difíceis de serem reconhecidas, apesar da sua presença na métrica hebraico-semítica ser constante, mesmo que um texto seja escrito em outra língua, como é o caso aqui, do grego do NT.

Ao aprofundar-se na categoria do paralelismo dos membros, é interessante analisar o próprio membro. Segundo Meynet (1992, p. 161), um *membro* consiste na unidade mínima de organização retórica, podendo ser um sintagma ou mesmo um termo que forma uma unidade sintática. A composição dos membros constantes em um hino ou poema (*bimembre/trimembre*) denomina-se como um *segmento*. É justamente a partir da avaliação dos *segmentos*, em que, ao se ter um paralelismo idêntico entre eles, ocorre uma simetria paralela. E onde/quando acontece uma ordem

---

<sup>8</sup> Este escrito é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do grupo de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

cruzada diferente, depara-se com uma simetria cruzada ou denominada de *quiasmo* (ao fazer referência à letra grega  $\chi$ ). O autor ainda mostra que a existência destas simetrias não se resume a um fator estético ou mesmo rítmico. No entanto, é um elemento retórico que auxilia, por meio da unidade dos membros paralelos, a indicação de um todo, ou seja, a formação de uma unidade de conteúdo. A simetria paralela aponta para termos idênticos, sinônimos, complementares ou opostos, podendo ser total ou parcial. Isso pode ser conferido, no gráfico a seguir, no qual é apresentada uma análise/divisão do texto a partir do destaque de alguns termos, que emolduram sua estrutura e beleza linguístico-temática:

<p><sup>24</sup> <u>Θωμάς</u> δὲ εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Δίδυμος, οὐκ ἦν μετ' <u>αὐτῶν</u> ὅτε ἦλθεν <u>Ἰησοῦς</u>.</p> <p><sup>25</sup> <u>ἔλεγον</u> οὖν αὐτῷ οἱ ἄλλοι <u>μαθηταί</u> ἔωράκαμεν τὸν <u>κύριον</u>.</p> <p>ὁ δὲ εἶπεν <u>αὐτοῖς</u> ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν <u>αὐτοῦ</u> τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων καὶ βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν <u>αὐτοῦ</u>, οὐ μὴ <u>πιστεύσω</u>.</p>	<p><sup>24</sup> <u>Tomé</u>, porém, um dos Doze, O chamado Dídimο não estava com <u>eles</u> quando veio <u>Jesus</u></p> <p><sup>25</sup> <u>Diziam</u>, então, a ele os outros <u>discípulos</u> vimos o <u>Senhor</u>.</p> <p><u>Aquele</u>, porém, disse-lhes se eu não vir nas mãos <u>dele</u> a marca dos pregos e colocar o meu dedo na marca dos pregos e colocar minha mão no lado <u>dele</u> de forma alguma <u>crerei</u></p>
<p><sup>26</sup> Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτώ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ <u>μαθηταί</u> <u>αὐτοῦ</u> καὶ Θωμάς μετ' <u>αὐτῶν</u>.</p> <p>ἔρχεται ὁ <u>Ἰησοῦς</u> τῶν θυρῶν κεκλεισμένων καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν εἰρήνη ὑμῖν.</p> <p><sup>27</sup> εἶτα λέγει τῷ <u>Θωμᾶ</u> φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου</p> <p>καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευρὰν μου,</p> <p>καὶ μὴ γίνου <u>ἄπιστος</u> ἀλλὰ <u>πιστός</u>.</p>	<p>E depois oito dias, dentro, de novo estavam os <u>discípulos</u> <u>dele</u> e Tomé (estava) com <u>eles</u>.</p> <p>Veio <u>Jesus</u> (com) as portas fechadas e ficou de pé no meio e disse: paz convosco.</p> <p><sup>27</sup> Então, diz à <u>Tomé</u>: traze o dedo teu aqui e vê a mão minha</p> <p>e traze a tua mão e coloque no meu lado,</p> <p>e não sê <u>incrédulo</u> (infiel), mas <u>crente</u> (fiel).</p>
<p><sup>28</sup> ἀπεκρίθη <u>Θωμάς</u></p>	<p><sup>28</sup> Foi replicado por <u>Tomé</u>:</p>

καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ <b>κύριός</b> μου καὶ ὁ <b>θεός</b> μου.	E disse a <b>ele</b> : <b>Senhor</b> meu e <b>Deus</b> meu.
<sup>29</sup> λέγει αὐτῷ ὁ <b>Ἰησοῦς</b> ὅτι <b>ἑώρακάς</b> με <b>πεπίστευκας</b> ; μακάριοι οἱ μὴ <b>ἰδόντες</b> καὶ <b>πιστεύσαντες</b> .	<sup>29</sup> Disse-lhe <b>Jesus</b> porque <b>viste</b> me, <b>creste</b> bem-aventurados os que não <b>viram</b> e <b>creram</b> .

A atividade de segmentar e traduzir, efetuada anteriormente, auxilia o processo da análise da crítica textual, dos verbos e de seus movimentos, nos âmbitos semânticos e morfológicos, com os elementos retóricos, na estrutura da perícope e igualmente no entendimento bíblico-teológico-pastoral, sobretudo a partir do emprego dos passos do método da ARBS, por seus aspectos linguísticos e frutos para a exegese bíblica, o qual, como se sabe, pode ser aplicado a uma perícope, em especial como no caso, ou mesmo a um livro completo do AT ou do NT.

Por ser um texto significativo que contém uma grande e importante profissão de fé em Jesus ressuscitado, a maioria dos autores converge quanto à divisão interna da perícope Jo 20,24-29, a partir da qual se percebe a coesão do texto, raciocínio do autor, emprego do vocabulário, personagens e aspectos teológicos. A estrutura mais comum é em três partes, divergindo apenas quando aos versículos intermédios e finais, mas todas concordam com os iniciais: por exemplo, segundo Hendriksen (2014, p. 794-795), Carson (1991, p. 517), Brown (2020, p. 1531-1532) e Bruce (2011, p. 335-337): a) vv.24-25; b) vv.26-28; e c) v.29; de acordo com Mateos e Barreto (2021, p. 866): a) vv.24-25; b) v.26; e c) vv.27-29. Porém, há quem indica uma divisão em duas partes, como: Orlando (2022, p. 290), Simoens (2002, p. 807) e Casalegno (2013, p. 101): a) vv.24-25 e b) vv.26-29. Entres estes três últimos autores, destaque se dá a Simoens (2002, p. 807), que apresenta um esquema do capítulo 20 de João, salientando o paralelismo dos termos, possibilitando uma leitura ampla e geral do texto, com suas conexões linguístico-temáticas:

O Sepulcro aberto - A (vv.1-10)	Os discípulos e Tomé - A" (vv.24-25)
Maria Madalena e o Senhor vê e crê não sabiam ainda da Escritura	"vimos o Senhor" "se eu não vê-lo..., não crerei"
Maria e os Anjos Fora	Tomé e Jesus dentro
B (vv.11-13) Cabeça – pés – corpo de Jesus	B' (vv.26-29) "o teu dedo - as minhas mãos a tua mão - o meu lado"

"O meu Senhor"	"meu Senhor e meu Deus" "porque me viu, creu; felizes aqueles que não viram e creram"
Maria e Jesus A' (vv.14-18) Maria e o Senhor Pai – Deus "Vi o Senhor"	Os sinais e o livro A''' (vv.30-31) sinais não escritos neste livro; sinais escritos crer em Jesus, o Cristo, o filho de Deus. Ter vida no seu nome.

Como se verifica, há uma clara relação entre os membros, com forte paralelismo, ora sinonímico, ora antitético em todo o capítulo 20 de João. O paralelo, com uma estrutura semelhante, entre Maria Madalena e os discípulos sem e com Tomé, tem segmentos expressos com o mesmo significado. Examina-se na expressão: "vi o Senhor" (v.18), que é repetida na verbalização dos discípulos a Tomé: "vimos o Senhor" (v.25). Além disto, há outros membros nos vv.11-13, como: cabeça, pés e corpo, em relação aos vv.26-29: dedo, mãos e lado. Também se percebe uma similitude do segmento: "o meu Senhor", da discípula (v.13), com a profissão de fé mais elaborada do apóstolo: "Senhor meu e Deus meu" (v.28). Pode ser destacado, similarmente, o paralelismo antitético, entre os termos: Maria, anjos, fora, ver e crer (vv.1-10), com Tomé, Jesus, dentro, vê-lo e não creram (vv.24-25), apontando para uma estrutura quiástica. Ademais, as partições dentro da perícopes carregam membros que são retomados a cada versículo da perícopes anterior, justamente, para levá-los a uma compreensão maior, dentro do roteiro temático do evangelista. Assim, percebe-se que os termos: Tomé, discípulos (outros, lhes), Jesus (Senhor, Ele, Dele, Deus), crer (fiel, acreditaste, ter acreditado) e ver (vimos, vê, ter visto, viste) auxiliam o leitor a acompanhar a cena do ressuscitado com um certo realismo, como participante de todo o desenrolar e seu desfecho.

## 1.2 Uso do SI 35(34),23 em Jo 20, 24-29

Na perícopes de Jo 20,24-29, acha-se a conhecida profissão de fé de Tomé (v.28) que, em um primeiro momento, parece remeter diretamente a uma expressão/fórmula veterotestamentária, de forma particular, presente em alguns salmos, a saber:

- SI 30(29),3: **Senhor, meu Deus**, gritei a ti e me curaste;
- SI 35(34),23: Desperta! Levanta-te pelo meu direito, por minha causa, **meu Senhor e meu Deus!**

- SI 86(85),2b: Tu és o **meu Deus**, tem piedade de mim, **Senhor**, pois é a ti que eu invoco todo dia!;
- SI 88(87),2: **Senhor, meu Deus** salvador, de noite eu grito a ti;

A partir presença da expressão nestes salmos, tendo como objeto material o SI 35(34),23, prossegue-se à sua segmentação e tradução, utilizando o texto hebraico Massorético da BHS (Bíblia Hebraica Stuttgartensia) e a versão grega da *Septuaginta* (LXX):

Tradução	BHS SI 35,23	LXX SI 34,23	Tradução
Desperta e acorda para o meu julgamento <b>meu Deus e meu Senhor</b> para a minha disputa	הַעֲרֵרָה <sup>23</sup> וְהִקְיֹצָה לְמִשְׁפָּטִי אֱלֹהֵי אֲדֹנָי לְרִיבִי:	<sup>23</sup> ἔξεγέρθητι, κύριε, καὶ πρόσχεῖς τῇ κρίσει μου, <b>ὁ θεός μου καὶ ὁ κύριός μου</b> , εἰς τὴν δίκην μου.	Levanta, Senhor, e dá atenção ao meu julgamento <b>meu Deus e meu Senhor</b> <sup>9</sup> , para minha pena

O SI 35(34),23, não tendo nenhum registro de nota de crítica textual, é analisado do ponto de vista sintático/morfológico, destacando-se no *hebraico*: הַעֲרֵרָה (verbo no *hifil* imperat. masc. sg., adicionado de *he* paragógico), significando “despertar/agitar”; וְהִקְיֹצָה (conj. *waw* adicionado do verbo no *hifil*, imperat. masc. sg., acrescido de *he* paragógico), expressando “acordar/despertar”; רִיבִי, que se traduz por “disputa”. Na versão da LXX, o *grego*: ἔξεγέρθητι (verb. imperat. aor. pass. 2p. sg.), de “ἔξεγείρω/*levantar*”; πρόσχεῖς (verb. imperat. aor. at. 2p. sg.), do verbo “προσέχω/*atender/dar atenção a*”; e o termo τὴν δίκην, que corresponde a “pena/castigo/justiça”.

Como indica Simoens (2002, p. 817), a expressão verbalizada por Tomé, “ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου/*Senhor meu e Deus meu*” (Jo 20,28), de alguma maneira, registra uma ligação com Deus, como constantemente pode ser encontrada no AT. Chama a atenção a tradução da LXX, na clareza do uso do termo “Senhor”, que consiste em uma tradução do nome de Deus, referente ao Tetragrama Sagrado: YHWH (יהוה), e especialmente de “אֲדֹנָי/*Adonai*”, por “κύριός/*Senhor*”. Nesta mesma linha, Marcheselli também afirma que “Senhor é o nome divino” (MARCHESELLI, 2021, p. 472). Por sua vez, Beale (2013, p. 53-56) realça a possibilidade do AT ter sido usado no NT por meio de três perspectivas, a saber: *citação*, que consiste em

<sup>9</sup> Optou-se em traduzir “meu Deus e meu Senhor”, a fim de harmonizar com a forma do texto hebraico, apesar deste ter uma estrutura sufixada para os pronomes.

uma reprodução direta de uma passagem veterotestamentária facilmente identificável; uma *alusão*, composta de uma reprodução indireta; e o *eco*, sendo uma referência sutil ao AT. A partir destas possibilidades, como é possível avaliar o uso do SI 35(34),23 em Jo 20,24-29? León-Dufour afirma que “literalmente, a confissão de Tomé reproduz os termos da LXX, traduzindo a invocação do Salmo 34,23” (1998, p. 179).<sup>10</sup> A fórmula de Tomé (CASALEGNO, 2013, p. 105), em Jo 20,28, é mais uma capaz de ser lida à luz do AT, como em outras passagens citadas por ele, qualificando Jesus no IV Evangelho, tais como: Tu és o Filho de Deus e o rei de Israel (Jo 1,49); Tu és o Santo de Deus (Jo 6,69); este é verdadeiramente o Salvador do mundo (Jo 4,42).

Beale (2013, p. 84-126), ainda, ressalta algumas formas principais de uso do AT no NT que, de certa maneira, podem ilustrar a relação do uso do SI 35(34),23 em Jo 20,24-29, como: a) a indicação do cumprimento direto de uma profecia veterotestamentária; b) a apresentação do cumprimento indireto de uma profecia tipológica do AT; c) a designação do uso analógico ou ilustrativo do AT; d) a revelação do uso simbólico; e f) a sugestão do uso por assimilação do AT. Pode, também, acontecer de alguns textos veterotestamentários terem uma função específica de indicar o “Senhor”. Casalegno (2013, p. 106), a esse respeito, cita 1Rs 18,39 (O Senhor é Deus!), 2Sm 7,28 e Zc 13,9, que afirmam, de forma caracterizada, no caso do SI 35(34),23, que o fiel está se dirigindo ao próprio Deus como seu, na expressão “meu Senhor e meu Deus”, constado na ordem invertida à da frase de Tomé.

Diante disso, parece ser possível ver nas formas adotadas do uso (BEALE, 2013, p. 85-96) do SI 35(34),23 em Jo 20,24-29 um cumprimento tipológico, fazendo corresponder o uso do termo “Senhor” a “Deus” no AT, em Jesus ressuscitado, iluminando a história da salvação realizada por Cristo; uma clara associação analógica de um salmo que baliza o desenvolvimento teológico no Evangelho como um todo e de forma específica na perícopa em questão. Neste sentido, o termo “*κύριός/Senhor*”, ainda pode consistir em uma solicitude comum com um endereçamento a Deus. Isto se percebe no uso ao termo “Deus” na LXX, no qual “em muitas ocorrências não pode ser considerado menos elevado que Deus” (CARSON, 1991, p. 518), o termo adotado de “Senhor”. Casalegno (2009, p. 199), Brown (2020, p. 1534), Beutler (2015, p. 465) e Boismard e Lamouille (1987, p. 474) concordam em afirmar que a verdadeira relação de correspondência da expressão de Tomé é o SI 35(34),23, onde a citação deste, ao

---

<sup>10</sup> León Dufour usa a numeração do Salmo segundo a versão da Vulgata, que segue a Septuaginta.

servir de sustentação à cristologia joanina, quer reafirmar aquilo que já tinha sido proclamado de forma solene no Prólogo do Evangelho, especialmente em Jo 1,1c.18. Além do mais, a referência do salmo por João recorda, na sua teologia, que Jesus, Filho de Deus, “é a última e definitiva intervenção de Deus na história” (RAMOS, 2006, p. 326).

## **2 A Perícopre Jo 20,24-29**

Para os Sinóticos, a glória de Jesus é um evento manifesto que acontece após a morte de cruz, sendo vista sob uma perspectiva isolada, ao findar o processo de paixão, entrega e morte no madeiro, até a ascensão. A ressurreição, desta forma, torna-se um período de transição, se assim pode ser denominado, entre a morte e a entronização nos céus, isto é, na glória. Todavia, no Evangelho de João, isto já não é observado. O espaço de tempo entre a morte de cruz e a ascensão não há distinção, nem mesmo a sua manifestação gloriosa, isto porque “a arte de João consiste em ter mostrado que a glória penetre os acontecimentos da Terra” (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 141).

Ao colaborar com esse raciocínio, Schnackenburg declara que “a ressurreição de Jesus é um evento transitório entre a existência terrena de Jesus e sua presença transcendente-celestial” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 253). Desta feita, o realismo da cruz está em consonância com o realismo da encarnação, correspondendo a um arco teológico, ou seja, uma moldura teológica. Inicia com os termos efetivos (carne), realçando a debilidade, caducidade e mortalidade do homem, na expressão joanina “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14), em que Jesus “assume a fraqueza, a mortalidade da criatura e se torna solidário com ela entrando no desenrolar-se da história” (CASALEGNO, 2014, p. 186). Desta existência histórica, Jesus caminha, em meio a obras e sinais, à manifestação total de sua glória na cruz.

Após a morte e exaltação no madeiro, a ressurreição é manifestada aos discípulos por meio de aparições, quando Jesus, trazendo as marcas das feridas dos pregos e da lança, expõe aquela carne assumida antes, agora transformada. Em todo o capítulo 20 de João, especialmente na perícopre Jo 20,24-29, pode-se reparar um esquema tripartite das aparições do ressuscitado: “a) iniciativa radical de Jesus; b) reconhecimento daquele que se torna presente; e c) missão confiada aos discípulos” (LEÓN-DUFOUR, ano, p. 142). Dentre estes pontos apresentados, percebe-se que no “núcleo do capítulo está o comissionamento dos seguidores de Jesus, ladeado

pelas narrativas que concentram foco em Maria Madalena e Tomé” (KÖSTENBERG, 2014, p. 632).

Em outros termos, “agora que o Filho alcançou o termo de seu itinerário, resta mostrar a apropriação pelos seus daquilo que sua passagem para a glória lhes obteve” (LEÓN-DUFOUR, 1998, p. 142). Carson afirma que “a ressurreição de Jesus foi o fato imutável sobre o qual a fé deles está baseada” (1991, p. 496). Contudo, esta fé esbarra em dúvidas por parte dos discípulos nos Evangelhos Sinóticos, nos quais, a título de exemplo, podem ser citadas as expressões “alguns duvidaram” (Mt 28,17) ou “não acreditavam” (Lc 24,41). Brown (2020, p. 1515) mostra que o tema da incredulidade dos discípulos pode ser visto em todos os Sinóticos (Lc 24,41s; Mc 16,14; Mt 28,17) e que dentre estes, o evangelista Lucas explora de uma forma mais acentuada a identidade física de Jesus crucificado em relação à incredulidade do grupo dos discípulos (PERKINS, 2018, p. 813). No entanto, com maestria, em Jo 20, não é encontrada uma dúvida geral compartilhada pelos apóstolos sobre a aparição pascal. João constrói uma perícopie singular (Jo 20,24-29), tendo como “protagonista Tomé, personificando nele a perplexidade dos discípulos” (CASALEGNO, 2013, p. 101).

O evangelista explora a dimensão da fé no capítulo 20 como um todo, porém, de forma peculiar na perícopie Jo 20,24-29. Schnackenburg indica que “ter fé significa afirmar a autorrevelação de Jesus e ligar-se a este único mediador da salvação” (2001, p. 258). A fé é tão relevante para a Igreja como um todo, e de forma especial, no contexto histórico, para a comunidade primitiva joanina. Neste sentido, “vê-se um motivo apologético ao ter a finalidade de mostrar que a fé da comunidade primitiva não se fundamentou em um entusiasmo vazio” (CASALEGNO, 2013, p. 101). É importante ressaltar que, para João, a ressurreição é um evento inquestionável. A realidade dela mesma provoca no crente/discípulo uma postura própria no relacionar-se com o mistério, pois a verdade da ressurreição exige um ver da fé e não um puro ato da visão (MAGGIONI, 2009, p. 707).

No aspecto da fé, similarmente, na ressurreição, na ótica joanina, do capítulo 20, pode-se sinalizar que a fé objetiva traz os discípulos de um além da antiga aliança mosaica para “uma era de salvação da soberania de Deus mediada por meio do Filho que é baseada na pura facticidade da ressurreição (20,8.24-29)” (CARSON, 1991, p. 496). Porém, o evangelista também quer relacionar essa fé importante para a experiência do discípulo que caminha com a presença do ressuscitado com o conhecimento mais maduro, fruto da experiência proveniente da páscoa. Perkins

(2018, p. 813) afirma que esta maturidade da fé pode ser contemplada, na presença do Senhor que se dá por meio do Espírito Santo, o fundamento da fé de qualquer discípulo. Esta relação é possível de ser indicada na perícopes Jo 20,24-29 em que “as duas aparições de Jesus aos discípulos sem Tomé e com ele parecem que se destinam também a corrigir uma concepção de fé arraigada na experiência sensível de Jesus” (TUÑI VANCELLS, 1989, p. 146).

## 2.1 Jo 20: um bloco temático da ressurreição de Jesus

A perícopes de Jo 20,24-29 localiza-se no bloco temático de Jo 20,1-31 no qual é tratada a ressurreição de Jesus e suas aparições à Maria Madalena, aos discípulos sem e com Tomé. Estruturalmente, o Evangelho de João está dividido em dois Livros (BORING, 2015, p. 1203), além do prólogo e de um epílogo: o Livro dos Sinais (2–12) e o Livro da Glória (13–20). A perícopes estudada situa-se no segundo livro. Vale recapitular, ainda, que em João, a cruz recebe uma ótica teológica da manifestação da glória de Deus, bem como a realização do plano redentor, estando unida assim à ressurreição. A cruz, também, consiste em uma “rota que Jesus toma de retorno ao Pai (14,28-31; 20,17)” (CARSON, 1991, p. 436). Cabe destacar, igualmente, uma comparação entre os Evangelhos Sinóticos e João, ressaltando a visão deste sobre o processo de redenção operado por Jesus. Neste aspecto, ao observar a perícopes Jo 20,24-29, compreende-se o seguinte: a introdução de uma narrativa (vv.24-25), em que, em seguida, ela sofre um desenvolvimento. Para Boismard, a composição deve ser considerada como uma “elaboração do evangelista e não um relato originário” (BOISMARD *apud* CASALEGNO, 2013, p. 101).

Para uma melhor compreensão, convém localizar a perícopes dentro do contexto do capítulo 20 do Evangelho de João, devido ter uma impressão de que as ocorrências pascaís formam um conjunto de cenas destacadas e sobrepostas (MAGGIONI, 2009, p. 707). Segundo León-Dufour (1998, p. 144), a divisão proposta é: junto ao sepulcro de Jesus (vv.1-18); Jesus e seus discípulos (vv.19-29); e conclusão referida ao capítulo e a todo o evangelho (vv.30-31). Porém, de acordo com Pérez Millos (2019, p. 1781), a estrutura recomendada avança em Jo 21, com a temática: ressurreição do Verbo encarnado (20,1–21,25). A composição ficaria assim: I) O túmulo vazio (20,1-10); e II) As aparições do ressuscitado (20,11–21,23): à Maria Madalena (20,11-18); aos discípulos sem Tomé (20,19-25); aos discípulos com Tomé (20,26-31); e outras aparições do ressuscitado (21,1-25).

Schnackenburg (1981, p. 493) indica a seguinte proposta estrutural para Jo 20: os fatos ocorridos pela manhã do primeiro dia da semana – Domingo da Páscoa (vv.1-18); aparições de Jesus à tarde do mesmo dia (vv.19-23); a história de Tomé - aparição no domingo seguinte (vv.24-29); conclusão de todo o evangelho (vv.30-31). Orlando (2022, p. 290), por sua vez, detalha um pouco mais a estrutura do capítulo 20, e propõe: I) Feitos no sepulcro (vv.1-18); testemunhas do sepulcro (vv.1-10); ida de Maria Madalena no sepulcro (vv.1-2); Pedro e o outro discípulo que vão no sepulcro (vv.3-10); encontro de Maria Madalena com os anjos e com Jesus (vv.11-18); diálogo de Maria Madalena com os anjos (vv.11b-14); Jesus se revela a Maria Madalena (vv.14b-18); II) Ações aos discípulos no cenáculo (vv.19-29); 1ª. aparição (vv.19-23); introdução e demonstração das feridas (vv.19-20); missão e poderes (vv.21-23); 2ª. aparição com a presença de Tomé (vv.24-29); introdução (vv.24-25); encontro com Tomé (vv.26-29); e III) Conclusão (vv.30-31).

## 2.2 Comentário exegético-teológico da perícope Jo 20,24-29

Após a visão estrutural de Jo 20, da localização da perícope Jo 20,24-29 no bloco temático da ressurreição, passa-se, neste momento, à análise exegético-teológica dos versículos. A seção começa apresentando a ausência de Tomé no encontro anterior de Jesus com os outros discípulos.

O v.24 teria a funcionalidade de ser um versículo de transição, além de explicitar a ausência mesma do discípulo (BEUTLER, 2015, p. 463). Esta ausência do apóstolo caracterizaria a ausência daqueles que se reúnem na comunidade (BRUCE, 2011, p. 336), em um dia celebrativo, para “o dia do Senhor”. De acordo com Zumstein, “Tomé se distingue pela ausência da esperança pascal” (ZUMSTEIN, 2017, p. 948). É uma aparente separação da comunidade. O discípulo estaria ausente do ato de fundação do povo da nova aliança, não recebendo o Espírito Santo, e sequer a missão conferida por Jesus ressuscitado (MATEOS; BARRETO, 2021, p. 867). Apesar da ausência de Judas e de Tomé, a designação tradicional do grupo apostólico – os Doze - permanece no relato do v.24 como salienta Brown (2020, p. 1505). Contudo, quem é Tomé, chamado Dídimos? Carson (1991, p. 517) analisa que o nome Tomé possivelmente vem do hebraico (*t’ōm*) ou do aramaico (*t’ōma*) e que é traduzido ao grego (Δίδυμος), servindo até como um nome próprio no relato. Casalegno (2013, p. 102) pondera que os Sinóticos mostram Tomé como um dos Doze (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15 e At 1,13). No evangelho joanino, ele é destinatário de uma aparição

específica do ressuscitado e recebe um certo destaque (Jo 11,16; 14,15; 20,24.26.27.28; 21,2), e algumas vezes em uma posição dúbia (Jo 11,16) ou dificuldade de entendimento (14,5). Desta forma, não é caracterizado como um infiel, mas aquele que hesita ou desconfia no processo da fé.

