

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

EMIVALDO SILVA NOGUEIRA

**O CONCEITO DE AUTODISCERNIMENTO, À LUZ DOS PROFETAS BÍBLICOS,  
EM CONFRONTO COM A MODERNIDADE: UMA VISÃO RELIGIOSA EM  
ABRAHAM JOSHUA HESCHEL**

GOIÂNIA

2017

EMIVALDO SILVA NOGUEIRA

**O CONCEITO DE AUTODISCERNIMENTO, À LUZ DOS PROFETAS BÍBLICOS,  
EM CONFRONTO COM A MODERNIDADE: UMA VISÃO RELIGIOSA EM  
ABRAHAM JOSHUA HESCHEL**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientador: Dr. Valmor da Silva.

GOIÂNIA

2017

N778c

Nogueira, Emivaldo Silva

O conceito de autodiscernimento, à luz dos profetas bíblicos, em confronto com a modernidade [manuscrito]: uma visão religiosa em Abraham Joshua Heschel/ Emivaldo Silva Nogueira.-- 2017.

139 f.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião Goiânia, 2017

Inclui referências f. 130-137

1. Heschel, Abraham Joshua, 1907-1972. 2. Filosofia judaica. 3. Deus - Justiça. 4. Deus (Judaísmo). I.Silva, Valmor da. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 265(043)

**O CONCEITO DE AUTODISCERNIMENTO, À LUZ DOS PROFETAS BÍBLICOS, EM  
CONFRONTO COM A MODERNIDADE: UMA VISÃO RELIGIOSA EM ABRAHAM  
JOSHUA HESCHEL**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião  
da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 01 de fevereiro de 2017.

**BANCA EXAMINADORA**



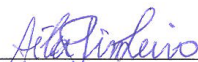
---

**Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Presidente)**



---

**Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás**



---

**Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade / UNICAP**

---

**Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Suplente)**

À minha família.  
À minha mãe, Belmira Miguel da Silva.  
Ao meu pai, Francisco Abreu Nogueira.  
Espero ter-lhes honrado a memória.

## AGRADECIMENTOS

Ao dispensador de todos os dons, Deus Uno e Trino.

A São Luís Orione, mestre da caridade e pai na fé.

À minha mãe, Belmira Miguel da Silva e ao meu pai, Francisco Abreu Nogueira (*in memoriam*), por todo amor e compreensão.

Aos meus irmãos; Maria Lice, Ana Lice, Maria Lúcia, Joãozinho, Luzirene, Lucineide, Antônio, Alessandro, Alexsandro, Cléia, Thiago e Kácio, por estarem sempre comigo.

Ao professor Valmor da Silva, pela sua orientação carinhosa e instigante.

Aos meus professores do Mestrado:

Carolina Teles Lemos

Clóvis Ecco

Irene Dias de Oliveira

Ivoni Richter Reimer

Joel Antônio Ferreira

Paulo Rogério Rodrigues Passos

Ao professor Eduardo Gusmão de Quadros e à professora Ivoni Richter Reimer, pelas contribuições no momento da qualificação.

À professora Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, por aceitar o convite de compor esta mesa julgadora, juntamente com o professor Joel Antônio Ferreira, e pelo estímulo para seguir nos estudos sobre Abraham Joshua Heschel.

Meus agradecimentos se estendem aos professores e aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião que estiveram comigo.

À professora Maria Domingas (Iva), pela ajuda carinhosa e erudita de sempre.

À Congregação da Pequena Obra da Divina Providência (Padres Orionitas), pelo crescimento e discernimento vocacional.

Ao Danilo Dourado Guerra, minha eterna gratidão pela motivação de sempre.

Ao Colégio Estadual São José (Piraquê – Tocantins), onde tive o privilégio de estudar os ensinos fundamental e médio, meu profundo agradecimento.

Aos meus amigos, João Paulo de Oliveira, Diogo Serra e Bruno Castro Lyra, meu profundo reconhecimento e amizade.

Aos familiares e amigos, de perto e de longe, daqui e dali, que compartilharam desta jornada, cujas participações de forma direta e indireta, foram fundamentais para o resultado final.

À Capes pelo financiamento do meu curso.

Se podes conservar o teu bom senso e a calma  
No mundo a delirar para quem o louco és tu...  
Se podes crer em ti com toda a força d'álma  
Quando ninguém te crê... Se vais faminto e nu,  
Trilhando sem revolta um rumo solitário...  
Se à torva intolerância, à negra incompreensão,  
Tu podes responder subindo o teu calvário  
Com lágrimas de amor e bênçãos de perdão...