Há uma tradição dominante a indicar a existência de uma irmã gêmea de Tomé designada Lísia, segundo Eusébio de Cesareia (2008, p. 56) em que o outro nome associado a Tomé seria Judas. Segundo o preâmbulo do Evangelho segundo Tomé, cap. 1, aparece a denominação de Dídimos: “são estas as palavras secretas que Jesus, o Vivo, proferiu e que Dídimos Judas Tomé escreveu” (PROENÇA, 2005, p. 599). Vale dizer que não prevaleceu a hipótese de que Tomé se identificasse com aquele Judas constante de Mc 6,3 e de Jo 14,22 (CARSON, 1991, p. 517). Diante disto, o que se tem sobre Tomé é que ele seria um discípulo no relato joanino lento para a compreensão e ação positiva com a fé, tornando-se um expoente da dúvida apostólica (CASALEGNO, 2013, p. 102).

**No v.25**, ao subdividir este versículo, no v.25a acha-se o testemunho dos outros dez discípulos, com a expressão “vimos o Senhor”. O verbo “λέγω/*dizer/falar*”, aqui está conjugado no imperf. ind. at. 3p. pl: “ἔλεγον/*diziam*”. Este tempo designa uma ação que possui um caráter de continuidade. Já o verbo “ὀράω/*ver*” situa-se no perfeito do indicativo, manifestando uma ação que já decorreu completamente, mas com resultados constantes. A expressão pode ter um sentido conotativo (BROWN, 2020, p. 1506), onde os discípulos explicaram-lhe o acontecido em um significado de continuidade. Em suma, os discípulos tiveram a oportunidade de experimentar uma visão completa de Jesus, sendo reconhecida a sua majestade divina com o uso do vocábulo “Senhor”.

Os termos “τύπος/*marca*” dos pregos e o “τόπος/*lugar*” dos pregos são indicados como as testemunhas textuais (BROWN, 2020, p. 1506); mesmo que haja uma certa confusão entre variantes em alguns textos, com existência das duas palavras diferentes: τύπος/τόπος (marca/lugar). Similarmente, o ato solicitado por Tomé de pôr o dedo tenta captar textualmente o movimento do verbo “βάλλω/*colocar*”. Schnackenburg (1981, p. 545), por sua vez, destaca a força da negação “οὐ μὴ/*de forma alguma*”, do discípulo questionador; um sinal de ênfase negativa indicando o estado atual do apóstolo e sua disposição de futuro. Todavia, esta dimensão futura possui um caráter assertivo, porque visa gerar uma confiança pessoal acerca da ressurreição de Jesus Cristo.

Percebe-se uma relação e identidade com a perícopa anterior (vv.11-18) que trata da experiência com o ressuscitado e, também, na própria declaração de Maria Madalena (v.18) no ato de informar aos discípulos: “vi o Senhor” (MATEOS, J.; BARRETO, 2021, p. 867-868). Todavia, a expressão dos discípulos, “vimos o Senhor”, comporta uma experiência com Jesus onde Ele infundiu neles o Espírito Santo (vv.19-23), transmitindo-lhes a sua glória, que é a do Pai (Jo 17,22), além de parecer com uma forma apostólica no relato (1Cor 9,1) (BEUTLER, 2015, p. 463). A resposta de Tomé ao acontecido e relatado, porém, explicita um ceticismo diante do testamento de seus companheiros, isto porque, segundo Ramos, “Tomé é apresentado como representante daqueles que não querem crer sem antes terem visto” (RAMOS, 2006, p. 326). Tomé parece representar um ceticismo honesto (CHAMPLIN, 2014, p. 850), uma busca da verdade. Talvez, segundo ele, o discípulo representa o princípio de que “*intellectus precedit fidem/o intelecto antecede a fé*”, o qual não se torna incompatível com uma regra mais elevada do “*fides procedit intellectum/a fé antecede o intelecto*”. Em Tomé há um desejo que se expressa de busca da verdade e de conhecer mais o fato, para crer. João Crisóstomo (1882, p. 471-476), em uma de suas Homilias sobre o Evangelho de São João, diz que o desejo de investigar de Tomé é razoável, ao mesmo tempo que indica uma mente grosseira, não acreditando no testemunho dos outros.

A dúvida de Tomé, por um lado, parecer consistir na recusa do testamento e ao *kerygma* pascal; por outro lado, ela está conectada a uma prova física, a uma verificação empírica. Mas, a dúvida do apóstolo vem revestida da incredulidade na realidade da própria ressurreição, na expressão “*οὐ μὴ πιστεύσω/de forma alguma crere*” (ZUMSTEIN, 2017, p. 948). Para Haenchen (1984, p. 211), o v.25b tem uma contrapartida em Lc 24,36-43, que aborda o tema da dúvida existente na comunidade pós-pascal. Assim como em Lucas, João propõe o tema da dúvida existente e compartilhada entre os discípulos e não somente entre os cristãos da segunda geração, porém já como objeto de refutação do próprio Jesus. Neste sentido, há uma postura de Tomé de incredulidade frente ao testemunho da Igreja, representado pelos outros discípulos.

O texto parece indicar que Tomé demonstra ter um fechamento ao mistério, uma disposição negativa a crer (ZEVINI, 1996, p. 226), o desejo de verificar o acontecido, o que põe e define condições para sua fé em Jesus ressuscitado. O

evangelista trabalha o episódio com os verbos ver e crer, sendo ações fundamentais de uma forma que se distancia do proposto no próprio Evangelho Joanino. Schnackenburg (1981, p. 545-546) retoma uma outra experiência de refutação no relato evangélico, em Pedro (Jo 13,8), contudo em um tom volitivo. No entanto, João parece estabelecer uma relação desde o v.25 com as passagens de 8,51 e 16,7; em 4,41, Jesus já emite uma alerta para este tipo de postura tibia: “senão virdes os sinais e os prodígios não crereis”.

A incredulidade de Tomé tem a função de apoiar a futura formulação da sua fé (v.28), mas também da declaração de Jesus (v.29) (MATEOS; BARRETO, 2021, p. 866). Isto porque os fiéis do futuro não terão como realizar a prova física que o discípulo está exigindo no momento. Além disto, ele quer uma prova não comunitária (vimos o Senhor), mas sim uma prova individual (se eu não colocar o dedo nas marcas). De fato, parece haver dado de profundidade na dúvida do apóstolo no que tange a uma requisição de prova para comprovar uma verdade que está sendo transmitida pela comunidade, representada na expressão negativa de “οὐ μὴ πιστεύσω/*de forma alguma crere*” (PÉREZ MILLOS, 2019, p. 1785). Segundo Beutler (2015, p. 463), nas palavras exigentes de Tomé pode também haver uma correspondência com o SI 22(21),17, ao se tratar de uma reminiscência sobre a maneira dos romanos de perfurar as mãos de um crucificado. Casalegno (2019, p. 305), a partir das testemunhas de Agostinho de Hipona e Gregório Magno, informa que Jesus, apesar do poder de retirar as marcas das feridas, manteve-as; estas marcas apontam para a natureza humana corruptível do Senhor que se revestiu de incorruptibilidade.

**No v.26:** ocorre a marcação temporal “oito dias depois”. Beasley-Murray (1999, p. 384), Brown (2020, p. 1506), Mateos e Barreto (2021, p. 868) e Pérez Millos (2019, p. 1786) concordam com a referência ao domingo seguinte ao da ressurreição, sendo também a memória do domingo celebrativo comunitário. Além disto, é o dia do encontro habitual dos fiéis, o dia em que se realiza a memória de Jesus. E isto é apreciado na Epístola a Barnabé, que sugere refletir a importância dominical para a comunidade: “pelo que, também, guardamos o oitavo dia com alegria, o dia também no qual Jesus ressuscitou de dentre os mortos. E quando Ele se manifestou, subiu aos céus” (PROENÇA, 2005, p. 772). No v.26, igualmente, chama a atenção aos verbos “ερχεται/*vem*” e “λεγει/*diz*”. Há uma originalidade no autor, convidando o ouvinte-leitor a participar da cena do relato, devido ao tempo verbal, como se a cena

ocorresse diante dos olhos daquele que lê (CASALEGNO, 2013, p. 104). Especial atenção deve ser dada à expressão verbal “pôr-se no meio” (BROWN, 2020, p. 1507), na qual Jesus aparece, aquele que é esperado, tornando-se presente na história.

A expressão, oito dias depois, põe em relevo no dia do Senhor que também é referência no Apocalipse (1,10), podendo ser “uma alusão sutil para a origem do culto cristão neste dia particular” (1991, p. 517), Mateos e Barreto (2021, p. 868), igualmente, assinalam o simbolismo existente para o oitavo dia teológico, o dia além do sétimo da primeira criação, indicando a plenitude do mundo definitivo com a presença do Cristo ressuscitado. Champlin (2014, p. 831) apresenta quatro pontos interessantes neste v.26, a saber: a) a observância do dia do Senhor, confirmado também em At 20,7; 1Cor 16,2; Ap 1,10; b) a presença de Jesus, um intervalo entre ressurreição e ascensão; c) a maneira de Jesus apresentar-se no meio deles, mesmo com portas fechadas; e d) a repetição da exclamação de Jesus: a paz convosco. Como no v.19, há uma certa contraposição entre a permanência dos discípulos em Jerusalém em comparação com os Sinóticos, quando eles se dirigem à Galileia a fim de ver o Senhor (Mc 16,17) e testemunham as aparições do ressuscitado (Mt 28,16-20; Jo 21) (SCHNACKENBURG, 1981, p. 546). De fato, parece haver uma intencionalidade do evangelista no domingo e na presença de Tomé em seu relato. E isto é confirmado com as expressões “oito dias depois” e “dentro de casa”, as quais indicam a celebração da memória da ressurreição e o local da reunião celebrativa já mencionada no v.19. No entanto, há quem indique dizer respeito à permanência dos discípulos em Jerusalém ao invés da Galileia, referindo-se à participação deles na semana celebrativa da Páscoa judaica (BROWN, 2020, p. 1507).

**No v.27:** o vocábulo “εἶτα/então” indica uma ação seguinte que ocorre imediatamente, sendo encontrada, também, em 13,5 e 19,27 como sugere Schnackenburg (1981, p. 547). Jesus, conhecendo o interior humano, assume a iniciativa junto à Tomé, exercendo sua soberania sobre os acontecimentos e convida o discípulo a tocá-lo, respondendo às demandas dele feitas anteriormente aos outros discípulos (ZUMSTEIN, 2017, p. 548). É possível ver uma similaridade na estrutura de composição com o relato de Natanael (1,47-50), entre uma “resposta desdenhosa e duvidosa do homem e a afirmação e proclamação de Natanael” (SCHNACKENBURG, 1981, p. 548). Para Boismard e Lamouille (1987, p. 473), há um paralelo entre Lc 24,39 muito claro; Brown (2020, p. 1508) vê o paralelo com expressões mais desenvolvidas, ao contrário da definição espacial em João, com o

advérbio de lugar – aqui. O convite realizado a Tomé é bem mais amplo, pois ele envolve “todos os cristãos para superarem as perplexidades da vida da fé” (CASALEGNO, 2013, p. 104). Já Hendriksen (2014, p. 796) analisa o v.27 em relação ao v.25, indicando, inclusive a proximidade linguística entre ambos, além da temática:

As exigências de Tomé (v.25)	As ordens de Jesus (v.27)
1 A menos que eu veja em suas mãos as marcas dos pregos	2 e veja minhas mãos
2 E ponha meu dedo no lugar dos pregos,	1 ponha aqui seu dedo
3 bem como minha mão em seu lado,	3 chegue também a mão e a ponha em meu lado
4 definitivamente não creerei	4 e não mais seja incrédulo, mas crédulo

Van Tilborg (2014, p. 421) percebe a mesma repetição literal com a finalidade, segundo ele, do evangelista trabalhar um jogo de termos verbais, o ver e o crer, rejeitando a postura expressa anteriormente pelo próprio Jesus: “se não virdes sinais e prodígios não creais” (4,48). Porém, apesar desta correção que está se desenvolvendo neste versículo, nesta relação de fé de Tomé e o confronto com a presença do ressuscitado, Mateos e Barreto (2021, p. 870) apontam uma manifestação a mais de amor de Jesus. O seu amor extremo, revelado nos sinais dos cravos e do lado, representando também o dom do Espírito Santo, são realidades comunicadas em sua ressurreição. E isto é evidenciado na corporeidade do Senhor, aquele que passa pela morte, a continuidade ou perenidade de sua presença no meio da comunidade cristã, trazendo possivelmente a imagem da comunhão entre os discípulos e Ele.

Neste versículo, percebe-se que há um convite revelado de Jesus a Tomé que, igualmente, sugere um crescimento na fé do discípulo (ZEVINI, 1996, p. 227). O atendimento aos pedidos do apóstolo é realizado não de forma isolada, contudo “na presença de todos” (PÉREZ MILLOS, 2019, p. 1788). Mas, este atendimento de Jesus é seguido por uma admoestação dirigida não somente a Tomé. Na verdade, a exortação é uma “advertência para os discípulos e para todos os de todos os tempos” (1996, p. 227). Ressalte-se a existência dos imperativos: “*φέρει/traze/estende*” (verbo imperat. pres. at. 2p. sg.) e “*γίvou/torne/seja*” (verbo imperat. pres. med. 2p. sg.), este último com um sentido de duração e continuidade, seguido da partícula de negação com um tom de proibição (BROWN, 2020, p. 1508). João indica a interrupção de um estado anterior (incrédulidade) e o convite a uma nova atitude (credulidade), sendo percebida esta mudança na fé, pela marcação do verbo *γίνομαι* (no v.27, flexionado

como γίνου). A impressão que se tem é que Tomé é colocado diante de sua própria incredulidade (ZUMSTEIN, 2017, p. 945). Saliente-se ainda o jogo dos termos *απιστός/πιστός* (incrédulo/crédulo), como sendo a única ocorrência em todo o Evangelho, possivelmente porque o evangelista dá preferência ao verbo *“πιστευειν/creer”* (BROWN, 2020, p. 1508). O adjetivo *“απιστός/incrédulo”* tem eco em “eles ainda não podiam acreditar” (Lc 24,41) e “denota um parentesco literário com Lc/At” (BOISMARD, M. -É.; LAMOUILLE, 1987, p. 473).

**No v.28**, segundo Boismard e Lamouille “encontra-se a confissão primordial no Evangelho de João e porque não dizer em todo o NT” (1987, p. 474). Provavelmente, esta profissão de fé é uma interpretação do uso do SI 35(34),23, consistindo na última confissão cristológica e o seu ponto mais alto no Evangelho. Cabe salientar a existência de uma cristologia que, em um processo ascendente de compreensão e revelação, Jesus vai recebendo títulos que expressam um entendimento crescente sobre Ele até o seu ponto mais alto em Tomé, como se examina nas ocorrências ao longo do IV Evangelho: André o declara como “Messias” (1,41); Natanael o designa como “Filho de Deus e rei de Israel” (1,49); Nicodemos afirma que Ele é um “mestre que vem da parte de Deus” (3,2); para a Samaritana, Ele é o “Cristo” (4,29); para os habitantes de Sicar, Jesus é o “salvador do mundo” (4,42); para as multidões da Galileia, Ele é o “profeta” (6,14); para Marta, “Cristo, Filho de Deus” (11,27); e na boca de Tomé, definitivamente, chega-se a expressão “meu Senhor e meu Deus” (20,28).

Segundo Champlin (2014, p. 892), no v.28, observa-se: a) certeza da profissão de Tomé com essas palavras; b) a singularidade da exclamação de Tomé não encontrada entre os judeus; c) a referência “meu Senhor” possui uma ligação direta com “meu Deus”; e d) a possibilidade do idioma grego koiné expressar um vocativo por meio do nominativo. Sobre esta última observação, alguns estudiosos se posicionam de forma convergente e divergente à caracterização da profissão de fé do discípulo consistir em uma afirmação (nominativo) ou uma exclamação (vocativo). Zerwick (1997, p. 31-34), por exemplo, nota que, quanto à forma escrita, o nominativo e o vocativo podem coincidir na maioria dos vocábulos. O nominativo (pendente, absoluto e relação) consiste no sujeito lógico da oração. Ele destaca que no grego clássico, o nominativo com o artigo pode passar-se como vocativo. Contudo, ele chama a atenção para a influência semítica nos textos neotestamentários nos quais a forma hebraica de acrescentar um artigo para expressar um vocativo é o único modo de afirmar uma ação. E isto é reafirmado por Zerwick e Grosvenor (2019, p. 346), que,

em suas análises do v.28, o indicam como um caso de vocativo. De acordo com Pierri (2006, p. 35-47), o vocativo é, algumas vezes, enunciado como uma sentença, caso o vocábulo declarado tenha em si uma ideia completa. Ele cita como exemplo Jo 20,16. Similarmente, informa que tanto o nominativo quanto o vocativo possuem uma alta ocorrência de funcionalidade de intercâmbio. Apesar disto, o vocativo não se enquadra nos elementos constitutivos de uma sentença como o sujeito, o predicado ou os complementos. De forma específica, o vocativo, segundo ele, serve para identificar uma pessoa singular a quem se dirige ou chama a atenção de uma personagem. Ao estudar as funções do vocativo em termos de morfossintaxe e pragmatismo, o autor aponta o seu uso, tendo como objetivo o endereçamento, indicando a participação no diálogo daquela pessoa.

Conforme Wallace (2009, p. 56-58), o nominativo pode ser usado no lugar do vocativo quando tem um sentido ou uso de uma invocação direta, designando um destinatário particular. Por meio de uma análise da estrutura semântica, o gramático divide o vocativo em duas categorias: sem artigo, denominada por ele de *anartho* e com artigo. O vocativo *anartho*, igualmente, dispõe de duas estruturas adicionais: ao utilizar a partícula  $\omega$  ou sem este elemento. Com esta marca ( $\omega$ ), o uso torna-se mais enfático/emocional. O estudioso, inclusive, cita alguns exemplos de casos do uso do vocativo com artigo no NT: Mc 5,8; Lc 8,54; Jo 19,3; Ef 5,22; Mt 22,46 (2x) e Jo 20,28. No entanto, para Blass e Debrunner (1997, p. 217-218), no caso de um substantivo, o uso do artigo faz com que o nominativo com artigo seja empregado como vocativo quando se torna inferior (vem com apóstrofe na terceira pessoa). Além disso, traduzir um vocativo semítico determinado com um nominativo precedido de artigo no NT, já é percebido também na LXX, não mais limitando o seu emprego devido ao uso comum da tradução para o grego do semítico.

Como se percebe, para os gramáticos, além dos casos e dos usos do nominativo com artigo poder tratar-se de um vocativo, a profissão de Tomé se enquadra nesta situação sintática-morfológica. Em uma discussão discordante, Schnackenburg (1981, p. 550) abre o debate, afirmando que a confissão do discípulo pode ser uma profissão abreviada, isto é, uma afirmação (nominativo) sem os termos “ού *εΙ/tu és*” ou pode consistir em uma exclamação (vocativo), porém que tem uma influência semítica recorrente no NT. Para Brown (2020, p. 1508), a expressão de Tomé combina uma evocação e uma proclamação de fé (tu és meu Senhor e meu Deus), portanto um uso do caso nominativo. Ao analisar o uso do nominativo com

artigo aplicado ao vocativo, Pérez Millos (2019, p. 1789-1790) considera que apesar de um vocativo ser usado para nomear alguém sem uma vinculação concreta, neste caso específico, há um pronome possessivo (pessoal de vinculação) que gera uma conexão; Bruce, porém, é categórico e diz que: “as palavras devem ser vistas como nominativo, não como vocativo. Trata-se de um reconhecimento divino” (BRUCE, 2011, p. 336). Fato é que a confissão de Tomé traduz uma afirmação: “Tu és meu Senhor e Meu Deus” (SAYERS *apud* BRUCE, 2011, p. 336), a qual tem uma ligação estrita e direta com o Prólogo do Evangelho (Jo 1,1: “θεὸς ἦν ὁ λόγος /o Verbo era Deus”; mas é possível encontrar “o mesmo clímax do comentário do centurião no evangelho de Marcos” (BRUCE, 2011, p. 337) “verdadeiramente este homem era Filho de Deus” (Mc 15,39).

Segundo Beasley-Murray, não se trata de um vocativo nem de uma exclamação de louvor, mas de uma “confissão do mais profundo de Tomé” (1999, p. 385-386), sendo a maior confissão sobre Jesus ressuscitado, além de determinar uma proximidade entre o apóstolo e seu Senhor, por meio do pronome possessivo meu. Todavia, em uma percepção contrária de ser um nominativo, Champlin (2014, p. 852) vê ser um vocativo que se dirige a Jesus, e não ao Pai, devido à presença da expressão do evangelista: “ἀπεκρίθη Θωμᾶς καὶ εἶπεν αὐτῷ/*replicou Tomé e disse-lhe*”, sendo um caso de um discurso direto. No que tange à fórmula da confissão de Tomé, o título Senhor está relacionado a Jesus e sua entrada para a glória, tornando-se em um título de Jesus ressuscitado (BEUTLER, 2015, p. 465). Quanto a Deus, há já em Jo 1,1.18 uma relação com o verbo que se encarna ser Deus, tendo a funcionalidade de consistir em uma conclusão e envolver todo o texto do evangelho. Há uma familiaridade entre Tomé e Jesus como ocorrido com Maria Madalena e Jesus: “subo a meu Pai e vosso Pai; a meu Deus e vosso Deus” (Jo 20,17) (MATEOS; BARRETO, 2021, p. 871). Desta forma, retoma o conceito da divindade de Jesus já expresso em “eu e o Pai somos um” (Jo 10,30).

Nos termos da confissão de Tomé, vê-se que, para o discípulo, Jesus é Deus em sua majestade e na sua potência de amor. O aditamento do pronome pessoal “μου/*meu*” é uma nota clara de uma confissão (SCHNACKENBURG, 1981, p. 551), sendo possível ver uma correspondência com o Prólogo do Evangelho: θεὸς ἦν ὁ λόγος (1,1c), pois a falta do artigo “ὁ/ο” antes do termo θεὸς coincide com a ausência dos termos “σύ *ei/tu* és” como em ὁ θεός μου. A ausência do artigo em Jo 1,1c, pode ser uma posição enfática do vocábulo θεὸς, uma relação do Verbo com Deus

(CASALEGNO, 2009, p. 197). Para Schnackenburg (1981, p. 551), os vocábulos atribuídos a Jesus, “Senhor” e “Deus”, ainda não são uma elaboração teológica mais profunda no tocante as naturezas humana e divina de Jesus. O processo de reconhecimento da divindade de Jesus se dá por sua função redentora de ser Filho que é Cristo, ou seja, o Messias enquanto Filho de Deus. O estudioso vê, apesar de poder imaginar uma linguagem com fundo veterotestamentário, neste caso, a confissão sendo derivada da reflexão pessoal do evangelista.

Para Simoens (2002, p. 817), nesta profissão de Tomé, há uma clara ligação veterotestamentária, na menção ao Sl 35(34),23 da LXX. Porém, o evangelista expressa que a verdadeira fé, exigida e verbalizada por Jesus a Tomé, é fruto de uma compreensão messiânica-cristológica (ZEVINI, 1996, p. 228), onde a atitude de crer deve ser manifesta em um confessar na prática para não se distanciar da experiência verdadeira de discipulado, porque somente crer e não confessar com a vida, representa amar mais a glória dos homens do que de Deus (Jo 12,42-43). Além disto, a expressão e profissão de Tomé, “meu Senhor e meu Deus”, não serviu de uma fórmula para combater a aclamação e culto da época ao imperador Domiciano (81-96 d.C.) (BROWN, 2020, p. 1534): “dominus et deus noster/*senhor e nosso deus*”. Segundo Zumstein (2017, p. 950), a profissão de Tomé consiste em uma confissão de fé pós-pascal, captando a verdadeira identidade de Jesus (crucificado-ressuscitado) e uma recapitulação de confissões anteriores de fé ao longo do Evangelho, pois, segundo ele, a expressão “meu Senhor e meu Deus” corresponde a uma tese teológica que é defendida e apresentada no corpo do Evangelho em relação à pessoa de Jesus, onde o porta-voz passa a ser o próprio Tomé. Jesus é Deus porque se revela aos homens: “para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida em seu nome” (Jo 20,31). Segundo Casalegno, para Agostinho, Tomé “via e tocava no homem, mas confessava Deus que não via, nem tocava” (2019, p. 306) e, para Hilário de Poitiers, “Tomé confessou ser Jesus o seu Deus e seu Senhor” (CASALEGNO, 2019, p. 306).

**No v.29**, há uma pontuação similar que é chamada a atenção por Pérez Millos (2019, p. 1791) por parecer-se com uma sentença interrogativa (pela presença do ponto e vírgula no final da oração no original grego) (OMANSON, 2010, p. 212). Porém, o estudioso indica que a frase deve ser lida e compreendida como uma afirmação de Jesus sobre a fé de Tomé que professou e creu porque viu o Senhor. Tendo presente a afirmação do ressuscitado, a experiência do discípulo é imperfeita,

não pode ser tomada como modelo cristão (MATEOS; BARRETO, 2021, p. 873). O apóstolo não escuta o testemunho dos outros discípulos, não levando em consideração os seus testemunhos e não percebe com isto a nova realidade da ressurreição. Além disso, constata-se um tom de censura de Jesus a Tomé (SCHNACKENBURG, 1981, p. 552), seja porque não admite Jesus tal dúvida entre os seus discípulos, seja porque o evangelista desloca a narrativa, a partir da profissão de fé do discípulo, diferente do ocorrido em Jo 16,31, apesar da utilização do perfeito do verbo πιστευειν exprimir uma fé firme como em outras ocorrências ao longo do próprio Evangelho (Jo 6,69 e 11,27).