Se podes dizer bem de quem te calunia...  
Se dás ternura em troca aos que te dão rancor  
Mas sem a afetação de um santo que oficia  
Nem pretensões de sábio a dar lições de amor...  
Se podes esperar sem fatigar a esperança...  
Sonhar, mas conservar-te acima do teu sonho...  
Fazer do pensamento um arco de aliança  
Entre o clarão do inferno e a luz do céu risonho...

Se podes encarar com indiferença igual  
O triunfo e a derrota, eternos impostores...  
Se podes ver o bem oculto em todo o mal  
E resignar sorrindo o amor dos teus amores...  
Se podes resistir à raiva e à vergonha  
De ver envenenar as frases que disseste  
E que um velhaco emprega eivadas de peçonha  
Com falsas intenções que tu jamais lhes deste...

Se podes ver por terra as obras que fizeste,  
Vaíadas por malsins, desorientando o povo,  
E sem dizeres palavra, e sem um termo agreste,  
Voltares ao princípio, a construir de novo...  
Se puderes obrigar o coração e os músculos  
A renovar um esforço há muito vacilante,  
Quando no teu corpo, já afogado em crepúsculos,  
Só existe a vontade a comandar avante...

Se, vivendo entre o povo, és virtuoso e nobre...  
Se, vivendo entre os reis, conservas a humildade...  
Se inimigo ou amigo, o poderoso e o pobre  
São iguais para ti à luz da eternidade...  
Se quem conta contigo encontra mais que a conta...  
Se podes empregar os sessenta segundos  
Do minuto que passa em obra de tal monta  
Que o minuto se espraia em séculos fecundos...

Então, ó ser sublime, o mundo inteiro é teu!  
Já dominaste os reis, os tempos, os espaços!...  
Mas, ainda para além, um novo sol rompeu,  
Abrindo o infinito ao rumo dos teus passos.  
Pairando numa esfera acima deste plano,  
Sem recear jamais que os erros te retomem,  
Quando já nada houver em ti que seja humano,  
Alegra-te, meu filho, então serás um homem!...

(Rudyard Kipling)



## RESUMO

NOGUEIRA, Emivaldo Silva. *O conceito de autodiscernimento, à luz dos profetas bíblicos, em confronto com a modernidade: uma visão religiosa em Abraham Joshua Heschel*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017.

Esta pesquisa se propõe a fazer uma leitura do conceito de autodiscernimento de Abraham Joshua Heschel, em comparação com a justiça nos profetas bíblicos, como proposta de humanização de homens e mulheres na modernidade, a partir da visão judaica. A hipótese desta pesquisa baseia-se na proposição de que o conceito de autodiscernimento hescheliano enquanto crítica aos processos indiscernidos da modernidade pode ser interpretado à luz do conceito de justiça nos profetas bíblicos levando em conta os diferentes contextos históricos. Portanto, será analisado o conceito de autodiscernimento de Heschel confrontando-o com a modernidade, considerando a importância dos profetas no processo de humanização. Para tanto, o estudo foi dividido em três capítulos. O primeiro capítulo é uma introdução a alguns aspectos significantes da vida e da obra de Abraham Joshua Heschel. O segundo é uma jornada onde se explora a justiça nos profetas bíblicos e como eles se portavam ao serem confrontados com as injustiças do seu tempo. No terceiro, as contribuições que o autodiscernimento hescheliano e a justiça nos profetas podem fornecer para os dias atuais. Nesse percurso, é possível demonstrar que esta investigação é de notável magnitude na compreensão da crise de valores que se abateu sobre o mundo e que tem afastado o indivíduo, de maneira progressiva, da sua imagem divina e da experiência transcendental em nossos dias, e que, por meio do autodiscernimento, que gera uma ação justa, o homem pode humanizar-se.

Palavras-chave: Autodiscernimento, Justiça, Homem, Modernidade, Heschel.

## ABSTRACT

NOGUEIRA, Emivaldo Silva. *The concept of self-discernment, in the light of biblical prophets, in confrontation with modernity: a religious vision in Abraham Joshua Heschel*. Master Thesis (Post-Graduate Program in Religious Science) – Pontifical Catholic University of Goias, 2017.