A partir desta perspectiva, é que no v.29 surge uma bem-aventurança (μακάριος) como que necessária à vida dos futuros fiéis e discípulos de Jesus. De uma forma até paradoxal, Zumstein diz que “não é a visão do ressuscitado a constituir uma vantagem para a fé, mas sua ausência” (2017, p. 950). É justamente o que ocorre da segunda geração de discípulos até os tempos atuais, ou seja, a Igreja anuncia “a mensagem do evangelho em todo mundo e muitos sem ver fisicamente aceitam a Jesus como Senhor e Deus que em sua natureza humana esteve morto-ressuscitado” (PÉREZ MILLOS, 2019, p. 1791). A partir disto, é perceptível que da constatação de fé de Tomé desponta no Evangelho um *macarismo* para todos os que creem ser ver. Algo interessante é que não fica claro no texto se o discípulo realizou ou não uma experiência sensível de realmente tocar o ressuscitado. O que se percebe, pelo uso dos pronomes, é que, em Jo 20,29, a admoestação, com tom de *macarismo*, está destinada a todos (terceira pessoa do plural), a quantos leiam o Evangelho ou quantos façam parte da experiência de fé de seguir Jesus ressuscitado (SCHNACKENBURG, 1981, p. 553).

O v.29 toca em uma questão bem concreta quando do surgimento e elaboração do texto do evangelho no final do século I d.C.: a morte das testemunhas oculares apostólicas da ressurreição e o encerramento das experiências com as aparições de Jesus ressuscitado. Brown (2020, p. 1516) refere-se a este fato como um problema concreto e teológico para a comunidade primitiva. Daí, este *macarismo* orientar, de forma bem clara e definida, a postura dos discípulos posteriores. Para Simoens, o *macarismo* não exclui ou “desvaloriza o sentido espiritual do ver, mas o valoriza por aquilo que é” (SIMOENS, 2002, p. 818). O fundamento aos que não viram se localiza no próprio *macarismo* em si. O fiel é convidado a avançar ultrapassando a dúvida, a presunção de ver, acolhendo o testemunho da Igreja. Pois, na opinião Zevini, “no

tempo de Jesus, visão e fé estavam unidos, mas no tempo da Igreja basta o testemunho apostólico” (1996, p. 228). Segundo Hendriksen (2014, p. 797), a fé resultante do ver é boa, porém a fé que resulta do escutar, torna-se mais excelente, como pode ser apreciado em outras situações no NT (Mt 8,5-10; Jo 4,48; Rm 10,15; 1Pd 1,8).

A experiência apostólica estava alicerçada em dois elementos: 1) a visão histórica em si que é irrepetível; b) a comunhão de fé com o Senhor na qual é sempre possível, acessível e atual (ZEVINI, 1996, p. 229). Da comunhão de fé com o Senhor, pode também expandir-se à comunhão eucarística de forma experimentável: “se compreenderdes isto e o praticardes, felizes sereis” (Jo 13,17). Isto consiste em um princípio repetido em João: acolhimento e prática do amor como elementos condicionantes da experiência com Jesus (Jo 7,17; 8,31s) (MATEOS; BARRETO, 2021, p. 874). Esta experiência com Jesus é perpetuada na celebração eucarística onde os discípulos se assemelham a Jesus e “recebem a vida definitiva” (6,54). Entende-se, então, o porquê a importância do crer, devido permitir “uma identificação com a pessoa de Jesus” (SIMOENS, 2002, p. 818) ressuscitado na comunidade eclesial. Possivelmente, há uma relação entre *macarismo* e crer, em Jo 20,29,<sup>11</sup> assim como em Lc 1,45: “feliz aquela que creu, pois o que lhe foi dito da parte do Senhor será cumprido” (Lc 1,45), no contexto do encontro entre Maria, mãe do Senhor, e Isabel, sua parenta.

Em Jo 10,29, o evangelista instaura um novo grau para a experiência da fé dos seguidores de Jesus. O *macarismo* ganha força no seio da Igreja na medida em que as testemunhas oculares tornam-se raras (morrem). A aparição pós-pascal ganha um novo sentido. Não se compõe como elemento primário de persuasão, no entanto ela é relativizada, passando agora a fé conter seu fundamento verdadeiro na Palavra e na ação do Espírito Santo. Para isto, serve à personificação dos futuros crentes na postura executada de Tomé: “a autêntica fé pascal não depende de um sinal milagroso como uma aparição, mas da proclamação da Palavra sobre a autoridade do Paráclito” (ZUMSTEIN, 2017, p. 952).

Entre as expressões hebraicas no AT que remetem ao termo grego “μακάριος/*feliz/bem-aventurado*” (LXX), encontra o vocábulo אַשְׁרֵי com este sentido,

<sup>11</sup> BROWN (2020, p. 1509): *creu/πιστεύσασα* (partc. aoristo, ativo, nominativo) está no mesmo tempo verbal e caso que *cregam/πιστεύσαντες* (partc. aoristo, ativo, nominativo) – significando o aoristo atemporal equivalente ao presente.

como expresse nos SI 1,1; 32,1 e 112,1 (CHAMPLIN, 2014, p. 853), que expressa uma felicidade aos olhos de Deus. Ainda com esta ótica mais no passado, é preciso fazer uma distinção entre o sentido do termo μακάριος (CARSON, 1991, p. 519): feliz não é aquele que obtém a felicidade em condições de um fruto do seu esforço, mas felizes são aqueles que são aceitos por Deus. Neste sentido: “o prosélito é mais caro a Deus que todos os israelitas que estiveram no Monte Sinai; pois este homem não viu chamas nem trovões, nem montanhas tremendo, mas ele vem e se dá assim mesmo a Deus” (CARSON, 1991, p. 519). Gregório Magno afirma que a confissão e fé de Tomé “refere-se a nós, pois não vimos o Senhor em sua humanidade, mas o possuímos em nosso Espírito (...). Quem crê verdadeiramente manifesta por meio de suas ações a fé que professa” (GREGÓRIO MAGNO, 1857, p. 1201-1202).

No Evangelho de João, é preciso ressaltar duas características peculiares do *macartismo* (BEUTLER, 2015, p. 463): ora são os que realizam aquilo que Jesus estabelece (Jo 13,17); ora são aqueles que acolhem o anúncio pascal sem ter visto (20,29). Todavia, em ambos os Testamentos, o *macarismo* está ligado à fidelidade a Deus (CASALEGNO, 2013, p. 109): quem teme o Senhor (SI 112,1); quem anda na Lei do Senhor (SI 119,1); quem procura a sabedoria (Pr 8,34); quem tem fome e sede de justiça (Mt 5,6); e quem não se escandaliza por causa de Jesus (Lc 7,23). Contudo, em João, de forma específica, a bem-aventurança é consequência da fé. Por isto, “o crer relativiza o ver e o inclui” (CASALEGNO, 2013, p. 109).

No IV Evangelho, as relações entre ver e crer, de uma certa forma, estão imbricadas no v.29. Ao longo do escrito joanino foi realizado uma gama de sinais e prodígios de Jesus, e eles serviram para levar os discípulos e as multidões a crer n’Ele (Jo 2,11.23; 10, 41-42; 11,42), apesar de seus constantes alertas (4,48; 6,26). Dentro desta relação, o crer é explorado em alguns relatos onde o discípulo amado creu depois de ver os lençóis mortuários sem ter visto Jesus (BROWN, 2020, p. 1532); Maria Madalena viu, porém não o reconheceu a não ser que seu nome fosse chamado pelo Senhor; os discípulos viram e creram; Tomé vê e crê depois das condições impostas por ele. No apócrifo Epístola dos Apóstolos 11-12 (PROENÇA, 2005, p. 683), do século II d.C., porém, lê-se que o ver dos discípulos é extremamente importante para crer: destaca que Pedro toca nas marcas dos pregos nas mãos e Tomé, por sua vez, toca no lado ferido pela lança, distanciando da proposta joanina. Por fim, no vocabulário joanino, entre as relações de ver e crer, há uma compreensão crescente a respeito de Jesus: visão genérica do túmulo (Jo 20,1.5); observação específica (Jo

20,6); compreensão clara (Jo 20,8); observação atenta (Jo 20,12.14); reconhecimento do próprio Jesus (Jo 20,18); compreensão limitada do evento pascal (Jo 20,20); inteligência plena (Jo 20,25) e o reconhecimento completo, penetrante e profundo do ressuscitado (20,28) (CASALEGNO, 2013, p. 151).

### **Considerações Finais**

A partir das narrativas pascais referidas à descoberta dos discípulos do sepulcro vazio e de aparições do ressuscitado, dentre outras confissões de fé presentes no IV Evangelho, o presente estudo selecionou e trabalhou um relato pontual das aparições do ressuscitado. Neste contexto, teve-se presente a confissão de fé de Tomé (Jo 20,28), dentro do bloco temático da ressurreição do Senhor (Jo 20,1-31), e sua base veterotestamentária de Sl 35(34),23, pautando-se por vários passos metodológicos e auxiliado por ferramentas e autores diversos.

Após a segmentação e a tradução da perícopé escolhida, da análise da crítica textual, dos verbos e dos seus movimentos, tanto nos âmbitos semânticos e morfológicos, como também junto aos elementos retóricos, da estrutura da perícopé Jo 20,24-29 e de sua análise bíblico-teológica, constatou-se que realmente o texto contém uma grande e importante profissão de fé de Tomé acerca de Jesus ressuscitado. Foram analisados vários estudiosos e a maioria converge quanto à divisão interna da perícopé (Jo 20,24-29), com uma coesão própria: a) vv.24-25; b) vv.26-28; e c) v.29. Nela, deu-se destaque à profissão de fé de Tomé (v.28), propriamente dita, que, remete diretamente a uma passagem veterotestamentária. A partir da análise de alguns salmos: 30(29),3; 86(85), 2b; 88(87),2 e 35(34),23, destacou-se o último como sendo a fonte do AT para a profissão de Tomé.

Foram examinadas, igualmente, várias contribuições de teólogos sobre as relações da perícopé Jo 20,24-29 com o Sl 35(34),23, realçando o fato de o AT (Sl 35(34),23) ter sido usado no NT (Jo 20,28). Constatou-se que na profissão de Tomé encontra-se uma reprodução dos termos a partir da versão da LXX, traduzindo uma invocação do Sl 33(34),23. Viu-se também outros indícios das formas adotadas do uso do Sl 35(34),23 em Jo 20,24-29 que possuem um cumprimento tipológico, fazendo corresponder o uso do termo “Senhor” a “Deus”, no AT, a Jesus ressuscitado, iluminando a história da salvação realizado por Cristo e funcionando como uma clara associação analógica de um salmo que baliza o desenvolvimento teológico no IV Evangelho como um todo e de forma específica na perícopé em questão.

Compreendeu-se que, similarmente, em todo o capítulo 20 de João, mas sobretudo na perícopes Jo 20,24-29, houve um esquema tripartite das aparições de Jesus: 1) iniciativa radical de Jesus; 2) reconhecimento daquele que se torna presente; e 3) missão confiada aos discípulos. Observou-se que a profissão de fé, contida no v.28, é uma interpretação do uso daquele presente no Sl 35(34),23, consistindo na última confissão cristológica e seu ponto mais alto no IV Evangelho. Cabe salientar, também, a existência de uma cristologia que se comporta em um processo ascendente de compreensão e revelação em todo Jo 20, em que Jesus, recebendo títulos que expressam um entendimento crescente sobre Ele, chegando a seu ponto mais alto na expressão de Tomé: “meu Senhor e meu Deus” (v.28).

Deparou-se com a caracterização da profissão de fé do discípulo equivaler a uma afirmação (nominativo) e/ou uma exclamação (vocativo). Seguindo as contribuições de alguns gramáticos, destacou-se que no grego clássico, o nominativo com o artigo pode equivaler-se ao vocativo. Dentre os exemplos de casos do uso do vocativo com artigo no NT, são citados: Mc 5,8; Lc 8,54; Jo 19,3; Ef 5,22; Mt 22,46 e Jo 20,28, inclusive. Por outro lado, viu-se, similarmente, que os comentadores abrem o debate contrapondo tal constatação gramatical rígida dando ênfase ao aspecto teológico, como: a confissão do discípulo teria sido uma profissão abreviada – uma afirmação (nominativo) sem os termos “*οὐ εἰ/tu és*” ou consistindo em uma exclamação – (vocativo) por influência semítica recorrente no NT; a expressão de Tomé teria combinado uma evocação e uma proclamação de fé (caso nominativo); apesar de um vocativo ser usado, há um pronome possessivo (pessoal de vinculação); ainda, trata-se da confissão maior e mais profunda de Tomé sobre Jesus ressuscitado.

Enfim, identificou-se que há uma relação clara com o Prólogo do Evangelho, tendo um processo compreensível de reconhecimento da divindade de Jesus que se deu por sua função redentora de ser Filho que é Cristo, ou seja, o Messias enquanto Filho de Deus. A profissão de Tomé consistiu em uma confissão de fé pós-pascal que captou a verdadeira identidade de Jesus (crucificado-ressuscitado) e em uma recapitulação de confissões anteriores de fé ao longo do Evangelho de João. A expressão, “*ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου/meu Senhor e meu Deus*” (Jo 20,28), corresponde a uma tese teológica, defendida e apresentada ao longo do Evangelho à pessoa de Jesus, em que o porta-voz é o próprio Tomé. Assim, Jesus, verdadeiramente Deus, revelou-se aos homens, conforme está disposto no término

do capítulo 20: “para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida em seu nome” (v.31).

## Referências

- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** Exegese e Interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. **John.** World Biblical Commentary. Vol. 36. Revised Edition. Michigan (Usa): Zondervan, 1999.
- BEUTLER, J. **Evangelho segundo João:** comentário. Coleção Bíblica Loyola, n. 70. São Paulo: Loyola, 2015.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **Grammatica del Greco del Nuovo Testamento.** Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 2. Brescia (Italia): Paideia Editrice, 1997.
- BOISMARD, M.-É.; LAMOUILLE, A. **L'évangile de Jean.** Synopse des Quatre Évangiles en Français, Tome III, Paris (France): Les Éditions du Cerf, 1987.
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia.** Vol. 2. Carta Católicas, Sinóticos e Escritos Joanino. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- BROWN, R. E. **A Comunidade do Discípulo Amado.** São Paulo: Paulus, 1999.
- BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João.** Vol. 2 (13-21). Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BRUCE, F. F. **João.** Introdução e Comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- CARSON, D. A. **The Gospel according to John.** Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids (Michigan-Usa): WM. B. Eerdmans Publishing Company e Leicester (England): Apollos, 1991.
- CASALEGNO, A. **Para que contemplem a minha glória (Jo 17,24):** Introdução à teologia do Evangelho de João. Coleção Bíblica Loyola, Vol. 57. São Paulo: Loyola, 2009.
- CASALEGNO, A. **“É o Senhor!” (Jo 21,7):** Estudo dos relatos da ressurreição no Evangelho de João. Coleção Bíblica Loyola, Vol. 66. São Paulo: Loyola, 2013.
- CASALEGNO, A. **Evangelho na Interpretação dos Padres da Igreja e dos Teólogos Medievais.** Florilégio de Clemente Romano a Tomás de Aquino. Coleção Bíblica Loyola, Vol. 76. São Paulo: Loyola, 2019.
- CHAMPLIN, R. N. **Lucas, João.** O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo: Vol. 2: São Paulo: Hagnos, 2014.
- DUFOUR, X. L. **Leitura do Evangelho Segundo João IV** (capítulos 18-21). Coleção Bíblica Loyola, n.16. São Paulo: Loyola, 1998.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EUSÉBIO DE CESAREA. **Historia Eclesiástica** (texto bilingüe). Texto, versión española, introducción y notas. (Argimiro Velasco-Delgado). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joânico* no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 52, n. 3 (2020), p. 681-704

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica** 1/2, p. 155-170, 2018.

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio 2019.

GREGÓRIO MAGNO. Homilia Gregório Magno XXV,7-9. In: J.P. Migne. **Patrologia, series Latina**. Vol. LXXVI, Tomus II. Paris: Petit-Montrouge, 1857, p. 1201-1202.

HAENCHEN, E. **John 2**. A Commentary on the Gospel of John Chapters 7-21. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia (USA): Fortress Press, 1984.

HENDRIKSEN, W. **João**. Comentário do Novo Testamento. 2ª. Ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

JOÃO CRISÓSTOMO. Homilia João Crisóstomo LXXXVII,1. Livro LIX. In: J.P. Migne. **Patrologia, series Grega**, Tomus VIII, Paris: Petit-Montrouge, 1882, p. 471-476.

KÖSTERNBERGER, A. J. João. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs) **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, pp. 521-642.

MAGGIONI, B. **I Quattro Vangeli**. Nuovo testo CEI e commenti. Vicenza (Itália): ISG Edizioni, 2009.

MARCHESELLI, M. **Il Quarto Vangelo**. La Testimonianza del “Discepolo che Gesù Amava”. Commenti Sparsi Liberamente Scelti da Aldo Peri. Reggio Emilia (Italia): Edizione San Lorenzo, 2021.

MARGUERAT, D. (org.). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2009.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João: Análise Linguística e Comentário Exegético**. Coleção Grande Comentário Bíblico. 2ed. São Paulo: Paulus, 2021.

METZGER, B. M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2ª Ed. USA: ABS, 1998.

MEYNET, R. **L'Analisi Retorica**. Brescia (Itália): Editrice Queriniana, 1992.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

- OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento**. Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: SBB, 2010.
- ORLANDO, L. **Giovanni – Il Vangelo della Vita**. Bari (Italia): Ecumenica Editrice Scrl.: 2022.
- PÉREZ MILLOS, S. **Juan**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona: Editora CLIE, 2019.
- PERKINS, P., Evangelho segundo João. In: BROWN, R. E.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. (orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. São Paulo: Paulus, 2018, p. 731-834.
- PIERRI, R. **Grammatica Intellectio Scripturae**. Saggi Filologici di Greco Biblico in Onore di Lino Cignelli, ofm. Serie Studium Biblicum Franciscanum – Anacleto. Jerusalem: Francisca Printing Press, 2006.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 5ª. reimpressão, São Paulo: Paulinas, 2016.
- PROENÇA, E. de (org.). **Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Fonte, 2005.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- RAMOS, F. F. Evangelho Segundo São João. In: GUIJARRO OPORTO, S.; SALVADOR GARCÍA, M. (orgs.). **Comentário ao Novo Testamento**. Vol. 3. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p.259-335.
- SCHNACKENBURG, R. **Il Vangelo di Giovanni**. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Parte terza. Brescia (Itália): Paideia, 1981.
- SCHNACKENBURG, R. **Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos**. Coleção Theologia Publica 2. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2001.
- SIMOENS, Y. **Secondo Giovanni**. Una Traduzione e Un’interpretazione. Bologna (Italia): Centro Editoriale Dehoniano, 2002.
- TUÑI VANCELLS, J. O. **O Testemunho do Evangelho de João**. Introdução ao Estudo do Quarto Evangelho. Petrópolis (RJ): Vozes, 1989.
- VAN TILBORG, S. **Comentario al Evangelio de Juan**. Colección Evangelio y Cultura. 3ª. Reimpresión. Navarra (España): Verbo Divino, 2014.
- WALLACE, D. B. **Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.
- ZERWICK, M. **El Griego del Nuevo Testamento**. Série Instrumentos de Trabajo II para el Estudio de La Biblia. Navarra (España): Verbo Divino, 1997.
- ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. **A Grammatical Analysis of the Greek New Testament**. Subsidia Biblica, Vol. 39, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019.
- ZEVINI, G. **Evangelho segundo João**. Vol. II. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1996.
- ZUMSTEIN, J. **Il Vangelo secondo Giovanni**. Vol. 2. Torino (Itália): Claudiana, 2017.

## A CONTRIBUIÇÃO DE RENEE BLOCH PARA OS ESTUDOS BÍBLICOS\*

**Donizete Luiz Ribeiro**, religioso de Sion, Doutor em Teologia, Diretor Acadêmico e professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ), líder do Grupo de pesquisa *Ecos da Torá-Escritura* nos Evangelhos e literatura paulina e editor da Revista *Cadernos de Sion - CCDEJ-SP*.

**E-mail:** ribeironds@gmail.com

**Marivan Soares Ramos**, leigo, casado, doutorando em Teologia pela PUC-SP; Coordenador Acadêmico e professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ); membro dos grupos de pesquisas TIAT – PUC-SP e *Ecos da Torá* – CCDEJ-SP.

**E-mail:** marivanramos26@gmail.com

### RESUMO

Este artigo, fruto dos encontros no Grupo de Pesquisas *Ecos da Torah*, busca, uma vez mais, render homenagens a Renée Bloch, exímia conhecedora da Literatura Rabínica. A proposta é apresentar sua contribuição para a exegese judaico-cristã, válida ainda hoje, pela abordagem do método comparativo. Valendo-se de uma ampla literatura judaica conduz seu ouvinte-leitor a um mergulho profundo na tradição de Israel. Com isso, estabelece relações textuais entre os dois Testamentos com aproximações interpretativas aguçadas. Esse era o modo interpretativo comum no período do Segundo Templo, o qual chamavam de Midrash, isto é, a busca incansável pelo sentido do texto. Neste sentido, Bloch, de modo especial, convida-nos a uma aproximação, pela leitura midráshica dos textos, entre duas importantes figuras bíblicas: Moisés e Jesus.

**Palavras-chave:** Torá oral. Escritura. Midrash. Literatura comparada. Figura de Moisés

### ABSTRACT

This article, fruit of Echoes of Torah Research Group, looks once more to give homage to Renée Bloch, a scholar of Jewish Tradition and rabbinic Literature. Its aim is to present her contribution for Jewish Christian Exegesis in our times through a comparative literature approach. Taking on account the Jewish Literature it is leading us, as readers, to a deep diving into Israel Tradition. With this, it is establishing new textual relations between the two Testaments' approaches. This was a common interpretative method during the Second Temple, known as Midrash, meaning a tireless looking for innovation and meaning of the text. In this sense, R. Bloch, a pioneer, invites us to approach by midrashic reading of the texts, the biblical figures of Moses and Jesus.

**Keywords:** Oral Torah. Scriptures. Midrash. Comparative Literature. Figure of Moses.

### Introdução

A jovem Renée Bloch de origem judia, versada nas letras clássicas e semíticas, foi pioneira pela sua pesquisa e valorização espiritual da literatura midráshica aplicada aos estudos bíblicos e intertestamentários. Seus escritos de vanguarda, nos anos cinquenta, do século passado, permanecem ainda atuais e reconhecidos pelos pesquisadores no campo da literatura bíblica.

---

\* Como líder e vice-líder do grupo de Pesquisa *Ecos da Torá/Escritura nos evangelhos e na literatura paulina*, nos apraz, como autores deste artigo, agradecer cada membro do grupo que participou da pesquisa e auxiliou-nos na elaboração deste artigo. De modo especial agradecemos as pesquisas e textos enviados pelos seguintes membros (as) do grupo de pesquisa: Maria Regina R. Graciani; Antonia Osmarina S. Moreira; Katia Ap. G. Ramirez; Victor A. Valdo; Éden M. de Brito; Raimundo P. de Sousa.

Esta contribuição, baseada nos seus principais artigos, publicados originalmente em francês, traduzidos e publicados pela coedição CCDEJ/*Fons Sapientiae*, com o título sugestivo, *Escritura e Tradição: Ensaio sobre o Midrash*, toma a figura de Moisés, de maneira ampla, intra e extrabíblica, ampliando-a, graças à contribuição de Bloch, fundamentada na literatura semítica comparada. Ela visa, enfim, a articular os diversos aspectos da figura mosaica, no seu *milieu* literário, vetero e neotestamentário, destacando assim sua posteridade, graças à literatura midráshica.

O interesse pela literatura judaica antiga permite redescobrir o Judaísmo e reencontrar a cultura, que havia sido a de Jesus e dos seus primeiros discípulos. Os primeiros escritores cristãos eram herdeiros de um meio religioso dotado de tradição própria, com uma maneira peculiar de ler as Escrituras.

Uma maneira privilegiada de entrar na lógica interna das fontes judaicas é ser orientado pacientemente na singularidade dessa tradição e descobri-la por aquilo que ela é. Com isso, deve-se adentrar naturalmente no espírito dos textos sagrados judaicos, tomados em sua forma original e segui-lo em sua coerência.

A aproximação entre as tradições judaica e cristã permite afirmar que ambas têm uma origem e características comuns, um tronco comum cujos ramos produzem os mesmos frutos (REMAUD, 2003, p. 28). Tal foi o objetivo dos estudos científicos de Renée Bloch, autora cujo profundo amor revelado em uma definitiva vocação a tornou uma valiosa especialista em Tradição judaica. A exploração séria da literatura midráshica, o estudo aprofundado dos Targumim palestineses, a reconstrução do ciclo trienal de leitura da Torá na sinagoga, estudos sobre o Judaísmo antigo, dentre outros, podem ser amostras do trabalho realizado por Bloch em poucos anos.

Por uma fatalidade trágica, esta jovem e promissora autora, com apenas 31 anos de idade, deixará inacabada a obra de sua vida. O artigo sobre Moisés, o homem da Aliança, pronto apenas dez dias antes sua morte, no qual ela apresenta alguns aspectos da figura de Moisés na tradição rabínica, é uma significativa amostra das riquezas que tal labor prometia.

### **1. A Escritura como literatura**

Bloch “através de um trabalho cuidadoso de crítica histórica e sobretudo literária”, emprega na vasta literatura rabínica, métodos comparativos com o propósito de demonstrar a “antiguidade das tradições a formação, a situação histórica e a interdependência dos escritos rabínicos” (BLOCH, 2021, p. 42). Sem escamotear as

dificuldades metodológicas, em sua forma e seu conteúdo, Bloch expõe o problema central da literatura rabínica decorrente das dificuldades de datação e diversidades das suas fontes judaicas e propõe de maneira inovadora para sua época, um método comparativo para o estudo dos textos.

Neste sentido, faz-se necessário observar que textos religiosos são obras literárias. E por esse motivo, devem ser estudadas de acordo com procedimentos que ajudem, o intérprete, a aproximar-se de sua mensagem. Essa abordagem dos textos bíblicos, por sua vez, “não deve causar desconforto a adeptos da concepção religiosa”; mais ainda, “a Bíblia é o legado comum de todos nós, e deveríamos ser capazes de estudá-la, até certo ponto, sem entrar em controvérsia religiosa” (GABEL; WHEELER, 1993, p. 17).

Com isso em mente, sabe-se que a “reflexão acerca dos princípios de interpretação reside fundamentalmente no fato de que toda metodologia está baseada em princípios hermenêuticos, que ditam suas coordenadas mais amplas, concretizadas em seguida em passos metodológicos precisos” (LIMA, 2014, p. 15). Será exatamente isso que a autora, em tempos remotos realizará. Neste sentido, se faz necessário pensar a Escritura como literatura e, com isso, conhecer certos métodos literários. Esses, por sua vez, buscam alcançar a mensagem veiculada de forma textual.

A pesquisa literária supõe métodos e abordagens diferentes com a finalidade da busca pelo sentido do texto, isto é, “a busca de Deus que ele próprio busca e quer ser buscado” (LENHARDT, 2020, Tomo I, p. 110). Para se obter esse resultado, deve-se aplicar métodos exegéticos. “Um método sempre possui pressuposições teóricas, que orientam não só seus procedimentos, mas também o horizonte das conclusões resultantes de sua utilização” (LIMA, 2014, p. 9). Essas conclusões manifestam-se através da compreensão e explicação dos textos pesquisados.<sup>1</sup> Neste sentido, a Escritura, e por extensão a literatura rabínica, deve ser vista, a princípio, como literatura:

Considerar a Bíblia como consideraríamos qualquer outro livro: um produto da mente humana. Nessa concepção, a Bíblia é um conjunto de escritos produzidos por pessoas reais que viveram em épocas históricas concretas. Como todos os outros autores, essas pessoas

---

<sup>1</sup> “Texto é uma manifestação linguística articulada que apresenta uma unidade comunicativa, possui coesão (conexão entre palavras, expressões e frases) e coerência (possui um sentido)” (LIMA, 2014, p. 86).

usaram suas línguas nativas e as formas literárias então disponíveis para a autoexpressão, criando, no processo, um material que pode ser lido e apreciado nas mesmas condições que se aplicam à literatura em geral, onde quer que seja encontrada (GABEL; WHEELER, 1993, p. 17).

É através da linguagem, no nível literário, que “os homens e as mulheres se comunicam, têm acesso à informação, expressam e defendem pontos de vista, partilham ou constroem visões de mundo, produzem cultura” (SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL, 1988, p. 19). A literatura, portanto, eleva a linguagem, abarcando em si uma profundidade e riqueza inconfundíveis. Desse modo, obras literárias, utilizam-se de vários recursos para expressar suas muitas ideias. Entre esses recursos destacamos: a) as figuras de linguagem;<sup>2</sup> b) os gêneros literários.<sup>3</sup> Desse modo, faz-se necessário compreender que:

Todo exemplar de escritura é de um certo tipo. Ele se situa no âmbito de uma tradição formal particular e exemplifica essa tradição. Isso não era menos verdadeiro nos tempos bíblicos do que o é agora. (...) Antes do período moderno, e certamente nos tempos bíblicos, os escritores que tivessem alguma concepção de um tema que desejavam exprimir se voltavam, de modo natural e indubitável, para uma forma literária tradicional que a veiculasse (GABEL; WHEELER, 1993, p. 27).

Com esses recursos presentes, o ouvinte-leitor aproxima-se de uma exigência necessária para uma boa exegese textual. Ou seja, para se compreender bem uma obra literária, e seus correlatos, é fundamental a identificação das figuras de linguagem, bem como a identificação das famílias de escritos, dessas mesmas obras, com características semelhantes. Será dessa forma que Bloch desenvolverá sua pesquisa considerando o método comparativo aplicado a literatura rabínica. De certo, “toda obra deve ser estudada com dupla atenção: é necessário compreender as relações internas entre as várias partes, a estrutura que medeia a comunicação (semiótica) e depois passar ao significado de cada elemento em seu contexto (semântica)” (BOSCOLO, 2021, p. 338).

Portanto, para Bloch, esse método comparativo empregado, de modo exaustivo, em suas pesquisas contará com os estudos de obras literárias através de duas abordagens. Ei-las:

---

<sup>2</sup> “O estudo das figuras de linguagem constitui a análise estilística, cujo escopo é identificar os procedimentos por meio dos quais o autor dá maior expressividade, colorido e vivacidade a seu texto” (DA SILVA, 2007, p. 33).

<sup>3</sup> “A crítica do gênero literário está ligada, desde os seus inícios, à noção de ‘forma’. Sendo a forma a apresentação particular de um texto, a organização de seus diversos elementos, o termo gênero indica o esquema formal que se encontra por baixo desta configuração que é comum a outros textos” (LIMA, 2014, p. 123).

- a) Externa: trata-se de “um estudo comparativo entre, de uma parte, os escritos rabínicos, sobretudo midráshicos, palestinos, que não estão datados, como também não estão datadas as tradições que veiculam, e de outra parte, os textos datados, pelo menos aproximadamente, que não pertencem ao Judaísmo rabínico palestino, e nos quais se encontram as mesmas tradições” (2022, p. 43).<sup>4</sup>
- b) Interna: “consiste essencialmente em seguir uma mesma Tradição através das etapas que os diferentes documentos representam, tentando distinguir os elementos mais primitivos, as variantes, os desenvolvimentos, os acréscimos, os retoques, levando em conta as diversidades de gênero literário e da situação histórica, para assim classificar – provisoriamente – os escritos segundo o encaminhamento da Tradição em questão” (2022, p. 49).<sup>5</sup>

Ou seja, se, por um lado, Bloch, utiliza-se do método comparativo Externo como possibilidade para compreensão da datação dos textos, por outro lado, ela emprega o método comparativo Interno, com o objetivo de compreender o desenvolvimento dos mesmos, a partir de suas muitas variantes. Dessa forma, os textos recebem significativas transformações, com acréscimos, ou mesmo com mutilações no *corpus* linguístico. Contudo, suas pesquisas no fundo evocam a Tradição viva de Israel. Viva “porque pode se renovar todos os dias” (LENHARDT, 2020b, p. 18), isto é, *hiddush*. A autora, bem sabe que esse é o dinamismo utilizado milenarmente pelo Judaísmo. Ao se debruçar sobre essa literatura, pode-se dela extrair ensinamentos para todos os tempos. Todavia, esse dinamismo próprio da Tradição judaica deve ser apreciado da seguinte maneira:

semelhante renovação só é autêntica se é feita pela confirmação, pelo cumprimento do que a precede e a engendra. O Novo não suprime o Antigo. O Novo, quando aparece de maneira irreduzível, se torna principal (*iqqar*) e o Antigo vem a ser relativo (*taphet*). O antigo, que se tornou relativo ao Novo, não é, entretanto, diminuído, mas ao contrário confirmado e iluminado por ele; continua a apoiar e iluminar o Novo. (LENHARDT, 2020b, p. 18)

## 2. Os diversos aspectos da figura de Moisés no Primeiro Testamento

Renée Bloch fundamenta sua visão da Escritura e Tradição baseando-se na literatura midráshica. Neste seu primeiro artigo, a noção fontal de Torá escrita e Torá oral, demonstrada pela liturgia judaica e pelo midrash, leva Bloch a afirmar que “a Torá, sendo centro de onde tudo irradia e para onde tudo converge, é em relação a ela que as diversas correntes e cismas do Judaísmo se definem” (BLOCH, 2022, p. 14). Sendo a Torá, ensinamento e prática da palavra ensinada, Bloch vai, de um lado,

---

<sup>4</sup> Os textos estudados por ela nessa abordagem são: escritos do Judaísmo helenista, apócrifos, pseudo-filon, Josefo, glosas da Septuaginta da Peshita, documento de Damasco, Novo Testamento, escritores cristãos antigos, fontes litúrgicas antigas.

<sup>5</sup> O texto utilizado em seus estudos é o anúncio do nascimento de Moisés: o sonho do Faraó.

sustentar a origem bíblica do midrash e, de outro lado, tomar os diversos aspectos da figura de Moisés como paradigma para o desenvolvimento interpretativo da literatura midráshica. Os escritores bíblicos retomam as tradições anteriores e ao mesmo tempo “introduzem suas próprias reações: sua reflexão desenvolve, enriquece e vai além da mensagem original” (BLOCH, p. 27). Neste sentido, há um midrash intrabíblico que busca desenvolver uma figura como, por exemplo, a figura de Moisés, de maneira homilética ou halákhica, como ‘atualização’ ou renovação dos textos mais antigos para aplicá-los ao presente da Escritura *vetero* e neotestamentárias. Esse movimento de atualização é típico da literatura midráshica, ele se prolonga nos textos neotestamentários e tem por finalidade “o entendimento e a prática fiel da Torá e a vinculação de toda a Tradição, de toda a Torá de Israel, à Palavra de Deus” (BLOCH, p 34). A seguir, apresentamos alguns aspectos relativos à figura de Moisés, descrito por Bloch.

### **2.1 O papel de Moisés na história de Israel (BLOCH, p. 92-138)**

No que se diz respeito a Moisés, Israel não foi escolhido por sua causa. Tampouco, por ele, recebeu as prerrogativas, mas unicamente por causa do amor de Deus pelo seu povo. Israel nasceu da fidelidade de Abraão, ele é o pai. Moisés, por sua vez, é chamado servo de Deus, isto posto em função de Israel. Exatamente isso que sobressai das tradições Aggádicas a respeito de seu papel de mediador e servo, pastor e intercessor, também sobre seu sofrimento e sua morte. Ele está inteiramente às ordens de Deus: “O senhor fala a Moisés dizendo” (Ex 14). O texto bíblico insiste no fato de que Deus libertou Israel do Egito, por sua vez, Moisés era o intermediário. A mediação se inspira no amor pelo povo de Deus. A tradição rabínica não cessa de marcar este fato de que Moisés desde sempre participou de todo o sofrimento de Israel, no que se diz respeito, até mesmo nas penitências pelos pecados de Israel para que assim se convertessem, esta que era a geração do deserto. O Midrash Rabbá, comentando o texto de Dt 3,27 trata da questão meritória de Moisés: “Se fores sepultado aqui junto deles, os que morreram no deserto, então, por teu o mérito, eles entrarão contigo”.

### **2.2. Moisés, pastor de Israel e guardião da Torá**

Um pastor fiel diferente de um chefe “a tradição midráshica marca, sobretudo, o aspecto da fidelidade que este papel de pastor comporta” (p. 113). Moisés receberá,

como mediador, as leis de Deus através dele *halahôt le'Moshe mi'Sinai*. Este dado está intimamente ligado à própria tradição oral. E não pode ser isolado, sem o risco de enfraquecê-lo e reduzi-lo. Moisés tem um lugar central na vida e na história de Israel. A Torá não poderia ser dada em qualquer lugar. Um lugar unicamente em vista do dom da Torá deveria existir não se esquecendo assim da Aliança, que foi feita com os nossos pais. Será necessária uma longa preparação para receber o dom da Torá. Demonstrando assim, a pedagogia divina e a solicitude de Deus que educa o povo. Neste sentido, “a literatura midráshica e em particular, a literatura homilética, dedica amplas reflexões” (p. 122) sobre a entrega da Torá. Este modo de refletir sobre a Aliança estabelecida com Deus, “ajuda a compreender a visão que se criou no Judaísmo dos acontecimentos decisivos do êxodo e do papel de Moisés na história de Israel” (p. 122). No livro do Cânticos dos cânticos, Moisés aparece, parece anunciar a Israel o tempo das núpcias, a libertação e o dom da Torá. *Moshe Rabbenu* é esta missão que expressa a designação constante dada a Moisés, nosso mestre.

### **2.3. Moisés, tipo do Messias**

A proposta messiânica, vinculada a figura de Moisés, não se torna tão evidente nos textos bíblicos. Todavia, nasce a partir da experiência do êxodo. Esta característica de Moisés, surge com sua escolha por Deus, a fim de conduzir o povo do Egito, rumo a conquista da Terra prometida.

### **2.4. O servo de YHWH e a figura de Moisés**

Os quatro poemas do servo sofredor apresentada no conjunto do livro da Consolação de Israel é de “importância determinante do ponto de vista da significação da figura do servo” (p. 130). Sendo assim, “não se opõe a uma interpretação destes poemas que se apoie no conjunto do contexto e se situe na perspectiva do êxodo” (p. 131). Aqui, portanto, encontra-se uma espera dos acontecimentos relacionados ao deserto, se inspirado pela lembrança do êxodo.

### **2.5. Moisés, tipo do Messias na literatura rabínica**

Os textos rabínicos apresentam os profetas, que desde os tempos mais antigos frequentemente apresentam a última Redenção em paralelo, a primeira Redenção do Egito. Diante de inúmeras passagens midráshicas, pode-se ver como é apresentado

a expectativa messiânica, comparada, a imagem da noite da Páscoa. O êxodo de muitas maneiras coloca-se em paralelo com esse tempo.

### 3. Alguns aspectos da figura neotestamentária de Moisés nos evangelhos

O Novo Testamento retoma e desenvolve, entre outros, a grande figura de Moisés. O testemunho neotestamentário é enraizado nas Escrituras de Israel, via o *milieu* escriturário e R. Bloch, tomando como exemplo a figura do último libertador em comparação com Moisés. Ela nos traz como exemplo, o caso descrito nos atos dos apóstolos 7, em que Estevão vai dizer: “A beleza de Moisés, quando ainda criança” que, sim, é relatado nas escrituras no antigo testamento. Citando textos importantíssimos que fazem e dão forças a essa expectativa, Bloch relata a iniciativa da catequese Apostólica dos evangelhos Sinóticos onde “Aparece no deserto e logo em seguida o povo vem a ele de todos os cantos e pergunta se é ou não o Messias” a qual dá ênfase por trazer mais explicitamente a ideia de um novo Messias, na carta aos hebreus, atos dos apóstolos, como um novo êxodo com um novo Moisés, ideia essa que ela destaca não estar nas cartas de São Paulo (BLOCH, 139). Este paralelismo geral entre Moisés e o Messias é apontado para nós em 3 pontos particulares que são apresentados no novo testamento, e nos textos rabínicos em suas partes singulares, que são esclarecedores também nesse quesito do novo testamento. São eles (BLOCH, 140-143):

- 1) Aponta essa questão de que o servo Messias sofredor, precisa ter sido concebido nos ambientes segundo o modelo de Moisés, estas provações contêm uma tipologia messiânica. Assim como foi com o primeiro, será com o último libertador, referentes aos eventos do êxodo, citadas de todo o modo, na Torá de Moisés. Dessa forma, o evangelista Lucas em seu segundo livro (At 7), apresenta Estevão discorrendo sobre memórias de Moisés. Em seu ensinamento sinaliza, de forma paralela, que do mesmo jeito em que muitos resistiram a Moisés, assim aconteceria com o Messias. Textos, como o citado acima, surgem com frequência na literatura neotestamentária. Sempre evidenciando paralelismo entre Jesus e Moisés.
- 2) Seguindo a tradição midráshica, Bloch analisa o evangelho de Mateus, nos capítulos 1 e 2, onde, na analogia literária, sem mencionar Moisés “Parece claro que o autor redigiu tendo constantemente em mente a história do nascimento de Moisés, segundo a tradição midráshica” (p. 141). Jesus como Moisés será o Salvador de Israel. Nesta linha de pensamento e apresentação, é comparando a tentativa de assassinar, assim, desde o instante de seu nascimento, tanto um quanto outro, tem sua vida em perigo

diante de um rei que teme um futuro libertador. Citando e comparando passagens de Mateus e o êxodo, é apresentado que também devemos notar no texto do êxodo e na literatura rabínica similares comparações. Mais ainda, se apresenta textos relacionados a profecia de Zacarias, constantemente aplicadas ao Messias nas mesmas literaturas. Enquanto que Mateus, da mesma maneira que Josefo, apresentava em seus escritos também, a fusão das tradições referindo-se explicitamente na tipologia messiânica geral do êxodo e de Moisés desde seu nascimento.

- 3) Apontando para nós como que um paralelismo entre Moisés e Jesus, neste elemento neotestamentário são trazidos então, os relatos da Transfiguração. Entretanto, apresenta-nos um texto provocativo: “Mas convém pelo menos notar que explicar a presença de Moisés e Elias ao lado de Jesus sobre a Montanha, unicamente como um símbolo da lei e dos profetas, parece-nos insuficiente, à luz da tradição rabínica” (p. 143). Diante de uma ressonância messiânica escatológica. Também nos é lembrado que Moisés tem, por sua vez, na tradição judaica, “uma relação precisa com o Messias” (p. 144). Trazendo para nós um trecho do Targum, ele nos lembra que a palavra do Senhor andar­á no meio dos dois, tanto de Moisés quanto do rei Messias, um saindo do deserto e o outro saindo de Roma. “os relatos da transfiguração parecem referir-se a este conjunto de tradições vivas a respeito de Moisés e as confirmam. Por sua vez, naquilo que elas têm de mais profundo” (p. 144).

Podemos notar também a dimensão do dom da Palavra, presente no Sinai e no Sermão sobre a Montanha. Com efeito, Moisés, aos pés do Sinai, é aquele que, como insiste *Pirkey Avot*, “recebe a Tora e a transmite à Josué que a transmite aos Anciãos e aos Profetas e esses aos homens da grande Assembleia” (*Pirkey Avot* 1,1). No Evangelho de São Mateus, Capítulo 5, Jesus, vendo a multidão, subiu à Montanha (novo Sinai), sentou-se e começou a ensinar a todos sua Torá. Neste sentido, para Mateus, Jesus é o Novo Moisés, aquele que transmite a Torá do Senhor, como defendeu Allison (1993) há trinta anos. Entretanto, com Lenhardt, podemos avançar mais e dizer que Jesus além de ensinar a Torá, é a Torá Viva, *the Living Torah* (LENHARDT, 2020b, p. 209).

Também se encontra no Evangelho de João, especialmente na perícop­e de Jo 6,1-15 (cf. tabela abaixo) paralelos de Jesus com a figura de Moisés. Assim como em Mateus, no quarto evangelho, Jesus é apresentado como um ‘Novo Moisés’, do ponto de vista da Cristologia e da tradição midráshica. Segundo Siqueira, pode-se perceber

este paralelismo e aproximação com outras literaturas intra e extra-bíblicas (SIQUEIRA, 2018, p. 90) da seguinte maneira:

<b>Jo 6,1-15</b>	<b>Outras Literaturas</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Jesus atravessa o mar</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Livro do Êxodo (Pentateuco)</li> <li>Alguns Salmos (ex.: Sl 105,26-27)</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Jesus sobe para o monte</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Livro do Êxodo (Pentateuco);</li> <li>Jubileus: Jesus sobe ao monte, recebe a Lei e ensina ao povo;</li> <li>Filo: Subir ao monte como símbolo de entronização;</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Jesus é “o profeta que vem para o mundo”</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Dt 18,15;</li> <li>Test Mo 10,15: Josué é o substituto de Moisés;</li> <li>Test Mo: destaca o ofício de profeta;</li> <li>Filo: Moisés é “o profeta”</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Jesus como rei</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Filo: Subir ao monte como símbolo de entronização;</li> <li>Êx 4,20</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Jesus dá uma ordem (ênfase no que Ele diz)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>4Esdras: Esdras como profeta que recebe revelações e transmite ao povo</li> <li>Test Mo: Moisés é mediador/intercessor;</li> <li>Jubileus: Moisés é portador de profecias;</li> <li>Filo: Moisés aprende diretamente de Deus.</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>Fala de Jesus semelhante à de Moisés</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Nm 11,13</li> </ul>

Assim, pode-se perceber que o método comparativo desenvolvido pela pioneira Renée Bloch apresenta novas perspectivas, tanto na abordagem canônica (*ad intra*) dos textos como nas diversas leituras das Escrituras, como literatura comparada (*ad extra*). Esse método, em seu tempo como no atual, mantém na seriedade da investigação o desejo de buscar conhecer de que forma a Literatura Rabínica desenvolveu a tradição oral expressa na tradição escrita.

### Considerações finais

A partir da contribuição acadêmica de Renée Bloch, bem representada pelos quatro artigos traduzidos e publicados recentemente no Brasil com título: *Escritura e Tradição. Ensaio sobre o Midrash*, buscamos indagar e demonstrar a contribuição fundamental desta pioneira do Midrash e da literatura semítica comparada para o

Exegese bíblica. Constatamos, com efeito, seu caráter pioneiro, pois como jovem pesquisadora, vindo do mundo judaico, formou-se em teologia e línguas semíticas. Desenvolvendo um projeto de pesquisa centrado na figura de Moisés, como um fio de Ariadne, tecido pela imensa literatura bíblica, intertestamentária e dos primeiros séculos de nossa era. Malgrado sua trágica morte, em plena flor da idade, a pioneira Bloch legou à exegese bíblica uma metodologia de abordagem dos textos como literatura semítica comparada. Seus principais escritos são, de fato, ensaios, focados no desenvolvimento da literatura oral e midráshica. Lançando mão de sua formação parisiense, no Instituto Católico e na Sorbonne, Bloch soube abordar a figura de Moisés com suas múltiplas facetas e assim articular, graças a uma análise atenta dos textos internos e externos à Escritura, aquilo que constitui a espinha dorsal das Sagradas Escrituras judaicas na Bíblia cristã.

Outros autores, graças ao trabalho pioneiro de Bloch, vão assumir e levar adiante este legado fundamental. Como diz um ensinamento da Tradição oral de Israel: O essencial que Deus propõe a toda pessoa dedicada à sua Torá, é de “começar o trabalho (*avodah*) e não de terminá-lo” (*Pirkey Avot* 2,16). Bloch não somente começou, às duras penas, mas levou bem longe seu *avodat hakodesh*, formando-se nas línguas semíticas e consagrando sua vida à Torá oral, deixando-nos, assim, um legado pioneiro ainda muito útil para quem busca dar um sentido ao mundo e a sua existência com base na Escritura e na Tradição. Ela praticou à risca o conselho de um dos sábios de Israel, Ben Bag Bag que assim ensinou: “Vire e revire a Torá, pois tudo nela se encontra. Por ela tu verás; envelhece com ela e não a abandone, pois ela é a melhor riqueza para ti” (*Pirkey Avot* 5,22).

## Referências

ALLISON, Dale C. **The new Moses: a matthean Typology**. Edinburgh: T. & T Clark, 1993.

BLOCH, Renée. **Escritura e Tradição: Ensaio sobre o Midrash**. São Paulo: CCDEJ-Fons Sapientiae, 2022.

BOSCOLO, Gastone. **A Bíblia na história**. Introdução geral à Sagrada Escritura. São Paulo: Paulus, 2021.

DANBY, Herbert, **The Mishnah**. Oxford: University Press, 1933.

DA SILVA, Cássio M. D. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Loyola, 2007.

GABEL, John B.; WEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura**. São Paulo: Loyola, 1993.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese bíblica. Teoria e prática.** São Paulo: Paulinas, 2014.

LENHARDT, Pierre. **À escuta de Israel, na Igreja.** Tomo I. São Paulo: CCDEJ-Fons Sapientiae, 2020.

\_\_\_\_\_. **À escuta de Israel, na Igreja.** Tomo II. São Paulo: CCDEJ-Fons Sapientiae, 2020.

NEUSNER, Jacob. **The Mishnah.** A new translation. Yale University Press: New Haven and London, 1988.

REMAUD, Michel. **Evangelho e Tradição Rabínica.** São Paulo: Loyola, 2007.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL. **Parâmetros curriculares nacionais:** terceiro e quarto ciclos do ensino fundamental: língua portuguesa/ Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1998. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/portugues.pdf>

SIQUEIRA, Felipe Bagli. **Conotações mosaicas no Jesus joanino: a recepção das tradições de Moisés na perícopes de João 6,1-15.** Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2018. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/1754/2/FELIPE%20BAGLI%20SIQUEIRA.pdf>

## EM NOME DE DEUS, EU POLÍTICO: O DISCURSO BÍBLICO-POLÍTICO NA SOCIEDADE ATUAL

**Suellen Moutinho da Silva de Oliveira** Mestre em Língua Portuguesa, especialista em Língua Portuguesa e especialista em Neurociências aplicadas à aprendizagem pela UERJ; graduada em Letras/Literatura e especialista em Produção Textual, pela Universidade Estácio de Sá; especialista em Educação Cristã pela Faculdade Batista do RJ; graduanda em Teologia na Estácio de Sá; Curso (extensão) de História e Fé nas Terras da Bíblia em Istambul e Israel (Israel Ministry of Tourism).

**E-mail:** suellenfutura@gmail.com

### RESUMO

Neste artigo, cuja temática é o atravessamento do discurso bíblico no discurso político no gênero discursivo tweet, temos como principal objetivo verificar as consequências discursivas desse atravessamento e suas implicações interdiscursivas. A partir da verificação de que a Bíblia é o livro mais lido no Brasil, logo compreendemos sua influência e pertinência nos discursos dos sujeitos políticos. Nosso basilar teórico está aportado nos postulados de Patrick Charaudeau sobre o discurso político e a análise semiolinguística do discurso. Para a análise do corpus, selecionamos postagens (tweets) de dois sujeitos políticos: o presidente da República Federativa do Brasil (de 2018 a 2021), Jair Messias Bolsonaro, e o prefeito da cidade do Rio de Janeiro (de 2017 a 2021), Marcelo Bezerra Crivella. Apresentamos os sujeitos políticos a partir de sua trajetória de vida, uma vez que ela também interfere nos discursos políticos, além de aclarar o lugar de fala de cada um no momento das postagens (referente as datas de análises – 2019/2020). Após a seleção dos tweets no Twitter, analisamos o atravessamento do discurso bíblico no discurso político dos tweets subdivididos em quatro categorias temáticas participativas: palavras e expressões, campo semântico, pedidos e agradecimentos, elementos físicos e manifestação religiosa. Organizamos a exposição dos discursos por elementos reguladores temáticos, participativos, ou seja, que se repetem ou delimitam o atravessamento do discurso bíblico no político, a fim de constatar, a começar pelos resultados da análise, que há a formação de uma nova variante discursiva do domínio político: o discurso político-bíblico. Além disso, também constatamos que o discurso político-bíblico é uma estratégia eficaz na disputa eleitoral.

**Palavras-chave:** Discurso. Político. Bíblico. Político-bíblico

### RESUMEN

En este artículo, cuyo tema es la fusión del discurso bíblico en el político a partir del género discursivo tweet, tenemos como principal objetivo comprobar las consecuencias discursivas de esa fusión y sus implicaciones interdiscursivas. Tras comprobar que la Biblia es el libro más leído en Brasil, comprendemos su influencia y pertinencia en los discursos de los sujetos políticos. Nuestra base teórica son los postulados de Patrick Charaudeau sobre el discurso político y el análisis semiolinguístico del discurso. Para el análisis del corpus, seleccionamos mensajes (tweets) de dos sujetos políticos: el presidente de la República Federativa do Brasil (de 2018 a 2021), Jair Messias Bolsonaro, y el alcalde de la ciudad de Río de Janeiro (de 2017 a 2021), Marcelo Bezerra Crivella. Presentamos los sujetos políticos a partir de su trayectoria de vida, pues ella interfiere en sus discursos políticos y sitúa el lugar y momento de los mensajes (referente a las fechas de análisis – 2019/2020). Tras la selección de los tweets en Twitter, analizamos la fusión del discurso bíblico en el discurso político de los tweets subdivididos en cuatro categorías temáticas participativas: palabras y expresiones, campo semántico, pedidos y agradecimiento, elementos físicos y manifestación religiosa. Organizamos la exposición de los discursos por elementos reguladores temáticos, participativos, o sea, que se repiten o delimitan la fusión del discurso bíblico en el político, con la finalidad de comprobar, comenzando por los resultados del análisis, que hay la formación de una nueva variante discursiva en el dominio político: el discurso político-bíblico. Además, también comprobamos que el discurso político-bíblico es una estrategia en la disputa electoral.

**Palabras clave:** Discurso. Político. Bíblico. Político-bíblico.

## Introdução

Ao observar o atual cenário político do Brasil (nos anos de 2019 e 2020), em especial, do Rio de Janeiro, percebemos que há uma bifurcação bem demarcada na política brasileira. Diante do caliginoso quadro político, surgem os extremos; começam as polarizações em prol de uma construção imagética de um político imprescindível, necessário, capaz de “salvar” o povo, que clama por um representante apto a mudar a situação do país.

Em meio à exacerbação da política local, em um dos extremos, emergem sujeitos que trazem, em seu discurso, elementos bíblicos; aludem ao Deus supremo que, junto ao político, apresentam uma esperança de “salvação”, “conserto”, do cenário político. Temos então imagens de sujeitos políticos criadas a partir das conexões com o discurso bíblico. São essas conexões que a presente dissertação analisa a fim de constatar as implicações discursivas do atravessamento do discurso bíblico no discurso político.

Para identificar a presença do discurso bíblico no político, analisamos os discursos do presidente da República, Jair Bolsonaro (empossado em 2018), e do prefeito da cidade do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella (cujo mandato foi de 2017 a 2020), em postagens, na rede social Twitter. Nessas postagens, observamos a presença do discurso bíblico, considerando seu contexto original e sua atualização como estratégia política.

Optamos por analisar os discursos políticos na rede social Twitter, por ser o meio de comunicação mais usado para divulgar ações, fazer pronunciamentos de ações políticas, pelas figuras políticas em análise: o prefeito e o presidente. Nos discursos selecionados, evidenciamos o atravessamento de inúmeros textos bíblicos, ora de forma explícita, ora de forma implícita, com o enfoque de explicar medidas adotadas, decisões tomadas etc.

O atravessamento do discurso bíblico, no discurso político, evoca uma supremacia poderosa e divina por remeter a um ser todo poderoso, como suposto aliado e defensor: Deus. Conseqüentemente, isso traz uma relação de identificação entre os cidadãos eleitores adeptos do discurso bíblico com o político que discursa e, conseqüentemente, constitui-se como estratégia eficaz na disputa eleitoral.

O atravessamento do discurso bíblico no discurso político é de fácil identificação pela população, por ser a bíblia um dos livros mais lido no Brasil. Seus enredos são conhecidos por uma parcela significativa da sociedade. Por isso, vimos

a necessidade de sistematizar informações relevantes de pesquisas teológicas entre outras sobre a bíblia. Ressaltamos que a trataremos com o devido respeito por ser considerada um livro sagrado.

Com o reconhecimento do discurso bíblico, há aceitação por parte dos interlocutores adeptos e conhecedores do enredo bíblico. Todavia, para com os supostos adversários políticos, essa identificação se torna uma ameaça, pois se trata de um recurso que traz, implicitamente, um Deus poderoso com vários atributos positivos, capaz de convencer pessoas, a fim de angariar votos suficientes para obter vitória sobre os adversários.

O texto bíblico inserido no interior do discurso político, constantemente, dá indícios de constituição de novo espaço discursivo, ao qual chamamos, no decorrer da pesquisa, de discurso político-bíblico. Esse protótipo discursivo funciona também com a ideia de um hiperenunciador individuado, ou seja, o discurso proferido é influenciado por uma voz suprema, a voz do próprio Deus.

### **A relação entre a Bíblia e a sociedade**

A necessidade de aclarar a importância da bíblia surge a partir do resultado “a bíblia é o livro mais lido no território nacional”, de uma pesquisa da Plataforma Pró-Livro, conhecida por desenvolver o projeto de pesquisa “Retratos da Leitura no Brasil” cuja finalidade é “Conhecer o comportamento leitor, ao medir a intensidade, a forma, as limitações, a motivação, as representações e as condições de leitura e de acesso ao livro – impresso e digital – pela população brasileira” (Instituto Pró-Livro – 2019/2020).

A pesquisa feita pelo Instituto Pró-Livro coletou dados sobre os hábitos de leitura dos brasileiros por meio de 8.076 entrevistas em 208 municípios, no período entre outubro de 2019 a janeiro de 2020. Essa pesquisa teve abrangência geográfica nacional, cujo público-alvo fora a população brasileira residente com 5 anos ou mais, alfabetizada ou não. O método de coleta por entrevista domiciliar, face a face, com registro das respostas em tablets, permitiu a Plataforma de pesquisa traçar o perfil do leitor brasileiro.

As perguntas que compuseram a entrevista foram, inicialmente, sobre gênero, idade, escolaridade, renda individual e familiar. Em seguida, o questionário foi organizado pelas temáticas: motivação e hábitos de leitura; barreiras para leitura; gosto pela leitura; influências e formação leitora; representações sobre a leitura; leitura

atual (o que está lendo?); livro e autores que conhece e prefere; leituras em outros suportes; leitores de literatura; Hábitos e motivações de leitores de literatura; Acesso aos livros – consumo; Bibliotecas – percepção e uso. As respostas dos entrevistados foram ordenadas e apresentadas por gênero, idade, escolaridade, e, em alguns momentos, por renda.

A pesquisa também apresenta a definição de leitor e não leitor que o projeto “Retratos da Leitura no Brasil” mantém desde a edição de 2007. Para ele: o “Leitor é aquele que leu, inteiro ou em partes, pelo menos 1 livro nos últimos 3 meses” e o não leitor “é aquele que declarou não ter lido nenhum livro nos últimos 3 meses, mesmo que tenha lido nos últimos 12 meses” (Instituto Pró-Livro – 2019/2020). Com essa definição, compreendemos que o leitor é alguém que lê tudo ou parte de uma obra, sem a obrigação de ter lido um livro por inteiro. A partir dessa concepção, a pesquisa nos aponta o comportamento, os hábitos dos brasileiros em relação à literatura de forma geral.

Dentre as várias leituras citadas pelos cidadãos brasileiros entrevistados, o resultado da pesquisa asseverou que a Bíblia (do grego *biblos* - quer dizer coletânea de pequenos livros) é o livro mais lido pelos brasileiros. Ao observar a preferência de leitura dos nativos de nosso país, percebemos a necessidade de investigar a influência dessa obra tão presente nos discursos políticos dos sujeitos políticos Marcelo Crivella, e Jair Bolsonaro. Para isso, precisamos compreender a construção desse livro tão lido pelos brasileiros.

A Bíblia é constituída por vários livros que são organizados em dois grandes tomos chamados de Antigo Testamento (AT) e de Novo Testamento (NT). O primeiro traz textos épicos, etimológicos, legislativos, poéticos, proféticos etc., que revelam a criação do mundo, da humanidade, o surgimento de uma civilização monoteísta. A teóloga Teresa Akil diz:

O Antigo testamento foi escrito pela comunidade judaica durante vários séculos e por ela preservado por um milênio ou mais, antes da era cristã. O Cânon do Antigo Testamento protestante é composto de 39 livros, que são agrupados em quatro grandes blocos literários: o Pentateuco, os Históricos, os Poéticos e Sapienciais e os Proféticos (AKIL, 2005, p. 30).

O segundo traz textos parabólicos, proféticos, dialógicos, apocalípticos etc., que se fundamentam no Antigo Testamento. Também apresenta uma nova proposta teológica chamada de “Boas novas” que se refere ao plano de salvação, ao Reino de

Deus, à nova Jerusalém celestial, instaurada por Jesus Cristo (protagonista de todo enredo neotestamentário). De acordo com Teresa Akil (2005, p. 32), “O Novo Testamento foi composto pelos discípulos de Cristo ao longo do século I d.c., constituído de 27 livros, convencionou-se dividi-los em: Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Epístolas e Apocalipse”.

A Bíblia é um livro milenar, imergida em uma cultura ora oriental, ora ocidental, traduzida em vários idiomas, confeccionada em várias configurações (papel, digital, áudio). Embora tenhamos a Bíblia em português como objeto de estudo, devemos ressaltar que, originalmente, o AT foi escrito, predominantemente, em hebraico (houve influências de outras línguas, o aramaico é uma delas); o NT foi escrito em grego (vulgar – conhecido como *koenê*).

Essa exposição revela o lugar de destaque da bíblia na sociedade atual. É um livro presente nos hábitos diários do cidadão brasileiro. Por isso o interesse desta dissertação em analisar o atravessamento do discurso bíblico no discurso político, a fim de escrutinar suas consequências discursivas, uma vez que os atuais sujeitos políticos citam, inúmeras vezes, de forma marcada e não marcada, referências, capítulos, versículos da bíblia.

O discurso bíblico, que emerge dos livros bíblicos (por isso o chamamos de discurso bíblico), tem grande impacto sobre os interlocutores (pertencentes ou não das comunidades que estudam e praticam os dogmas da bíblia) porque, assim como todo discurso, é proferido com uma finalidade, almeja chegar a algum lugar, visa modificar uma circunstância; além de ser regido, promovido e revestido por uma autoridade divina.

Percebemos que os textos bíblicos transitam pela sociedade, independentemente, de instituição religiosa ou lugares afins. Observamos que os trechos bíblicos aparecem em várias esferas sociais, inclusive, na política (principal foco desta dissertação). A bíblia não se apresenta como item exclusivo de uma instituição, todavia, comporta-se como um livro acessível a todos os tipos de leitores, não se restringe aos asseclas de uma comunidade que a tenha como inspiração, como diretriz. Por isso, aqui, chamaremos os textos referentes à bíblia, presentes no discurso político, de discurso bíblico e não de religioso; pois entendemos que o discurso bíblico é aquele que está na bíblia.

Em suma, a partir da pesquisa do Instituto Pró-Livro, compreendemos a bíblica como um livro relevante para a sociedade, pois é o mais lido, sendo assim, também

um importante na formação leitora de nossa população. Por isso, entendemos o porquê de ser tão constante a presença do discurso bíblico em distintas e variadas situações de comunicação, em especial, na política, como será exposto no decorrer deste livro.

### **A análise semiolinguística do discurso**

A análise do discurso que aplicamos neste artigo é semiolinguística porque analisamos a relação entre estrutura e semântica dos constituintes do discurso (palavras, imagens, vídeos etc.) na situação de comunicação. “[...] Diremos que uma análise semiolinguística do discurso é Semiótica pelo fato de que se interessa por um objeto que só se constitui em uma intertextualidade”. Também chamamos essa análise de “[...] linguística pelo fato de que o instrumento que utiliza para interrogar esse objeto é construído ao fim de um trabalho de conceituação estrutural dos fatos linguageiros” (CHARAUDEAU, 2016, p. 21).

A seguir, os aportes teóricos da análise semiolinguística do discurso serão esmiuçados para se compreender a estrutura e o funcionamento da situação de comunicação, a construção do discurso político, o processo mais evidente que fomenta o atravessamento do discurso bíblico no discurso político materializados nos discursos dos sujeitos políticos, postados no dispositivo twitter, por meio do gênero discursivo tweet.

### **O Interdiscurso**

Para compreender o processo discursivo do interdiscurso, Maingueneau discorre sobre o primado do interdiscurso, como hipótese que se baseia na concepção de uma heterogeneidade constitutiva a qual concatena o “Mesmo do discurso e seu Outro” (MAINGUENEAU, 2008, p.31). Logo, sugere uma tríade: universo discursivo, campo discursivo, espaço discursivo, a fim de aclarar a compreensão sobre o interdiscurso.

O universo discursivo se refere à constituição da formação discursiva em uma perspectiva finita, que norteia uma extensão máxima na construção dos domínios que podem ser investigados. Esse universo não é imprescindível para o analista do discurso, apenas para se ter uma noção do que trata cada universo, pois não pode ser assimilado em sua totalidade.

No campo discursivo, o agrupamento da formação discursiva se circunscreve na esfera do universo discursivo. O campo discursivo é identificado por sua função

social e consonância formal (maneira de dizer) entre os discursos de um mesmo campo discursivo. Por exemplo, em um discurso do campo político, os discursos são distintos por causa de sua função social. Pode haver um discurso político com uma função eleitoral (campanha) e outro com uma função parlamentar (que medeia a relação entre o executivo e o legislativo).

Já os espaços discursivos, que estão no interior do campo discursivo, são considerados subconjuntos de formações discursivas selecionados e restringidos de acordo com a avaliação do analista. Por exemplo, no corpus desta dissertação, o discurso bíblico, que fora ressaltado, concatenado ao discurso político, é consequência de uma escolha dos interlocutores. Logo, o discurso político pôde ser construído através do bíblico.

Figura 3 – O interdiscurso em Tweets

**Tweets**   Tweets e respostas   Mídia   Curtida

1.285   4.367   21,3K

**Jair M. Bolsonaro** @jairb... · 26 fev

Da série João 8:32/O q leva parte da imprensa a mentir, deturpar, caluniar...enfim, atentar contra o Brasil 24h/dia? Abstinência de verba ou medo da verdade? -Jeremias 1:19/E pelejarão contra ti, mas não prevalecerão contra ti, porque eu sou contigo, para ti livrar, diz o Senhor.

11K   13,1K   65,1K

Fonte: <https://twitter.com/jairbolsonaro>. Acesso em: 26 fev. 2021

Na figura 3, observamos um campo político e, em seu interior, vemos espaços ora político, ora bíblico. Há evocação explícita de um Outro discurso, compondo um Mesmo discurso. O discurso político proferido é constituído por interdiscursos em uma relação de alteridade explícita. Isso é bem demarcado pelas referências ao livro bíblico (João 8.32 e Jeremias 1.19).

Portanto, não há como pensar o discurso sem o interdiscurso (que o antecede). Ambos constroem um “novo” discurso a fim de comunicar algo por meio de elementos semiolinguísticos. Esses elementos evocam saberes, crenças, nos interlocutores, que, de alguma forma, reconhecem a heterogeneidade discursiva seja mostrada ou constitutiva. Além de promover um espaço de troca linguageira entre os sujeitos do ato de linguagens.

### **Atravessamentos do discurso bíblico no discurso político**

Cada tweet analisado é uma situação comunicativa, um ato de linguagem, cujos sujeitos são o EU comunicante (ser social), o EU enunciador (ser de fala), o TU destinatário (ser de fala), o TU interpretante (ser social). Esses sujeitos propiciam uma confluência dialética entre dois processos: o de produção e o de interpretação.

No processo de produção, temos o EUc o qual é uma construção composta por vários EU, de identidade psicossocial legitimadora; possui cargo, profissão, entidade de influência, tais como EU fotógrafo, EU editor, EU que constrói e publica os textos, conforme o enfoque enunciativo e o que se imagina da instância cidadã.

Nos casos analisados, o EUc trata-se de uma equipe, inúmeros enunciadores (no espaço externo da situação de comunicação), cujas interferências no “real” produz um EUc (ser social) construído e representado na figura do sujeito político (EUe). Logo, o sujeito político (EUe) é uma construção imagética do EUc, que revela sua intencionalidade, conscientemente ou não, por meio de uma correlação psicossociolinguageira.

Já no processo de interpretação, o TUi construirá uma imagem do EUe, a partir da interpretação e da hipótese de sua intencionalidade. O TUi atua de forma independente ao EUc, enquanto o TUD (a instância cidadã, instância receptora) atua de forma dependente do EUe.

O ato de linguagem transcende a intenção comunicativa dos sujeitos de fala, pois também vai englobar a circunstância discursiva, o contrato de comunicação e a estratégia discursiva, com base nas imagens projetadas pelos / dos sujeitos na situação comunicativa dos tweets. Esses elementos também são analisados a fim de se ter uma compreensão efetiva de cada tweet.

O esquema da situação comunicativa do gênero discursivo tweet também planeja o duplo processo de semiotização do mundo: o processo de transformação e o processo de transação. No processo de transformação, há a construção do mundo a significar, a escolha do texto, das imagens, para transformar em um mundo

significado a partir da atuação do EUc. Enquanto o processo de transação transforma esse mundo significado em um objeto de interação e de permuta com o TUi.

Nesses processos, temos operações de identificação, qualificação, ação, causação, inerentes ao processo de transformação; e princípios de alteridade, pertinência, influência, regulação, constituídos no processo de transação. Ambos os processos funcionam concatenados a fim de significar um mundo em direção ao outro. É assim que os sujeitos políticos constroem os efeitos discursivos em seus tweets. Contudo, vale ressaltar que se estruturam também a partir de regras de comportamentos, respeitam um contrato de comunicação.

O contrato de comunicação estabelecido inicialmente é constituído por normas de convivência no dispositivo Twitter, já conhecida, previamente, por ambos os sujeitos (usuários desse disposto). É a partir desse contrato que os sujeitos reais sabem o que dizer e o que fazer, ou seja, sabem como se comportar na situação comunicativa estabelecida pelo tweet.

Esse contrato engloba o contrato de comunicação política, em que os sujeitos enunciadores do ato de linguagem pertencem à instância (política) e estabelecem uma conformidade entre as representações languageiras. É constituído pelos atores políticos que falam de um lugar / cargo / função, cujo reconhecimento é legitimado por ambos.

Antes de analisar o discurso de cada EU-político, exponhamos os elementos que constituem a figura política de cada enunciador, pois essas informações também revelam o lugar de onde cada um pronuncia sua fala e os constituintes do discurso bíblico que atravessam o discurso político.

Na presente análise, temos a figura do presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro (capitão reformado do Exército), com ampla experiência política (foi deputado federal por sete mandatos), que se identifica como um adepto a fé cristã e aos ensinamentos bíblicos.

Jair Messias Bolsonaro tem características peculiares em sua identidade discursiva: apresenta ideais ufanistas, uma vez que assume a postura de patriota (faz questão de declarar “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”), revela seguir instruções do tesouro bíblico; posiciona-se como conservador e zelador dos bons costumes cívicos e morais, conforme preconiza a constituição brasileira e o tesouro bíblico.

Na figura de prefeito da cidade do Rio de Janeiro (nos anos de 2019 a 2020), temos Marcelo Bezerra Crivella, cuja identidade discursiva é constituída por experiências religiosas (é Bispo da igreja Universal do Reino de Deus) e vivências em atividades políticas (foi senador de 2003 a 2016). No cargo de prefeito, evidenciou que sua gestão era pautada nos ensinamentos do tesouro bíblico e na legislação do país. Em sua trajetória de vida, sempre defendeu os bons costumes, a liberdade religiosa e a preservação da família, conforme preconiza o tesouro bíblico.

Ao analisar os discursos políticos, percebemos a necessidade dessas informações biográficas serem antepostas à análise, a fim de aclarar pontos imprescindíveis no discurso dos sujeitos políticos e revelar o lugar de fala de cada um. Também entendemos o porquê de tanta incidência de um discurso religioso e de um discurso bíblico. Ambos aparentam ser iguais, mas há distinções relevantes que precisam ser aclaradas e analisadas.

Para o reconhecimento e constatação do discurso político-bíblico, apresentamos a análise a partir de uma organização temática de elementos regulares. Esses elementos estabelecem uma relação interdiscursiva com o discurso bíblico e evocam uma memória em quem é conhecedor dos textos do tesouro bíblico.

### **Elementos reguladores na constituição do discurso político-bíblico**

Os elementos reguladores aqui apresentados são os norteadores da presente análise. A partir deles, observamos a constituição do discurso bíblico no interior do discurso político e as consequências discursivas, as quais culminam no que denominamos de atravessamento do discurso bíblico no discurso político.

Iniciamos cada subcategoria de elementos reguladores com as postagens do prefeito, Marcelo Crivella; em seguida, com as postagens do presidente, Jair Bolsonaro. Essa sequência é possível, porque ambos estabelecem um contrato de divulgação de informações sobre as próprias ações políticas.

### **Palavras, expressões que remetem ao texto bíblico**

Figura 4 - Marcelo Crivella



**Marcelo Crivella** ✓  
@MCrivella

Com a graça de Deus, abrimos, nesta sexta-feira (01/05), o nosso Hospital de Campanha no Riocentro, um lugar onde muitas vidas serão salvas.

Fonte: <https://twitter.com/MCrivella>. Acesso em: 26 fev. 2021

Na figura 4, no processo de semiotização, temos a foto, seguida do nome de Crivella (EUc) e o símbolo de autenticidade dado pelo dispositivo Twitter. Esse símbolo comunica a intencionalidade de validar a identidade da pessoa que se diz ser. Logo, os seguidores têm a certeza de que estão seguindo o Prefeito da cidade.

Já, na situação comunicativa, o interior do gênero discursivo tweet, temos a voz do Prefeito da cidade, Marcelo Crivella, o EU enunciador (EUe), cuja imagem é construída em suas mídias sociais. Nesse tweet, o EUe comunica a abertura do hospital de Campanha para seus interlocutores (TUi).

Ao analisar a construção discursiva deste tweet, destacamos que o EUc constrói a imagem discursiva (EUe) de um líder preocupado com a saúde de seu povo (eleitorado) ao construir um hospital, onde “muitas vidas serão salvas”. Usa essa imagem como estratégia do discurso político, a fim de conquistar a instância cidadã, para se manter no poder, como líder que cuida do povo.

Observamos, no tweet, o atravessamento, no discurso político, de expressões que remetem ao texto bíblico “Com a graça de Deus”, ou seja, enunciações memoráveis e memorizáveis, do tesouro bíblico que possibilitam a participação entre o discurso político e o discurso bíblico. A citação dessa expressão está tão entrelaçada ao discurso político, que sua origem só é reconhecida, por adeptos do tesouro bíblico ou leitores atentos.

Por causa dessa característica de discursos entrelaçados, chamamos o discurso de político-bíblico. Nele, há a seguinte participação: “com a graça de Deus”, referente ao cumprimento de uma ordenança inspirada por Deus, presente no texto bíblico: “Em tudo dai graças, porque esta é a vontade de Deus em Cristo Jesus para convosco” (1 Tessalonicenses 5:18). Essa participação coloca o EUe em um lugar específico de quem não só é conhecedor, mas principalmente é cumpridor do que preconiza o texto bíblico.

No contexto bíblico, na referência do texto em 1 Tessalonicenses 5:18, temos uma carta escrita pelo apóstolo Paulo aos moradores da cidade de Tessalônica. Essa cidade, há mais de dois mil anos, foi a capital da Macedônia, considerada a 2ª maior

cidade na época do império bizantino. Atualmente, é a 2ª maior cidade da Grécia e se chama Salônica.

Na época de Paulo, era uma cidade marcada pela idolatria e práticas pagãs (ou seja, não cristãs). O Apóstolo funda uma igreja a partir de uma teologia cristã, pautada na salvação pela graça e escreve várias orientações aos tessalonicenses a fim de doutriná-los. Uma dessas orientações foi “Em tudo, dai graças”, que significa louvar a Deus, reconhecer seu poder, adorá-lo. A partir dessa orientação “Em tudo, dai graças”, os personagens bíblicos atribuíam sua boa obra ao Deus único. Por isso, é muito comum ler essa expressão na bíblia.

No contexto atual, a ideia do versículo se funde a fala do EUe, tornando-se uma participação “com a graça de Deus, abrimos, nesta sexta-feira (01/05), o nosso Hospital de Campanha no Riocentro, um lugar onde muitas vidas serão salvas”. Além de relacionar a ideia de “com a graça de Deus” também será “um lugar onde muitas vidas serão salvas”.

Essa participação cria a imagem do EUe que faz a obra com louvor, alinhado à vontade de Deus e com reconhecimento, pois tudo que fez, só fora possível, porque o fizera por meio da graça de Deus. Esse discurso comunica que uma ação política é viabilizada pela graça de Deus. Isso é facilmente compreendido, principalmente, pelos asseclas do tesouro bíblico.

Na constituição da construção semiolinguística desse enunciado, o EUe usa o modo indicativo, na expressão verbal, para afirmar algo que ele não pode garantir. Logo, produz também um efeito de esperança de uma suposta salvação aos enfermos. Assim, mostra o quanto sua obra é abençoada por Deus. Evoca um hiperenunciador, ser soberano, transcendental, ao qual é dado todo crédito da ação política.

Essa suposta “bênção” é construída pelos significantes “graça”, “Deus”, “salvação” que trazem, em seu significado, a ideia do sobrenatural, da intervenção divina. Na presente organização sintática, insuflam um efeito de uma ação sobrenatural. Logo, se ponderarmos o uso do determinante “muitas” em vez do pronome indefinido “todas”, perceberemos que não há nada de sobrenatural na suposta “salvação” de vidas. Pois sabemos que, em um hospital, algumas vidas são recuperadas e outras não. Isso é um processo natural. O sobrenatural só existiria, se o determinante fosse “todas”.

Apesar dos elementos linguísticos denunciarem o jogo de máscaras entre o sobrenatural e natural, a construção discursiva sobrepõe o sobrenatural por causa de outros elementos. Aqui, também se revelam os constituintes da imagem do EUE-prefeito, a qual é formada por um Bispo de uma instituição religiosa, obediente às sagradas escrituras, que atravessa a imagem política do EUE-prefeito. O EUE traz à luz uma memória do texto bíblico, no interdiscurso, que não só atravessa o discurso político, mas se funde a ele, tornando-o um discurso político-bíblico, pelo processo de particitação (como temos sinalizado).

Logo, a expressão “onde muitas vidas serão salvas” também pode ser atribuída ao discurso bíblico como consequência de quem está sob “a graça de Deus”, pois há uma asseveração de que vidas serão salvas. O “onde” retoma a palavra hospital. Quando se fala em hospital, constroem-se um efeito de sentido de lugar de tratamento, cujo objetivo é a recuperação, a restauração, do enfermo. Contudo, não se pode afirmar que de fato a cura física acontecerá.

Por isso, não se trata de um enfoque meramente banal, corriqueiro, mas de um atravessamento do discurso bíblico, que transforma o “hospital” (que fora feito com a graça de Deus) em um lugar “onde muitas vidas serão salvas”. Não se trata apenas de um hospital comum, mas de um lugar de esperança, de um evento sobrenatural. No processo de semiotização do mundo, o hospital passa a ser um objeto enunciado com significado conotativo.

Essa expressão “onde muitas vidas serão salvas”, como já vimos, também exprime a falsa certeza de uma salvação, supostamente, física. Neste momento, o EUE-prefeito transfere a responsabilidade de “salvar vidas” para o hiperenunciador individual, no caso, Deus. Exime o “homem” de quaisquer responsabilidades sobre a falta de salvação para todos. O EUE pronuncia palavras, expressões, que evocam a crença da população, para produzir um efeito de proximidade com o TUi.

Como se Deus fosse salvar as vidas através do hospital que fora criado com louvor, adoração, reconhecimento, somente, a Deus. Ou seja, se por acaso alguma vida deixar de ser salva, é porque Deus quis. Uma vez que o Deus poderoso é dono de tudo, ele pode decidir quem será curado ou não. Essa ideia produz um efeito de aceitação às vidas que não forem beneficiadas pela dádiva da cura sobrenatural, a qual só Deus pode conceder.

O EUE usa, no interdiscurso, essas particitações sem citar sua fonte, como algo inerente a sua fala. Os seguidores, que tiverem familiaridade com os textos bíblicos,

provavelmente, reconhecerão esses elementos. A partir dessa identificação, podemos dizer que esse reconhecimento pode ser feito, principalmente, pela comunidade leitora do tesouro bíblico. Os participantes desse grupo, os seguidores de Crivella são, provavelmente, capazes de resgatar a memória do texto bíblico, relacionando-o ao discurso proferido pelo sujeito de fala.

Figura 5 – Marcelo Crivella



Fonte: <https://twitter.com/MCrivella>. Acesso em: 26 fev. 2021

Na figura 5, o EUE-prefeito inicia seu discurso com uma justificativa similar à usada por Deus (no tesouro bíblico) “Por amor ao povo”. Essa construção sintática é muito comum no tesouro bíblico. O hiperenunciador Deus usa essa expressão a fim de justificar uma ação ao seu povo. Em um dos livros da bíblia, livro de Isaías 45:4, Deus diz: “Por amor de meu servo Jacó, e de Israel, meu eleito, eu te chamei pelo teu nome, pus o teu sobrenome, ainda que não me conhecesses”. No livro de Salmos 132:10, Deus diz: “Por amor de Davi, teu servo, não faças virar o rosto do teu ungido”. Em outros trechos bíblicos, encontramos a estrutura “Por amor a” usada diversas vezes por Deus para justificar uma ação.

Em seguida, enumera as adversidades comuns a todos, contudo que se devem indultar por causa de um bem maior, “salvar o nosso povo do Coronavírus”. Nessa participação, o EUE-prefeito produz um efeito de sentido de esperança à população, como se fosse possível salvá-la. Usa uma expressão típica do tesouro bíblico, para gerar um sentimento de esperança na instância cidadã. O verbo salvar transmite a ideia de livrar o povo do perigo de morte oferecido pelo Coronavírus. Contudo, na realidade, ele não tem poder para garantir tal ação.

O EUE-político usa essa expressão típica da bíblia para criar a imagem de um salvador, alguém que teria poderes, meios para proteger uma população de um vírus (invisível aos olhos humanos). Na perspectiva semiolinguística, apresenta-se como o próprio Deus capaz de tal façanha “por amor ao povo”. No entanto, não pode garantir que será possível livrar as pessoas do Coronavírus.

Nesse tweet, o EUE-político constrói uma imagem discursiva de si na dramatização, evocando sentimentos a fim de sensibilizar a instância cidadã; joga com as emoções. Ele também cria a imagem de um líder preocupado em salvar o povo do Coronavírus e, para isso, está disposto a preterir qualquer empecilho, por algo mais valoroso: o povo. Essas estratégias políticas são usadas para produzir um efeito de líder carismático, dedicado ao povo, acima de tudo. Neste sentido, chama-nos a atenção os possíveis assuntos que servem como distratores de um assunto maior “o Coronavírus”. Quando o EUE-prefeito diz “deve-se relevar qualquer outra discussão, qualquer outra divergência (...)”, também sugere o desvio de foco de outras questões problemáticas ou não que surgem concomitantes à propagação do Coronavírus.

Em suma, podemos inferir que o interesse do EUE por “salvar o povo do Coronavírus” o ajuda a mascarar problemas já evidenciados em sua gestão. O EUE-prefeito usa o desvio de foco de uma eventualidade menor para uma maior, como estratégia política para encobrir suas falhas.

Figura 6 – Jair Messias Bolsonaro



Fonte: <https://twitter.com/jairbolsonaro>. Acesso em: 26 fev. 2021

Na figura 6, na perspectiva semiolinguística, temos a foto, seguida do nome de Jair M. Bolsonaro (suposto EUC) e o símbolo de autenticidade dado pelo dispositivo Twitter, cuja intencionalidade é a de validar a identidade da pessoa que se diz ser.

Logo, os seguidores têm a certeza de que estão seguindo o Presidente do Brasil. O número 3, antes do discurso do EUE, representa uma terceira postagem de uma sequência sobre assuntos militares e, em resposta, a sua própria postagem. Ou seja, O EUE-político comenta sua própria postagem. O dispositivo twitter, quando isso acontece, gera, automaticamente, a frase “Em resposta a”. Na situação comunicativa, no interior do gênero discursivo tweet, temos a voz do Presidente do Brasil, o EU enunciador (EUE), construída por Jair Bolsonaro ou um assessor responsável por suas mídias sociais (EUC).

O EUE comunica “tive a satisfação também de presenciar a passagem do Comando Militar do Leste neste dia! Sucesso! Brasil acima de tudo! Deus acima de todos!” aos seus interlocutores (TUi). Na construção discursiva, percebemos o atravessamento de expressões que remetem ao texto bíblico, ou seja, enunciações memoráveis e memorizáveis, do tesouro bíblico.

No discurso, há uma declaração explícita de uma liderança guiada por Deus, na participação: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” (slogan de campanha do Presidente). Observamos, nesse caso, a referência ao texto bíblico: “Quem vem das alturas certamente está acima de todos; quem vem da terra é terreno e fala da terra; quem veio do céu está acima de todos” (João 3.31). O Brasil é o elemento terreno submisso a Deus que está no céu, acima de todos.

No discurso do EUE-presidente, o atravessamento bíblico se revela a partir de um enfoque ufanista, de alguém, cuja imagem é constituída por elementos da esfera militar (por causa de sua vivência empírica no meio militar). Não se trata de uma figura religiosa, mas de uma figura que faz parte de um grupo adepto do tesouro bíblico. O EUE estabelece um vínculo com seus TUi por meio da identificação e do reconhecimento do interdiscurso bíblico que atravessa o discurso político, pelo processo de participação, constituindo o que apresentamos aqui como o discurso político-bíblico.

O EUE se apresenta por meio de uma estratégia política, como se fosse o libertador, enviado por Deus para libertar o povo do opressor. Contudo, nessa postagem, o trecho “Brasil acima de tudo! Deus acima de todos” tem a função de mantra, pois não se correlaciona, sintaticamente, com o período anterior. Aparece fora de contexto sem se perceber sua origem inicial (slogan de campanha do Presidente).

O seguidor de Bolsonaro, se for um assecla do tesouro bíblico, provavelmente, será capaz de resgatar a memória do texto bíblico, relacionando-o em seu contexto

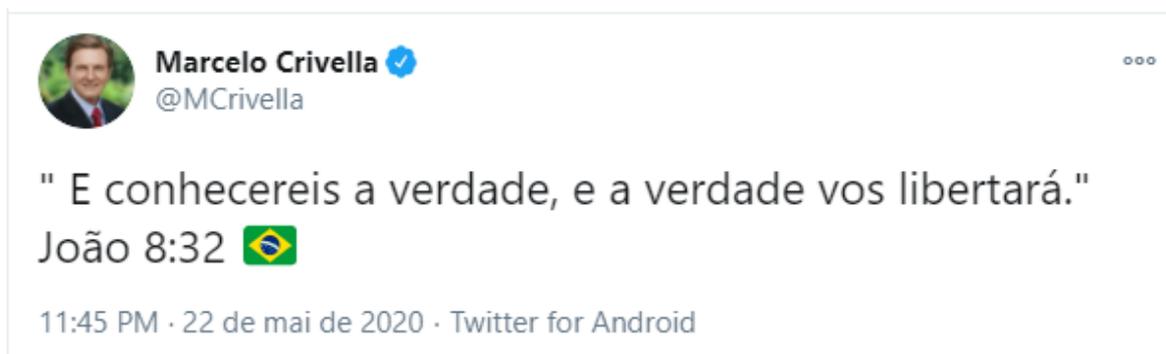
atual e em seu contexto bíblico. No contexto bíblico, na referência ao texto de João 3.31, o evangelista dá testemunho da origem celestial de Cristo, afirmando que Ele veio do céu, que Deus está no céu, por isso, está acima de todos. Conforme a tradição, João foi um dos apóstolos de Jesus Cristo, além de ser seu primo. Foi testemunha ocular dos feitos de Jesus, era também seu amigo íntimo.

No contexto atual, Bolsonaro faz menção ao texto bíblico por participação, ou seja, funde sua fala com o texto bíblico, produz um efeito de sentido de conhecedor, praticante, das orientações do texto bíblico. Revela-se um adepto ao tesouro bíblico e integrante de sua comunidade, sem ser uma figura religiosa.

O EUE-presidente usa os textos bíblicos, para constituir seu discurso político, a fim de produzir um efeito de reconhecimento de que o EUE é guiado, em tudo o que faz, por Deus, o todo poderoso, o qual a história, a cultura, a tradição, registra suas manifestações.

### Citação do texto bíblico com fonte

Figura 7 – Marcelo Crivella



Fonte: <https://twitter.com/MCrivella>. Acesso em: 26 fev. 2021

Na figura 7, o EUE cita diretamente uma passagem de texto bíblico, seguido da imagem da bandeira do Brasil. As aspas testificam a existência da aforização secundária; a fonte confirma a veracidade do que é proferido. Esse enunciado fala a todos, de forma absoluta tanto no contexto bíblico, quanto no atual, sugere que o Brasil será liberto após conhecer a verdade.

No contexto bíblico, no evangelho de João, capítulo 8, Jesus dialoga com os judeus a respeito de sua missão e autoridade. Especificamente, no versículo 32: “e

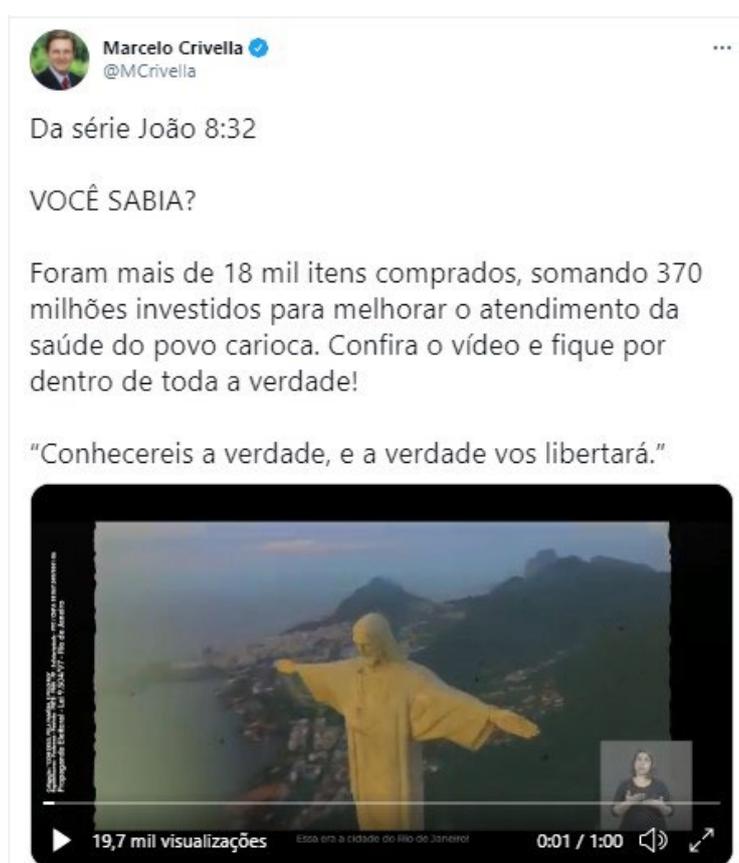
conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”, Jesus sinaliza aos discípulos que eles precisam do entendimento do evangelho para poder conhecer a verdade e a verdade os libertar de sua prática pecaminosa. Sem a Verdade, eles continuam escravos da natureza do pecado e sem salvação espiritual.

No caso desse versículo do evangelho de João, a verdade é o próprio Jesus Cristo, que se declara como “Eu sou o caminho, a verdade, a vida” (“Respondeu-lhe Jesus: Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim”. João 14.6) em uma conversa com seus discípulos. Aqui a verdade é uma pessoa que, através de seus ensinamentos, mostra o sentido da vida e o caminho que se deve seguir para chegar a Deus.

Já no contexto atual, o EUE-prefeito usa esse versículo para evocar um hiperenunciador (Jesus) capaz de legitimar a sua própria verdade diante das acusações políticas (improbidade administrativa) que estava sendo convocado a responder. O EUE-prefeito usa a aforização secundária para falar de si. Naquele momento, o então prefeito havia sido inquerido pelas emissoras de TV, pela oposição, a prestar contas de suas ações políticas que estavam sob acusação de corrupção.

Em seu Twitter, o EUE-prefeito cria uma sequência de postagem: “Da série João 8.32, a fim de se defender das acusações. Vejamos algumas.

Figura 8 – Marcelo Crivella

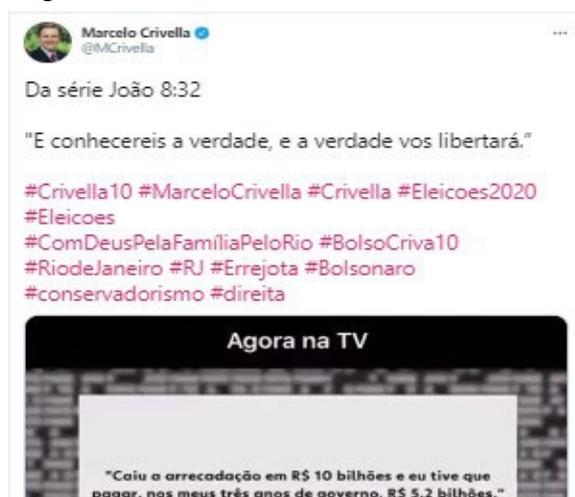


Fonte: <https://twitter.com/MCrivella>. Acesso em: 26 fev. 2021

Na figura 8, o EUE-prefeito posta um vídeo, ilustrando como estava a cidade do Rio de Janeiro antes de sua gestão e como está agora com sua intervenção. O vídeo relata os investimentos em equipamentos (tomógrafos, respiradores, monitores, aparelho de hemodiálise etc.) para a área da saúde, em hospitais municipais. Aqui, percebemos, que ele usa como estratégia política, uma análise superficial de suas ações, as quais expressam propostas que atendem ao bem comum. Apresenta suas ideias de forma simples, singular, essencial. Usa o vídeo como prova da mudança que fizera em sua gestão.

Na postagem, o EUE-prefeito faz uma introdução sobre o assunto do vídeo e a finaliza com a participação “fique por dentro de toda a verdade” e com a aforização secundária “Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”. A primeira constrói o sentido de “verdade” a partir da exposição da ação política, constatada e registrada pelo vídeo, ou seja, o antônimo de mentira. A segunda, evoca uma verdade sobrenatural, divina, porque remete ao texto bíblico. Contudo, no contexto atual, é usada em uma cena enunciativa, sugerindo que o TUi estaria preso nas “mentiras” da oposição e que precisa conhecer as ações políticas, pautadas na verdade do EUE-prefeito, para se libertar da falta de conhecimento.

Figura 9 – Marcelo Crivella



Fonte: <https://twitter.com/MCrivella>. Acesso em: 26 fev. 2021

Na figura 9, O EUE-prefeito, não faz introdução sobre o vídeo, apenas coloca o texto bíblico e algumas *hashtags*, em especial, #ComDeusPelaFamíliaPeloRio, #conservadorismo, #direita, que revelam um interdiscurso ideologia (é defensor dos bons costumes, a liberdade religiosa e a preservação da família, conforme preconiza o tesouro bíblico) de seu discurso. No vídeo, há a legitimação de uma emissora de

TV, asseverando a declaração, em rede social, do EUE-prefeito. Essa cena enunciativa constrói a ideia de que as ações políticas são legítimas.

Portanto, evidenciamos que o EUE-prefeito se apropria do discurso bíblico para constituir seu discurso político. Com esse atravessamento, temos o discurso político-bíblico, formado a partir da fusão de sua fala política com o texto bíblico, ou seja, da participação em alguns tweets e da aforização: citação de trecho fora de seu contexto original, produzindo um efeito de sentido de defesa. Além de usar a imagem de um libertador, herói, salvador do povo, como estratégia política, que faz a divisão entre o bem e o mal.

Figura 10 – Jair Bolsonaro



Fonte: <https://twitter.com/jairbolsonaro>. Acesso em: 26 fev. 2021.

Na figura 10, o EUE-presidente cita a fonte de um texto bíblico “Juízes 9.7-15” para fundamentar sua declaração anterior “Uma parábola que pode nos salvar do socialismo”. Em seguida, posta um vídeo que conta a parábola, orienta as escolhas que o cidadão deve fazer para eleger o candidato certo, e ainda apresenta três lições referentes ao texto bíblico.

O EUE-presidente critica o socialismo por meio de uma parábola do Antigo Testamento, usada por Jotão, personagem bíblico, profeta de seu tempo, único sobrevivente da chacina feita por um de seus irmãos contra seus outros irmãos, com a finalidade de tomar o poder da cidade e se tornar rei. Usa como estratégia política a evidência do mal, conspurca, sutilmente, a imagem do adversário.

A parábola é um gênero discursivo antigo, usado para explicar algo, é muito comum encontrá-la em textos bíblicos. Na parábola de Jotão, ele usa as árvores como personagens para explicar ao povo o que aconteceria se seu irmão assassino fosse

líder do povo. De acordo com o discurso do EUE-presidente, assim também seria nossa realidade, se os adeptos do socialismo assumissem o poder.

O EUE se apropria do texto bíblico a fim de alertar seus leitores e seus seguidores de uma possível consequência negativa, caso o socialismo fosse apoiado por todos. O uso dessa aforização constrói a ideia de que não há outra opção senão a de escolher líderes que tenham uma vida alinhada aos “princípios bíblicos”.

Nessa postagem, um elemento importante e constitutivo é a data, pois sinaliza o contexto atual, uma época de eleição para prefeito, vereador. Logo, podemos deduzir que o EUE-presidente usa esse poste com a finalidade de influenciar o voto da população. Ele usa como estratégia política a evidência do mal, cria a imagem discursiva de um líder preocupado com a população. Para isso, faz uso da parábola, que é um texto do tesouro bíblico, um elemento sagrado; evoca a crença da instância cidadã.

Isso fica notório ao final do vídeo, com as três lições apresentadas: “A omissão dos bons permite que os maus subam ao poder”; a segunda: “Quando não há boa opção de escolha entre os que querem governar, o povo acaba escolhendo a pior opção”; a terceira: “Quando os maus governam, todos ficam debaixo de sua autoridade”. As lições alertam o povo sobre os possíveis candidatos sem “princípios bíblicos” que almejam o poder. Parece um processo de semiotização pronto, construído apenas pelo sujeito produtor do discurso.

Na temática da postagem, podemos inferir que o EUE-presidente constrói a imagem de seu TUi como a de interpretantes que concordam com o pressuposto de que o “socialismo” é algo perigoso ou ruim, já que o verbo “salvar” pressupõe um risco; que tem pleno conhecimento dos textos bíblicos e, por isso, saberá compreender seu discurso de forma cabal, mostrando seu apoio ao se reconhecer na comunidade do tesouro bíblico.

### **Consequências discursivas**

Ao analisar as figuras políticas, notamos que o ex prefeito Marcelo Crivella e o atual presidente do país Jair Bolsonaro constroem uma imagem de líder político adepto, seguidor e praticante dos preceitos do tesouro bíblico, a fim de legitimar suas ações, cujo enfoque principal (podemos inferir) é conquistar os integrantes da comunidade desse tesouro, uma vez que o apresenta como elemento basilar de sua gestão política.

Nos discursos políticos analisados, observamos que a figura de um Deus justo, poderoso, que honra e defende seus filhos, é evocada, como uma estratégia política, para legitimar uma conduta política. No entanto, as características desse Deus são elaboradas pelo processo de participação entre o discurso bíblico e o discurso político. Assim dão origem ao que chamamos, aqui, de discurso político-bíblico. Designamos assim porque se atravessam para comunicar.

As participações mais usadas pelos sujeitos políticos, em seus discursos, nos tweets, são as participações gráficas (facilmente memorizável), em destaque, o tesouro bíblico (subdivisão dessa participação) e as participações de grupo (implica locutor coletivo representante da fusão com o individual), especificamente, a comunhão e a oração. Essas participações são enunciados que se constituem da fusão entre o discurso político e o discurso bíblico. São enunciados autônomos e que almejam o reconhecimento (das participações) pelos interlocutores.

Nos tweets dos sujeitos políticos, vimos como as participações que remetem ao tesouro bíblico aparecem, muitas vezes, sem referência à fonte. Os tweets evocam uma memória discursiva no sujeito destinatário, a fim de que ele seja capaz de reconhecer os textos bíblicos e, a partir desse reconhecimento, interpretar o que se quer comunicar a partir dessa participação.

Ao analisar as participações, percebemos que os sujeitos políticos do ato de linguagem usam o texto bíblico (no sistema de participação) com a finalidade de comunicar o seu pertencimento à comunidade assecla do tesouro bíblico. Sendo assim, ao mesmo tempo que o discurso bíblico é reconhecido pelos destinatários, esses discursos também revelam um vínculo à comunidade seguidora do tesouro bíblico.

Nos tweets, o discurso bíblico é apresentado fora do contexto original e, em algumas postagens, é ressignificado em prol do interesse comunicativo dos sujeitos políticos. Esse interesse corresponde às visadas de informação e de demonstração, cuja predominância é eminente em todos os tweets analisados. Crivella e Bolsonaro, na situação comunicativa, assumem a postura de quem quer “fazer saber” e “estabelecer a verdade e mostrar as provas”. Ou seja, mostram-se como quem faz o que preconiza o tesouro bíblico e é legitimado por um hiperenunciador transcendental, Deus.

O discurso político-bíblico atua como procedimento discursivo, inicialmente, de simplicidade, porque é compreensível a todos. Contudo, há uma perda da “verdade”

ao sintetizar a informação para mostrar só o essencial. Ele atua veementemente como procedimento discursivo de argumentação, pois defende a verdade trazida no discurso político. Usa os trechos do tesouro bíblico como argumento para justificar as ações políticas. Assim alinha a sua verdade ao conhecimento bíblico dos sujeitos destinatários.

O discurso bíblico também tem função imprescindível como estratégia de persuasão, jogando com a razão e com a emoção a fim de atender a expectativa dos destinatários, porque está concatenado aos princípios e às crenças da instância cidadã. Contudo, é um jogo em que não há como mensurar ou garantir o nível de alcance. A persuasão é evidenciada pela figura do hiperenunciador individuado, Deus, o qual valida tudo que é dito a partir de sua Palavra (os trechos bíblicos).

Assim, o discurso bíblico constrói também uma identidade política proveniente de um posicionamento ideológico (de cunho bíblico e político) e de um posicionamento referente ao processo comunicativo, uma vez que corresponde ao pensar (bíblico e político) sobre a vida dos cidadãos, ao idealizar os projetos políticos e executar suas práticas políticas (lugar de estratégia de poder).

Os sujeitos políticos constroem uma identidade singular-coletiva que equivale a todos, por todos, em nome de todos, todavia, representado por uma voz única. A voz que se manifesta pelo sistema de particitação, atravessando o discurso bíblico no político com a finalidade de defender os valores, as crenças (pautados na bíblia) da instância cidadã.

Em suma, nos tweets, os sujeitos políticos promovem a interação entre o sentido de enunciados da esfera política e da esfera bíblica, gerando um terceiro sentido, proveniente do discurso político-bíblico. Essa estratégia é a mais evidente nos tweets analisados. Até as estratégias típicas do discurso político contribuem para a construção desse novo espaço discursivo, o discurso político-bíblico.

## Referências

AKIL, Teresa. **O que é bíblia?** Rio de Janeiro: MK Publicita, 2005.

BARROS, Alana Kercia; COSTA, Maria Helenice. Oralidade e escrita: o hibridismo no Twitter. **Entrepalavras**, Fortaleza, ano 3, v.3, n.1, p. 98-108, jan./jul. 2013.

BÍBLIA. **A bíblia da mulher**: leitura, devocional, estudo. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. Tradução Angela M. S. Corrêa. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018a.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso político**. Tradução Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018b.

CHARAUDEAU, Patrick. Dize-me qual é teu *corpus*, eu te direi qual é a tua problemática. **Revista Diadorim** - Revista de Estudos Linguísticos e Literários do Programa de Pós-Graduação em Letras Vernáculas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 10, dez. 2011.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso**: modos de organização. Coordenação da equipe de tradução Angela M. S. Corrêa e Ida Lúcia Machado. 2. ed.. São Paulo: Contexto, 2016.

CHARAUDEAU, Patrick. Uma análise semiolinguística do texto e do discurso. *In*: PAULIUKONIS, M. A. L; GAVAZZI, S. (org.). **Da língua ao discurso**: reflexões para o ensino. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005, p. 11-27., 2005. Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/Uma-analise-semiolinguistica-do.html> . Acesso em: 23 set. 2020.

CHARAUDEAU, Patrick. Visadas discursivas, gêneros situacionais e construção textual. *In*: MELLO, Ida Lucia Machado e Renato de. **Gêneros reflexões em análise do discurso**. Belo Horizonte: Nad/Fale, UFMG, 2004. Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/Visadas-discursivas-generos.html> . Acesso em: 23 set. 2020.

MAINGUENEAU, Dominique. Discurso e análise do discurso. São Paulo: Parábola, 2015 [2014]..

MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, cenografia, incorporação. Trad. Sírio Possenti. *In*: AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso literário**. Tradução Adail Sobral. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018c.

## ÉTICA SEXUAL CRISTÃ E A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE. UMA REFLEXÃO SOBRE A CONDIÇÃO HOMOSSEXUAL NA DISCURSIVIDADE CATÓLICA

**Jorge Augusto Candiani Silva** é religioso da congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion. Licenciado em filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas de Valparaíso /GO, possui nível 2 em Língua Hebraica pelo Ulpan-Jerusalém e graduado em Teologia PUC-SP. Concluiu o curso de extensão em Sagrada Escritura pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP.

**E-mail:** j.candiani@gmail.com

### RESUMO

O objetivo deste artigo é problematizar, no campo da ética, sobre o fenômeno da homossexualidade em seu âmbito religioso (teologia católica e comportamentos), a partir de uma interpretação que assume os elementos antropológicos, históricos, culturais e existenciais. É muito comum que se façam juízos de valor, no que tange à moralidade sexual, com base em uma visão comportamental binária como, por exemplo, atitudes certas e erradas, permissivas ou não, sem certamente se aprofundarem os sentidos polissêmicos e a complexidade que brotam da realidade da pessoa em sua perspectiva mais profunda. A homossexualidade, dentro e fora do contexto religioso, ainda está marcada por uma perspectiva antropológica dualista, rigorista e com acentuações de caráter doutrinal e normativo, que pouco consideram a realidade e os dramas da pessoa. Do ponto de vista teológico, é urgente e fundamental reintegrar e dialogar, de forma crítica e analítica, a experiência humana mais primitiva e decisiva enquanto uma força vulcânica (sexualidade) com a realidade da fé, verdade interior do sujeito, pois é chamado, mediante uma vida virtuosa, a melhor aprofundar seu mistério pessoal.

**Palavras-chave:** Ética-teológica, Homossexualidade, Sagradas Escrituras Tradição e Magistério da Igreja.

### ABSTRACT

The objective of this article is to problematize, in the field of ethics, the phenomenon of homosexuality in its religious scope (Catholic theology and behaviors) from an interpretation that assumes anthropological, historical, cultural and existential elements. It is very common that value judgments are made, with regard to sexual morality, from a binary behavioral view, such as right and wrong attitudes, permissive or not, without certainly delving into the polysemic meanings and the complexity that spring from the reality of the person in its deepest perspective. Homosexuality, inside and outside the religious context, is still marked by a dualistic, rigorous anthropological perspective, with doctrinal and normative accentuations that take little account of the person's reality and dramas. From the theological point of view, it is urgent and fundamental to reintegrate and dialogue, in a critical and analytical way, the most primitive and decisive human experience as a volcanic force (sexuality) with the reality of faith, the interior reality of the subject, as it is called, through a virtuous life, the better to deepen his personal mystery.

**Keywords:** Ethics-theology, Homosexuality, Sacred Scriptures Tradition and Magisterium of the Church:

### Introdução

O tema da condição homossexual no contexto da tradição cristã católica, do ponto de vista histórico, apresenta-se com inúmeras complexidades e desafios, não sem polêmicas. Nesta pesquisa foi proposto ler e analisar autores que, nas mais amplas narrativas e interpretações, querem apresentar o estado da questão num viés ético teológico, com contributos das ciências humanas. É verdade que o tema da sexualidade, em geral, no horizonte das religiões, nem sempre foi tratado de uma maneira

acolhedora. Nesta pesquisa, a discussão coloca-se na linha de compreender a narratividade católica frente à formação da subjetividade contemporânea.

Para atingir este objetivo de pesquisa, num primeiro momento, foi sugerido a leitura de textos, como suas interpretações, de alguns teólogos que se colocaram como protagonistas e sujeitos, do espinhoso e difícil diálogo entre a construção da subjetividade contemporânea com uma narrativa religiosa católica marcada por uma leitura de textos bíblicos baseados em uma perspectiva veterotestamentária em que a sexualidade é compreendida como uma questão cultural e de tradição “pagã”, em que, o código de santidade (pureza), como exprime Levítico 17-27.

Por fim, para estabelecer um diálogo entre uma visão alargada e aprofundada sobre a sexualidade na sua expressão homoafetiva com a reflexão ético-teológico, analisaram-se autores que de um certo modo contribuem para uma compreensão multidisciplinar do fenômeno em questão.

### **A visão teológico-magisterial**

Partindo dos pressupostos teóricos e metodológicos acima descritos, observar-se-á, então, uma análise, ainda que não exaustiva, dos principais documentos magisteriais católicos recentes que tratam ou se relacionam com o tema da homossexualidade, verificando se a discursividade oficial da Igreja, diante dos avanços das ciências humanas e do fato inegável da realidade concreta das pessoas, tem sido de abertura ao diálogo ou de endurecimento ainda maior de suas sentenças.

Em 1968, o Papa Paulo VI expediu a carta encíclica *Humanae Vitae*, sobre a regulação da natalidade. Embora, no documento, tenha sido sublinhado o significado unitivo do ato sexual, além do fim procriativo, esta última dimensão foi confirmada como absolutamente necessária, condenando-se assim desde o aborto, os métodos contraceptivos artificiais, o autoerotismo (masturbação), o coito interrompido e quaisquer atos sexuais que se deem fora do relacionamento conjugal entre homem e mulher.

Ainda durante o pontificado de Paulo VI, em 1975, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou a declaração *Persona humana*. O texto inicia, acenando à comunidade científica e afirma que “a pessoa humana [...] é tão profundamente afetada pela sexualidade, que esta deve ser considerada como um dos fatores que conferem à

vida de cada um dos indivíduos os traços principais que a distinguem”.<sup>1</sup> Foi, então, que a homossexualidade foi abordada explicitamente por um texto oficial pela primeira vez, e a abordagem elegida foi taxativa, conforme se pode ler:

Certamente, na atividade pastoral estes homossexuais assim não de ser acolhidos com compreensão e apoiados na esperança de superar as próprias dificuldades pessoais e a sua inadaptação social. A sua culpabilidade há de ser julgada com prudência. No entanto, nenhum método pastoral pode ser empregado que, pelo fato de esses atos serem julgados conforme a condição de tais pessoas, lhes venha a conceder uma justificação moral. Segundo a ordem moral objetiva, as relações homossexuais são atos destituídos da sua regra essencial e indispensável. Elas são condenadas na Sagrada Escritura como graves depravações e apresentadas aí também como uma consequência triste de uma rejeição de Deus. Este juízo exarado na Escritura Sagrada não permite, porém, concluir que todos aqueles que sofrem de tal anomalia são por isso pessoalmente responsáveis; mas atesta que os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados e que eles não podem, em hipótese nenhuma, receber qualquer aprovação.<sup>2</sup>

Mais à frente, em 1986, sob a responsabilidade de Ratzinger, a mesma Congregação emitiu uma *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais*. Com certo cuidado, deixa-se claro o reconhecimento de que as ciências humanas possuem seu próprio método, objeto e legitimidade, não podendo, portanto, a perspectiva moral católica elaborar o assunto à exaustão. É retomada a ideia do documento anterior de distinguir o ato homossexual da inclinação; esta, porém, é aqui definida como “uma tendência, mais ou menos acentuada, para um comportamento intrinsecamente mau do ponto de vista moral. Por este motivo, a própria inclinação deve ser considerada como objetivamente desordenada”.<sup>3</sup>

A Congregação para a doutrina da fé se embasa no conceito de “Lei Natural”, ressaltando a complementariedade entre homem e mulher no plano criador, para ratificar a interpretação tradicional de certas passagens bíblicas como Gn 19,1-11; Lv 18,22; 20,13; 1Cor 6,9; Rm 1,18-32 e 1Tm 1,10. Assim, a condenação à

---

<sup>1</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Declaração *Persona humana* sobre alguns pontos da ética sexual. n° 5. In:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19751229\\_persona-humana\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html). Acesso em 23 de junho de 2021.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n° 8.

<sup>3</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais*. In:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homosexual-persons\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html). Acesso em 24 de junho de 2021.

homossexualidade aí não se refere apenas à ausência de capacidade procriativa, mas a uma deficiência unitiva:

A atividade homossexual não exprime uma união complementar, capaz de transmitir a vida e, portanto, contradiz a vocação a uma existência vivida naquela forma de autodoação que, segundo o Evangelho, é a essência mesma da vida cristã. Não quer dizer que as pessoas homossexuais não sejam frequentemente generosas e não se doem, mas quando se entregam a uma atividade homossexual, elas reforçam dentro delas mesmas uma inclinação sexual desordenada, caracterizada em si mesma pela autocomplacência.<sup>4</sup>

A “forma de vida” homossexual, no documento, é retratada como uma ameaça de autodestruição da qual a pessoa que sofre deste mal somente poderá ser salva por uma autodoação que provenha do sacrifício e negação de si em união à Cruz.<sup>5</sup> Isto seria possível graças à liberdade radical do ser humano, pela qual se pode chegar, com a graça de Deus, a uma “conversão do mal” que é a atividade homossexual.<sup>6</sup> Além disso, o texto encoraja os bispos “a promoverem, nas suas dioceses, uma pastoral para as pessoas homossexuais, plenamente concorde com o ensinamento da Igreja”,<sup>7</sup> que lhes sirva de ajuda em todos os níveis de sua vida espiritual.

Outro documento importante, ainda que não tenha em si o peso doutrinal de uma declaração papal, mas se proponha, antes, a compendiar o ensino da Igreja e servir de referência para aqueles que lhe transmitem, é o Catecismo da Igreja Católica, publicado em 1992. Sobre o tema da homossexualidade, o texto do Catecismo (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, nº 2331-2333) começa com uma espécie de definição, que Edênio Valle analisa positivamente: “A simples leitura dessa definição já demonstra que os redatores do verbete estavam atentos ao que hoje se discute na medicina, na psicologia e nas ciências sociais sobre a homossexualidade” (VALLE, 2006, p. 166). É notável a preocupação pastoral para com o “número não negligenciável de homens e mulheres [que] apresenta tendências homossexuais profundamente enraizadas” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, nº 2358). Sob o aspecto moral, no entanto, o texto assume basicamente o mesmo posicionamento dos documentos anteriores.

Em 2003, diante das pressões da sociedade e de diversos movimentos em favor da legalização das uniões homossexuais, Ratzinger, ainda prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, expediu suas *Considerações sobre os projetos de*

---

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, nº 7.

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem*, nº 12.

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*, nº 11.

<sup>7</sup> Cf. *Ibidem*, nº 15.

*reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*. Mais uma vez evocando a “Lei natural”, o documento segue e cita a reprovação do Catecismo da Igreja Católica, que declarou que os atos de homossexualidade “não procedem de uma complementariedade afetiva e sexual verdadeira” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, nº 2357). O dicastério realiza, então, em vista de uma proteção da sociedade e do matrimônio, um apelo veemente: “Se todos os fiéis são obrigados a opor-se ao reconhecimento legal das uniões homossexuais, os políticos católicos são de modo especial, na linha da responsabilidade que lhes é própria”.<sup>8</sup> Valle, sobre esse texto, observa:

A intervenção da Santa Sé provoca especial repulsa por parte de seus críticos por ser interpretada como uma intervenção descabida da Igreja em um tema que é laico e civil. Não cabe a uma Igreja dizer se essa mudança na legislação seria ou não uma exigência da justiça e da ética. Em uma sociedade plural, o injusto e antiético seria tentar impor a opinião de um grupo sobre os demais. (VALLE, 2006, p. 168)

Sendo alvo de inúmeras e duras críticas a publicação “*Lexicon: Termos ambíguos e discutidos sobre família, vida e questões éticas*” (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A FAMÍLIA, 2013, p. 438), do Pontifício Conselho para a Família, quase concomitante à declaração da Congregação para a Doutrina da Fé. O verbete sobre a homossexualidade, Trevisan afirma que este,

Ostenta um extraordinário compêndio de velhos preconceitos, num raciocínio capcioso que chega à arrogância. Contrapondo-se à Organização Mundial da Saúde, define a prática homossexual como “um conflito psíquico não resolvido”, que “favorece um desvio”, o que a torna “contrária ao vínculo social e aos fundamentos antropológicos”. Assim, desautoriza casais homoafetivos a constituírem família, sob pretexto de se tratar de “atormentados” que sofrem de “impotência ansiogênica”. Numa inversão perversa que torna a sociedade vítima de militantes homossexuais, o documento acusa-os de conspirar para ganhar poder até na ONU e no Parlamento Europeu. E demoniza homossexuais como vilões que minam a moral familiar. Há cinismo, ao esconder que a própria igreja partilha da responsabilidade de criar atormentados/as. Bastaria um mínimo de sensatez para compreender como o seu poder espiritual afeta gravemente a vida de milhões de pessoas, por minar a autoestima e estimular o ódio social aos homossexuais. Ao contrário de sua propalada vocação pastoral, a igreja não se dá conta sequer do sofrimento psíquico que impõe a milhares de

---

<sup>8</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*.

In: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homossexual-persons\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homossexual-persons_po.html). Acesso em 26 de junho de 2021, nº 10.

homossexuais católicos/as e à numerosa parcela homossexual do clero. (TREVISAN, 2004, p. A3)

Mais digno de nota é o documento de 2005, já no pontificado de Bento XVI da Congregação para a Educação Católica intitulado *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*. Além de retomar e sintetizar o que fora proclamado nos documentos anteriores e de admoestar ao fato de que as pessoas com “tendências homossexuais profundamente radicadas” devam “ser acolhidas com respeito e delicadeza”, evitando-se, em relação a elas, “qualquer marca de discriminação injusta”,<sup>9</sup> o texto normatiza:

A Igreja não pode admitir ao Seminário e às Ordens sacras aqueles que praticam a homossexualidade, apresentam tendências homossexuais profundamente arraigadas ou apoiam a chamada “cultura gay”. Estas pessoas encontram-se, de fato, numa situação que obstaculiza gravemente um correto relacionamento com homens e mulheres. De modo algum, se não de transcurar as consequências negativas que podem derivar da Ordenação de pessoas como tendência homossexual profundamente radicadas. Diversamente, no caso de se tratar de tendências homossexuais que sejam apenas expressão de um problema transitório como, por exemplo, o de uma adolescência ainda não completa, elas devem ser claramente superadas, pelo menos três anos antes da Ordenação diaconal.<sup>10</sup>

No trecho acima, há uma abertura para uma compreensão evolutiva e superável da homossexualidade. No entanto, existem lacunas, como aponta Valle:

O que causa estranheza ao psicólogo é que a Instrução julgue que as autoridades eclesiais mencionadas no número 6 como responsáveis (Bispo, Reitor, formadores, diretor espiritual e confessor) tenham condições para fazer um discernimento que é eminentemente psicológico. Poderão estas autoridades discernir entre o que poderia eventualmente ser uma tendência “transitória” e outra, “profundamente radicada”? Não deixa de ser inquietante este silêncio da Instrução quando tudo indica que é cada vez mais indispensável colaboração dos especialistas da área psi e da pedagogia para se fazer uma distinção válida e para encaminhar o tratamento psicoterapêutico que muitas vezes se torna necessário. Autossuficiência eclesial? (VALLE, 2006, p. 168)

---

<sup>9</sup> CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*, nº 4.in:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20051104\\_istruzione\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_po.html). Acesso em 16 jul. 2021.

<sup>10</sup>Ibidem.

No atual pontificado, o de Francisco, por sua vez, houve diversos acenos de empatia do Papa para com as pessoas homossexuais em ocasiões mais informais, como no encontro com os jornalistas durante o voo de regresso de sua viagem ao Brasil, em que ele afirmou: “Se uma pessoa é gay e procura o Senhor e tem boa vontade, quem sou eu para a julgar?”,<sup>11</sup> ou em outra conferência de imprensa, também durante um voo, quando assegurou: “Quando chega diante de Jesus uma pessoa que tem esta condição [de homossexualidade], com toda a certeza Jesus não lhe dirá: ‘Vai-te embora porque és homossexual’. Isto não”.<sup>12</sup>

Na primeira declaração de Francisco, destaca-se a escolha da expressão “gay” pelo Papa, ao invés de “pessoa homossexual”, como se preferiu nos textos oficiais. No *Instrumentum Laboris* do Sínodo dos bispos de 2018, por exemplo, apareceu, de modo surpreendente, o termo “LGBT”,<sup>13</sup> mas não se manteve no documento final: os Padres sinodais, como seria de se esperar, optaram mais uma vez por “pessoas homossexuais”.<sup>14</sup>

Com isso, pretende-se afastar o ensino eclesiástico oficial de uma linguagem que teria uma forte carga semântica ideológica: enquanto a “pessoa homossexual” é aquela que tem atração condicional pelo mesmo sexo, “gay” ou “LGBT” seria alguém que faz parte de uma comunidade ativista, com uma cultura e valores próprios. Usar indistintamente a palavra “gay”, sob esta perspectiva, acarretaria nivelar todas as pessoas homossexuais em uma única cultura – a cultura gay. A Igreja, em seus documentos oficiais, deste modo, se dirige não à “comunidade LGBT”, mas a pessoas, tão diversas entre si quantas podem ser contadas, e que, dentre outros tantos aspectos que poderiam ser observados, apresentam também a tendência homossexual.

Por outro lado, quando o Papa, sem temer ser taxado de “ideologizado”, se apropria do termo “gay”, tem como público-alvo de seu discurso não os eclesiásticos, mas justamente aqueles que precisam ser encontrados, acolhidos e integrados; com a sensibilidade de um pastor, ele se utiliza da linguagem das ovelhas, e assim se aproxima de uma comunidade que anseia por reconhecimento e representação.

---

<sup>11</sup> ENCONTRO DO SANTO PADRE COM OS JORNALISTAS DURANTE O VOO DE REGRESSO: Visita apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude. 28 de julho de 2013. in: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html)>. Acesso em 18 jul. 2021.

<sup>12</sup> CONFERÊNCIA DE IMPRENSA DO SANTO PADRE DURANTE O VOO BAKU-ROMA: Visita apostólica do Papa Francisco à Geórgia e ao Azerbaijão. 2 de outubro de 2016. in: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161002\\_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html)>. Acesso em 18 jul. 2021.

<sup>13</sup> Cf. SÍNODO DOS BISPOS. *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*: Instrumentum laboris. in: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20180508\\_instrumentum-xvassemblea-giovani\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20180508_instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html)>. Acesso em: 20 jul. 2021.

<sup>14</sup> Ibidem.

Deve-se registrar, entretanto, o contexto e a continuidade de ambas as falas do Papa Francisco aqui citadas. A palavra “gay”, no retorno da Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro, foi empregada em resposta a uma pergunta sobre o *lobby gay* no Vaticano, o qual ele, naturalmente, condena, como tantos outros *lobbies*. E na segunda ocasião, a do retorno da viagem à Geórgia e ao Azerbaijão, logo após sustentar a importância de um acompanhamento evangélico das pessoas homossexuais, o mesmo Pontífice trata como um mal o ensino da teoria do *gender*:

Ora isto é contra as coisas naturais. Uma coisa é que a pessoa tenha esta tendência, esta opção, e há também aqueles que mudam de sexo; e outra coisa é ministrar o ensino nas escolas nesta linha, para mudar a mentalidade. A isto chamo-lhe “colonizações ideológicas”.<sup>15</sup>

E, sobre a posição pastoral da Igreja perante os transexuais, o Papa continua:

É um problema de moral. É um problema. É um problema humano. E deve-se resolver como se puder, sempre com a misericórdia de Deus, com a verdade, como dissemos no caso do matrimônio, lendo toda a *Amoris laetitia*, mas sempre assim, sempre com o coração aberto.<sup>16</sup>

Valem, portanto, para as pessoas homossexuais, segundo a prática pastoral de Francisco, aqueles princípios elencados na *Amoris Laetitia* como caminho de acolhimento: acompanhar, discernir e integrar. A integração, no entanto, não se dá de modo a chegar a uma realidade análoga ao matrimônio. A exortação apostólica salienta, referindo-se ao relatório final da assembleia do sínodo que a antecedeu, a qual se baseia no já supracitado documento da Congregação para a Doutrina da Fé sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo, que “não existe fundamento algum para assimilar ou estabelecer analogias, nem sequer remotas, entre as uniões homossexuais e o desígnio de Deus sobre o matrimônio e a família”.<sup>17</sup> Em seguida, no mesmo parágrafo, insere-se um trecho do relatório final do sínodo que antecedeu a exortação, afirmando como,

Inaceitável que as Igrejas locais sofram pressões nesta matéria e que os organismos internacionais condicionem a ajuda financeira aos países pobres à introdução de leis que instituem o “matrimônio” entre pessoas do mesmo sexo.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> CONFERÊNCIA DE IMPRENSA DO SANTO PADRE DURANTE O VOO BAKU-ROMA: Visita apostólica do Papa Francisco à Geórgia e ao Azerbaijão. 2 de outubro de 2016. in: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161002\\_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html)>. Acesso em 18 jul. 2021.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, n.º. 251, p. 153.

<sup>18</sup> SÍNODO DOS BISPOS. *A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo*: Relatório final, in:

Parece significativo que o Papa, sobre essa matéria das uniões civis entre pessoas homossexuais, não se pronuncie na *Amoris Laetitia* com palavras próprias, apenas fazendo constar o que relataram os Padres sinodais. Em sua opinião privada, ele já sinalizou um posicionamento favorável às uniões civis como meio de proteção legal das pessoas, como apontou o jornalista Joshua J. McElwee, reunindo momentos diversos da trajetória de Bergoglio em artigo<sup>19</sup> publicado por *National Catholic Reporter*.

Ainda na *Amoris Laetitia*, Francisco manifesta sua paternal preocupação para com as “famílias que vivem a experiência de ter no seu seio pessoas com tendência homossexual” (FRANCISCO. 2016, p.153). Além de chamar ao acolhimento, reafirmar o respeito à dignidade da pessoa e reprovar toda injusta discriminação, o Papa propõe um acompanhamento de toda a família, “para que quantos manifestam a tendência homossexual possam dispor dos auxílios necessários para compreender e realizar plenamente a vontade de Deus na sua vida” (FRANCISCO. 2016, p.153).

Diante dessa diretriz pastoral, diversas experiências têm surgido nas Igrejas locais, dentre as quais ganharam destaque alguns “projetos e propostas de bênçãos para uniões de pessoas do mesmo sexo”.<sup>20</sup> Tal quadro se tornou um *dubium* – um quesito – diante do qual se manifestou a Congregação para a Doutrina da Fé. Não obstante o reconhecimento que o dicastério dá a que, “não raro, tais projetos são motivados por uma sincera vontade de acolher e acompanhar as pessoas homossexuais”,<sup>21</sup> a resposta, em si, à questão sobre se “a Igreja dispõe do poder de abençoar as uniões de pessoas do mesmo sexo” é negativa.

O *responsum ad dubium* baseia sua resposta, como esclarece a “nota explicativa” que a sucede, na distinção entre as pessoas e a união; deste modo, “o juízo negativo sobre a bênção de uniões de pessoas do mesmo sexo não implica um juízo sobre as pessoas”.<sup>22</sup> Tal resposta,

não exclui que sejam dadas bênçãos a indivíduos com inclinação homossexual, que manifestem a vontade de viver na fidelidade aos desígnios revelados de Deus, assim como propostos pelo

---

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20151026\\_relazione-finale-xiv-assembly\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assembly_po.html). Acesso em: 19 jul. 2021

<sup>19</sup> *Não é novidade: Papa Francisco defende as uniões civis há anos*. in: <<http://www.ihu.unisinos.br/603959>>. Acesso em 19 ago. 2021.

<sup>20</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum a um dubium sobre as bênçãos de uniões de pessoas do mesmo sexo*. in: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_responsum-dubium-unioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html). Acesso em 18 ago. 2021.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum a um dubium sobre as bênçãos de uniões de pessoas do mesmo sexo: Artigo de comentário ao responsum ad dubium*. in: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_responsum-dubium-unioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html). Acesso em 18 ago. 2021.

ensinamento eclesial, mas declara ilícita toda forma de bênção que tenda a reconhecer suas uniões.<sup>23</sup>

Três são os motivos que fundamentam a declaração de ilicitude emanada no *responsum*. O primeiro motivo diz respeito à verdade e ao valor das bênções enquanto sacramentais, ou seja, ações litúrgicas da Igreja. Os sacramentais “exigem consonância de vida àquilo que eles significam e geram”.<sup>24</sup> Segundo o documento, a relação homossexual não está ordenada a receber o bem que se exprime pela ação litúrgica da bênção. Em palavras diretas, Deus “não abençoa nem pode abençoar o pecado”.<sup>25</sup>

O segundo motivo da negativa à bênção é que a Igreja não tem poder para alterar, mas apenas para interpretar e anunciar os desígnios de Deus e as verdades de vida por eles expressas. E não estão conformes estes “desígnios de Deus inscritos na Criação e plenamente revelados por Cristo Senhor”<sup>26</sup> quaisquer “relações, ou mesmo a parcerias estáveis, que implicam uma prática sexual fora do matrimônio (ou seja, fora da união indissolúvel de um homem e uma mulher, aberta por si à transmissão da vida)”.<sup>27</sup>

Por fim, o terceiro motivo,

É dado pelo erro, a que se poderia ser facilmente induzido, de assimilar a bênção das uniões de pessoas do mesmo sexo àquela das uniões matrimoniais. Pela relação que as bênções dadas às pessoas possuem com os sacramentos, a bênção de tais uniões poderia constituir de certo modo “uma imitação ou uma referência de analogia à bênção nupcial”, concedida ao homem e à mulher que se unem no sacramento do matrimônio, o que seria errôneo e desviante.<sup>28</sup>

As reações ao documento foram bastante controversas. Na Alemanha, houve até mesmo um levante de padres que fizeram um mutirão de bênção para uniões entre

<sup>23</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum a um dubium sobre as bênções de uniões de pessoas do mesmo sexo*. in:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_responsum-dubium-unioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html). Acesso em 18 ago. 2021.

<sup>24</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum a um dubium sobre as bênções de uniões de pessoas do mesmo sexo: Artigo de comentário ao responsum ad dubium*. in:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_responsum-dubium-unioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html). Acesso em 18 ago. 2021.

<sup>25</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum a um dubium sobre as bênções de uniões de pessoas do mesmo sexo*. in:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_responsum-dubium-unioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html). Acesso em 18 ago. 2021.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum a um dubium sobre as bênções de uniões de pessoas do mesmo sexo: Artigo de comentário ao responsum ad dubium*. in:

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_articulo-responsum-dubium-unioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_articulo-responsum-dubium-unioni_po.html). Acesso em 18 ago. 2021.

homossexuais; um grupo de padres austríacos publicou um “Chamado à desobediência”, afirmando categoricamente: “Nós continuaremos a abençoar casais homossexuais”.<sup>29</sup> Não faltou também quem colocasse o texto da Congregação em contraste com os princípios da exortação apostólica *Amoris Laetitia*. O jesuíta Luís Corrêa Lima, na linha de diversos analistas, enxergou um distanciamento do Papa Francisco em face da declaração da Congregação para a Doutrina da Fé, pouco após a sua publicação.<sup>30</sup> Os teólogos Andrea Grillo e Cosimo Scordato chegaram a publicar um livro intitulado “Uma mãe não pode abençoar seus filhos? União homoafetiva e fé católica”,<sup>31</sup> no qual reagem criticamente ao *responsum* e elaboram “uma reflexão sistemática para fornecer um quadro teórico e eclesial que possa justificar, teológica e pastoralmente, a possibilidade de abençoar todos os casais, inclusive aqueles homoafetivos”.<sup>32</sup>

Bem diferente é a análise de Cozzoli, para quem não há oposição entre o *Responsum ad dubium* e a *Amoris laetitia*. De acordo com o professor de Teologia Moral da Pontifícia Universidade Lateranense, a resposta negativa do documento não significa uma negação da misericórdia, posto, sobretudo, que ele “não é um juízo pronunciado sobre as pessoas, cuja dignidade é expressamente afirmada em todas as expressões de amor (consideração, acolhimento, delicadeza, respeito) em que ela ganha forma”.<sup>33</sup> Além disso, o teólogo sublinha o nexo indissolúvel entre a misericórdia e a verdade, advertindo que “uma misericórdia condescendente e complacente não é mais uma virtude”.<sup>34</sup>

O que se verifica, em suma, nos documentos magisteriais aqui revistos que tratam do tema da homossexualidade, é que a doutrina moral permaneceu embasada no princípio da lei natural, e efetivamente, não parece ter avançado ou se alterado. O que apresentou alguns avanços – não lineares, nem constantes, tampouco solidamente permanentes – foi a linguagem pastoral, que se revestiu, por vezes, de uma retórica mais aproximativa.

---

<sup>29</sup> “Um chamado à desobediência”. *Padres austríacos respondem à proibição do Vaticano às bênçãos aos casais homossexuais*. in: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/607594-um-chamado-a-desobediencia-padres-austriacos-respondem-a-proibicao-do-vaticano-as-bencaos-aos-casais-homossexuais>>. Acesso em 19 ago. 2021.

<sup>30</sup> *Sobre as bênçãos a uniões homossexuais*. in: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608403-sobre-a-bencao-a-unioes-homossexuais>>. Acesso em 19 ago. 2021.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Bênçãos das uniões homoafetivas: um pequeno livro*. in: <[ww.ihu.unisinos.br/78-noticias/610902-bencaos-das-unioes-homoafetivas-um-pequeno-livro-artigo-de-andrea-grillo](http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/610902-bencaos-das-unioes-homoafetivas-um-pequeno-livro-artigo-de-andrea-grillo)>. Acesso em 19 ago. 2021.

<sup>33</sup> COZZOLI, Mauro. “Responsum ad dubium” e *Amoris laetitia*: uma oposição? in: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608871-responsum-ad-dubium-e-amoris-laetitia-uma-oposicao>>. Acesso em 19 ago. 2021.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

### Discussão teológica, bíblica e moral

No Primeiro Testamento, a principal passagem utilizada para recriminar as práticas homossexuais está centralizada de forma específica no livro de Gênesis, onde se relata a história de Sodoma e Gomorra (Gn 19, 1-11. 24-29), onde se correlaciona a destruição de Sodoma e Gomorra às práticas homossexuais, atribuindo o termo sodomitas.

Os homens de Sodoma queriam conhecer *נַעֲדָה* (*venedah*) os convidados. Essa palavra hebraica, deriva-se da raiz *נָדָה* (*yadah*) que pode significar, em algumas ocasiões “manter relações sexuais com”. No Segundo Testamento, o grego também conserva ocorrências dessa forma de expressão, como por exemplo: “Como se fará isso, pois não conheço (*guinōskō*) homem?” (Lc 1,34) (BEREZIN, 2003, p. 356). Portanto, em ambos os casos mencionados, entende-se o verbo conhecer com um sentido sexual. Na passagem de Sodoma, uma das hipóteses é de que os homens queriam ter relações sexuais com os visitantes. Por outro lado, muitos pesquisadores contestam essa interpretação. Helminiak presume que, por ser um estrangeiro, os habitantes da cidade não teriam visto com bons olhos o acolhimento que dera àqueles estranhos (HELMINIAK, 1998. p.41).

Vidal também critica essas interpretações acerca da homossexualidade e afirma que elas não são óbvias e que devem ser submetidas a uma revisão a partir de análises minuciosas de seus significados. Nos textos bíblicos que aludem a Sodoma e Gomorra, não existem menções claras as questões homossexuais (VIDAL, 2008, p.120).

Existem, de acordo com Vidal, no Primeiro Testamento apenas dois textos que falam sobre a prática da homossexualidade enquanto pecado: “Não te deitarás com um homem como se deita como uma mulher, isto é uma abominação” (Lv 18,22); “Quando um homem se deita com um homem como se deita com mulher, ambos cometem uma abominação. São réus de morte e o sangue recai sobre eles” (Lv 20,13) (VIDAL, 2008, p.120).

Segundo McNeill, Levítico não é apenas um código ritual, mas também moral: quanto mais marcada, mais grave era a sanção que prescrevia. McNeill observou que em Levítico os atos homossexuais eram repudiados apenas nas relações entre homens, mas não entre mulheres. O autor vai enfatizar também a questão da fertilidade familiar, a qual ganha destaque na Tradição Judaica como uma verdadeira bênção de Deus, enquanto as práticas homossexuais são estéreis. McNeill conclui que os únicos atos homossexuais claramente condenados na Sagrada Escritura são aqueles que envolvem idolatria, libertinagem, ódio ou desprezo pelo homem. Todavia, atos que expressam amor verdadeiro um pelo outro nunca são condenados (MCNEILL, 1976, p. 36).

No tocante ao Novo Testamento, Vidal analisa além do texto de Judas v.7, que faz referência à prostituição entre homens, e o de 2Pd 2,6-10, que fala sobre a libertinagem no geral. Outras passagens estão direcionadas às fornicações dos fiéis, que não estão necessariamente ligadas às questões homossexuais.

Compreende-se então, que as passagens bíblicas que fazem clara alusão à homossexualidade enquanto prática pecaminosa e não aceitável no domínio religioso são pouquíssimas e controversas. Acentua-se também que a ênfase está na prática homossexual, e não no indivíduo em si, desconsiderando-se a subjetividade humana.

Torna-se necessário, como destacam os teólogos Salzman e Lawler, observar que as Escrituras partem de uma tradição interpretativa (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 34), por isso recomendam um estudo bíblico através de um “processo interpretativo histórico” para compreender não apenas no que baseia a tradição moral católica sobre sexualidade, mas também a maneira e o motivo pelo qual essa tradição surgiu. Segundo Lawler, quando os documentos da Igreja se referem à homossexualidade, são embasados somente na Tradição e nas Escrituras; contudo, a experiência também deveria ser levada em conta ao se interpretar a homossexualidade. Para Lawler e Salzman “a experiência é fundacional e até mesmo primordial” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 319).

### **Considerações finais**

Conforme Farley, a sexualidade não pode ser limitada ao genital, mas deve abranger: os desejos, os sentimentos, a afetividade, as emoções e os relacionamentos sociais. A sexualidade apresenta faculdades físicas, psicológicas, emocionais, intelectuais, espirituais e sociais. Com isso, a experiência do ato sexo não pode ser limitada por preconceitos desenvolvidos culturalmente, pois a relação sexual envolve “amor, desejo, diálogo, comunicação e abertura ao outro na intimidade dos seus corpos e à sua transcendência mais profunda direcionada a um encontro com Deus” (FARLEY, 2008, p. 173).

Para Salzman & Lawler, os “homossexuais não escolhem a sua condição ou orientação; ela é o resultado de fatores psicológicos (naturais) ou sociais (de criação) ou mais provavelmente de uma combinação de ambos” (SALZMAN & LAWLER, 2012, p. 197). Portanto, os autores propõem uma revisitação da homossexualidade, afirmando que a orientação homossexual não é diferente da orientação heterossexual; para eles,

A orientação sexual não é escolhida, nem pode ser prontamente modificada; ela simplesmente é. Por isso, ela não é em si mesma nem moral, nem imoral, nem mesmo pré-

moral. Os atos sexuais que dela derivam, no entanto, podem ser morais ou imorais. (SALZMAN & LAWLER, 2012. p. 321.)

Vidal reconhece que a orientação homossexual não traz em si “nenhum traço de patologia somática ou psíquica” (VIDAL, 1978, p. 110.). Ele entende a homossexualidade em um sentido integral do ser humano; não se trata, assim, de um mero “fenômeno sexual”, mas de uma condição antropológica de um ser pessoal. O teólogo de moral sexual afirma: “O homossexual é, antes de tudo, um ser humano com uma condição e um destino perfeitamente humano, humanizante e humanizável” (VIDAL, 2008, p. 109). Portanto, a homossexualidade não pode ser reduzida a “enfermidade”, nem como simples “variante” da sexualidade, como foi considerado em décadas passadas. Essa condição deve ser considerada tão normal quanto a heterossexualidade. Abordar a condição homoafetiva como doença não é mais admissível desde 17 de maio de 1990, quando a assembleia geral da Organização Mundial de Saúde aprovou a sua retirada da Classificação Internacional de Doenças; contudo, a questão ainda causa ojeriza quando tratada como uma condição “natural”.

### Referências

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. Paulus, 2010.

BEREZIN, Jaffa Rifka. **Dicionário Hebraico-Português**. São Paulo: EDUSP, 2003.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, nº 2331-2333, sobre **sexualidade**. São Paulo, Edições Loyola, 2000.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Amoris Laetitia*: sobre o amor na família. São Paulo: Paulus, 2016.

FARLEY, M. **Just love: A framework for Christian sexual ethics**, “Uma estrutura para a ética sexual cristã”. London: Bloomsbury, 2008.

HELMINIÁK, Daniel. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. São Paulo: Edições GLS, 1998.

MCNEILL, John J. **The Church and the Homosexual**. *Kansas City: Sheed, Andrews & Mc-Meel*, 1976, p. 36.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A FAMÍLIA. **Lexicon**: termos ambíguos e discutidos sobre família, vida e questões éticas. Brasília: CNBB, 2013.

SALZMAN, Todd A. & LAWLER, Michael G. **A Pessoa Sexual**. Por uma antropologia católica renovada. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

TREVISAN, João Silvério. **A igreja e a homofobia**. In: *Folha de São Paulo*, 28/07/2004, p. A3.

VALLE, Edênio A Igreja católica ante a homossexualidade: ênfases e deslocamentos de posições. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, N° 1: 153-185. 2006

VIDAL, Marciano. **Sexualidade e Condição Homossexual na Moral Cristã**. Aparecida: Santuário, 2008.

## SITES

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais**. in: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19861001\\_homosexual-persons\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html). Acesso em: 25 jun. 2011.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Persona Humana sobre alguns pontos de ética sexual**. in: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19751229\\_persona-humana\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html). Acesso em: 25 jun. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Responsum a um dubium sobre as bênçãos de uniões de pessoas do mesmo sexo**. in: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_responsum-dubium-unioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html). Acesso em 18 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Responsum a um dubium sobre as bênçãos de uniões de pessoas do mesmo sexo: Artigo de comentário ao responsum ad dubium**. in: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20210222\\_responsum-dubium-unioni\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html). Acesso em 18 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras**, n° 4. in: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20051104\\_istruzione\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_po.html). Acesso em 16 jul. 2021.

CONFERÊNCIA DE IMPRENSA DO SANTO PADRE DURANTE O VOO BAKU-ROMA: **Visita apostólica do Papa Francisco à Geórgia e ao Azerbaijão**. 2 de outubro de 2016. in: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161002\\_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html). Acesso em 18 jul. 2021.

COZZOLI, Mauro. **Responsum ad dubium e Amoris laetitia: uma oposição?** in: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608871-responsum-ad-dubium-e-amoris-laetitia-uma-oposicao>. Acesso em 19 ago. 2021.

ENCONTRO DO SANTO PADRE COM OS JORNALISTAS DURANTE O VOO DE REGRESSO: **Visita apostólica do Papa Francisco ao Brasil por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude**. 28 de julho de 2013. in: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-conferenza-stampa.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html). Acesso em 18 jul. 2021.

SÍNODO DOS BISPOS. **A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo**: Relatório final, in: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/docume](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/docume)

nts/rc\_synod\_doc\_20151026\_relazione-finale-xiv-assemblea\_po.html. Acesso em: 19 jul. 2021.

SÍNODO DOS BISPOS. **Os jovens, a fé e o discernimento vocacional:** Instrumentum laboris. in:[https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20180508\\_instrumentum-xvassemblea-giovani\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20180508_instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html). Acesso em: 20 jul. 2021.

## RESENHA

HADDAD, Philippe. **Como Jesus lia a Torá: sair do mal-entendido entre Jesus e os fariseus**. São Paulo, CCDEJ-Fons Sapientiae, 2022.

**Victor Antonio Valdo**. Professor Especialista em História e Teologia Judaica; e Ensino Religioso. Integrante atualmente do Grupo de Pesquisas Ecos da Torá, do Centro Cristão de Estudos Judaicos – CCDEJ - São Paulo.

E-mail: victor55valdo@gmail.com

### Sobre o autor

Haddad ocupa, atualmente, o cargo de rabino da Sinagoga Liberal de Copernic em Paris. Formou-se pelo Jewish Seminary of France [Seminário Judeu da França] e trabalhou como rabino em Marselha, Nînes e les Ulis (Essonne). Desde 1992, é Rabino do Consistório de Paris e dos Escoteiros Israelitas da França. Em 2020, recebeu o prêmio da Amitié judéo-chrétienne de France [Amizade Judeu-Cristã da França], por sua obra e ação em favor da amizade entre judeus e cristãos. Ele é autor de diversos livros e outras obras, das quais: *Jesus fala com Israel: Uma leitura judaica das parábolas de Jesus* (2015); *Pai-nosso: Avinu Shebashamayim – uma leitura judaica da oração de Jesus* (2017); *Fraternidade ou a revolução do perdão* (2021). Esses títulos já foram publicados na coleção Judaísmo e Cristianismo, do Centro Cristão de Estudos Judaicos. É também autor do livro “Ces Hommes qui Parlaient, réflexion sur le prophétisme” (1997) (tradução ainda não autorizada para o português) e da peça teatral “Yona, le prophete malgré lui”. Por suas obras e peculiar forma de trabalhar estes temas, Haddad alcançou grande aceitação e estima por aqueles que desejam estudar, com mais riqueza e profundidade, o Tanakh, e, com isto alcançar outra visão sobre os Evangelhos.

### Resumo da Obra

Jesus e os fariseus! Inimigos irmãos! Informa-nos a introdução desta obra. Formada por três capítulos e conclusão, o autor apresenta vários aspectos, semelhanças e alguns antagonismos, referentes aos ensinamentos dos fariseus e aqueles que Jesus legou a seus discípulos. O propósito da obra é o de desconstruir o estereótipo negativo, alimentado, sobretudo, pelo catolicismo, contra os fariseus, tal como estes são apresentados com ‘aparente negatividade’ nos textos do Novo Testamento.

O primeiro capítulo apresenta, de forma breve, uma “abordagem histórica”, compreendendo um lapso de tempo bastante longo, desde o 586 AEC até cerca dos anos 70 de nossa era. Haddad descreve algumas passagens históricas, relembrando o período do Segundo Templo, que se iniciou logo após o regresso do cativo da Babilônia. Relata, também, aspectos da helenização, com o surgimento de seitas, como correntes de pensamento, deste período, dentre elas os fariseus, até o tempo da chegada de Roma e seu domínio sobre Jerusalém e Israel.

Este capítulo traz considerações sobre as mudanças na estrutura social, política, cultural e cultural do povo judeu, todas influenciando as formas de ler e interpretar a Torá. Lembra-nos que o movimento de Jesus e de seus seguidores surgiu e formou-se no final deste período histórico, como mais um movimento ou seita nos padrões do Segundo Templo. Haddad considera, ainda, que existe uma só Torá, mas postula que a origem de Israel e suas Doze Tribos dá abertura a doze diferentes maneiras de ler, interpretar e de relacionar-se com **YHWH**. Ainda aqui se pode notar que a história de Israel está permeada da religiosidade desse povo profundamente marcado pela sua história e suas relações identitárias com seus vizinhos.

No segundo capítulo Fariseu, quem és tu? apreende-se quem é o fariseu ou pelo menos podemos criar uma imagem dele, sem ter uma conotação positiva ou negativa; continua a saga histórica e religiosa do fariseu, quase desaparecido do vocabulário francófono e das sinagogas, mas ainda utilizada por estudantes do judaísmo e do cristianismo antigos. Frequente nos Evangelhos, são os fariseus censurados por João Batista e por Jesus ou pelos redatores de seus evangelhos, em vários momentos e situações, sendo, às vezes, em contraposição com os saduceus. Em outro momento da história, no período da patrística, o texto nos apresenta o fariseu como uma sombra, judeu errante e amaldiçoado como Cain.

Em termos etimológicos, o fariseu – parush – um separado estaria em sintonia com a porção semanal da Torá, que é separada – parashá – para ser lida e meditada nos dias de ofício ou de Shabat? Questão que encoraja a ler atentamente a obra!

Também neste segundo capítulo, a reflexão apresenta questões históricas e religiosas, ou seriam teológicas? O debate é excelente e bem argumentado. Seguem-se as apresentações de situações e cenários em que a história, ora está influenciada pela religiosidade/teologia, ora pela própria história. Não está negada a premissa de que “cada um pode tirar das fontes bíblicas sua própria água” diz Haddad, ao se referir a Hillel e Shammai.

No terceiro capítulo Os fariseus no Evangelho, Haddad questiona: que relação mantém Jesus com a Tradição de Israel e com seu povo? O autor apresenta uma longa discussão sobre esta premissa que está colocada neste mais longo capítulo da obra. O texto esclarece que a Tradição de Israel se exprime no seu povo e constitui a Torá escrita e a Torá oral. Também se encontra ali definido que, em certo sentido, os fariseus são desenvolvedores e guardiões desta Tradição.

De cunho fundamentalmente religioso e teológico, este terceiro capítulo busca expor o confronto existente entre os ensinamentos e as interpretações dos fariseus, com os ensinamentos e as interpretações de Jesus. Há discrepâncias de interpretações entre a Torá escrita e a Torá oral, que se pode explicar pelo conjunto de sucessivas interpretações propostas pelas escolas dos mestres, nunca unânimes. Certa escola tem regra mais permissiva, outra tem regra mais restritiva, uma terceira tem regra intermediária. O Talmud Babilônico, por exemplo, nunca apresenta uma única opinião acerca de um tema, ao contrário, relata discussões. Na época de Jesus e mesmo depois do fim do Segundo Templo, as diferentes formas de interpretar a Torá eram sempre lícitas e válidas.

Este capítulo é marcado por subtítulos, que trazem, por exemplo, a aparente desavença entre João Batista e os fariseus em que João os define como “raça de víboras”. Traz um questionamento sobre a abolição do Shabat, no conhecido episódio das espigas de trigo e detalha a discussão sobre a realização de trabalhos em dia de Shabat. Ligado à temática do shabbat, trata-se também da tensão existente entre Jesus e os fariseus na discussão do que é puro ou impuro; no entanto, Haddad afirma que não há condenação, mas desejo de aprendizado.

Haddad nos ajuda também a percorrer questões sobre os milagres de Jesus e suas implicações com as escolas racionalistas (Maimônides ou

Gersônides) ou com as escolas de pensamento místico (Nahmânides ou Maharal de Praga).

Outras questões como o divórcio e o feminicídio são discutidas por Haddad. Em sua época, Jesus partilhava a opinião de Shammai sobre a indissolubilidade do matrimônio, mas Haddad atualiza e discute sua validade frente à atual e crescente violência doméstica. Questões cívicas, como o pagamento de impostos, são apresentadas como tensão entre Jesus e os fariseus, em relação às autoridades do mundo e a autoridade de Deus. Afinal, a quem serve o judeu-cristão? Ao Senhor da Vida e Criador ou ao deus- Cesar?

Segue-se, então, uma argumentação que tem como pano de fundo o capítulo 23 do Evangelho de Mateus – o ápice da obra de Haddad – em que se penetra em um desconcertante panorama de insultos, de ultrajes que dificultam notadamente o diálogo entre judeus e cristãos; os “ais” de Jesus contra os fariseus.

Ao registrar seus evangelhos, teriam os evangelistas manchado a imagem do próprio Jesus, por excesso de fidelidade, ao destacar o lado menos apreciável dos ‘fariseus legalistas’? Porque Jesus, ao proferir seus 7 (sete) “ais”, teria atacado tão veementemente os fariseus com quem partilhava a mesma fé?

Haddad nos propõe várias possíveis respostas, ao mesmo tempo em que apresenta e explica inúmeros textos do Tanakh, da Tradição, do Talmud e do próprio Evangelho, sempre como ensinamentos. Longamente relatados, argumentados, comparados, os “ais” de Jesus levam a três questões apresentadas por Haddad ao final do seu capítulo, visando a esclarecer que Mateus, o evangelista, responderia como “reconhecer a messianidade de Jesus”.

### **Conclusão**

Ao final da obra, Haddad identifica-a como um “estudo não exaustivo”, explicando que foram apresentados muitos pontos de convergência entre os ensinamentos de Jesus e dos Rabinos. Esclarece, também, que as tradições orais, algumas anteriores a Jesus e que já circulavam, foram escritas para ser salvas do esquecimento, após a destruição da Judeia.

Haddad contrapõe o “Judaísmo de Jesus”, como “portador de uma só voz e de uma só via”, à visão dos rabinos, que “cultivavam, desde cedo, a arte do debate” [*makhloket*]. Para ambos parece haver uma *conditio sine qua non*: que o debate seja engajado em nome dos céus (*leshem shamaim*) ou por causa de Deus.

Ao final da obra, Haddad propõe argumentar sobre a “halakhá de Jesus”, surpreendente a judeus e a cristãos. Argumenta que Jesus jamais rompeu com a Torá, vejamos os mais importantes aspectos desta afirmação:

- foi circuncidado;
- usava o tsit-tsit, as franjas do ritual;
- reconhecidamente um Justo;
- praticava o Shabbat;
- respeitava as regras de pureza;
- ensinava o respeito pelo pai e pela mãe;
- Jesus ensinava que os laços do casamento são um compromisso perante Deus.

A esta Torá de Jesus se acrescente os princípios morais do Sermão do Monte. O argumento final é de que “Jesus pode ser recebido como ‘pontífice’, uma ponte não só entre o céu e a terra, mas também e especialmente entre o povo de Israel [aqui incluídos os fariseus] e as nações”.

“Jesus, seguindo a Torá, nos dá a chave: o amor ao próximo!”. Permanece a questão proposta por Haddad: “Estamos prontos para viver a nossa relação com o todo? Com o outro neste nível de amor exigente?”

### **Sobre a Resenha**

Philippe Haddad se mostra profundo conhecedor das Tradições de Israel; sua argumentação às convergências desta Tradição com as do Cristianismo é feita com seriedade e com equilíbrio, não ressaltando uma em relação à outra, tampouco menosprezando uma em detrimento da outra.

Ler esta obra exige foco e atenção, pois o autor Haddad, faz em vários pontos de sua dissertação, retornos às ideias anteriormente apresentadas, usando este “ir e vir” para avançar em novo argumento, em nova ideia ou texto

que será usado como base de um ou de outro argumento. Creio que seja legítimo afirmar a necessidade de um pré-conhecimento da Tradição do povo de Israel, onde Jesus, mestre e Messias, nasceu, viveu e morreu.

Ao final desta resenha pode-se afirmar que a obra não pretende e não esgota o assunto; deixa sim aberto um caminho para a busca do entendimento entre judeus e cristãos, sem renunciar às Tradições intrínsecas a cada um.