This research proposes to read Abraham Joshua Heschel's concept of self-discernment, compared to justice in the biblical prophets, as a proposal of humanization of men and women in modernity from the Jewish perspective. The hypothesis of this research is based on the proposition that the concept of heschelien self-discernment as a critique of the indiscernible processes of modernity can be interpreted in the light of the concept of justice in the biblical prophets taking into account the different historical contexts. Therefore, Heschel's concept of self-discernment will be analyzed by confronting it with modernity, considering the importance of the prophets in the process of humanization. The study was divided into three chapters. The first chapter is an introduction to some significant aspects of the life and work of Abraham Joshua Heschel. The second is a journey where justice is explored in the biblical prophets and how they behave when confronted with the injustices of their time. In the third, the contributions that Heschel's self-discernment and justice in the prophets can provide for the present days. In this way, it is possible to demonstrate that this investigation is of great magnitude in the understanding of the crisis of values that has struck the world and that has progressively removed the individual from his divine image and the transcendental experience in our day and that, through self-discernment, which generates a just action, man can become humanized.

Keywords: Self-discernment, Justice, Man, Modernity, Heschel.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
<b>1 A VIDA E A OBRA DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL.....</b>	<b>16</b>
1.1 O HASSIDISMO COMO BASE DO SEU PENSAMENTO.....	17
1.2 DESPONTAR DE SUA VIDA INTELECTUAL NA ALEMANHA.	25
1.3 A FENOMENOLOGIA E O MÉTODO SITUACIONAL.....	29
1.4 O CONCEITO DE AUTODISCERNIMENTO.....	32
1.4.1 O homem como imagem divina.....	36
1.4.2 Autodiscernimento da Religião.....	39
1.5 O ESTUDO DOS PROFETAS.....	41
<b>2 A JUSTIÇA NOS PROFETAS.....</b>	<b>43</b>
2.1 O CONCEITO DE JUSTIÇA.....	44
2.1.1 Fazer Justiça, julgar .....	48
2.1.2 O ato de julgar.....	48
2.1.3 Defender uma causa.....	49
2.2 CONCEITO DE PROFETA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	50
2.2.1 O profeta bíblico.....	55
2.2.2 A relação do profeta com Deus.....	56
2.2.3 O caráter de enviado.....	59
2.2.4 Função de mediador .....	61
2.3 O PROFETA COMO HOMEM DA JUSTIÇA .....	62
2.3.1 Reformador social.....	64
2.3.2 Acusador.....	68
2.3.3 Crítico religioso .....	72
2.4 O PROFETA COMO UM <i>HOMO SYMPHATETIKOS</i> .....	76
2.4.1 Formas de profecia simpática .....	79

<b>3 O AUTODISCERNIMENTO HESCHELIANO E O CONCEITO DE JUSTIÇA NOS PROFETAS COMO FORMA DE HUMANIZAÇÃO.....</b>	<b>84</b>
3.1 O AUTODISCERNIMENTO E A JUSTIÇA EM AÇÃO: HESCHEL E OS PROFETAS.....	85
3.1.1 Heschel e a <i>shoah</i> .....	87
3.1.2 Os profetas e o sofrimento do povo .....	91
3.1.3 Heschel e o movimento negro nos Estados Unidos da América.....	94
3.1.4 A acusação profética contra Israel .....	101
3.2 O FRACASSO DA LIBERDADE HUMANA .....	104
3.2.1 Deus está em perigo .....	110
3.2.2 O homem está morto .....	113
3.3 O SENTIDO PROFÉTICO DA VIDA É <i>SIMPATIA</i> PELA JUSTIÇA	115
3.3.1 Amar a justiça é dar resposta.....	117
3.4 DESAFIOS DO HOMEM MODERNO NO PROCESSO DE HUMANIZAÇÃO.....	118
3.4.1 Insensibilidade .....	121
3.4.2 Idolatria do poder.....	124
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>126</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>132</b>

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação intenciona fazer uma leitura do conceito de autodiscernimento hescheliano, em comparação com o conceito de justiça nos profetas bíblicos, como proposta de humanização de homens e mulheres na modernidade, a partir da visão judaica. A visão judaica de mundo e de pessoa é a manifestação imanente do Divino em cada fenômeno do universo e em cada ação humana. Mas com o advento da modernidade, outro processo foi iniciado pelo fato de que a civilização, dita moderna, não se dá conta de que quanto mais se afasta dos valores transcendentais, mais está incentivando a desumanização.

O interesse por esta temática surgiu na graduação de filosofia nos anos de 2011-2013, no grupo de estudos *Consciência religiosa e condição humana em Abraham Joshua Heschel: diálogo interdisciplinar*, da Faculdade Católica de Fortaleza, quando nos foi esclarecido que as grandes atrocidades da história só foram possíveis pelo fato de o ser humano, dito moderno, ser totalmente indiscernido.

Abraham Heschel percebeu a necessidade de analisar os atos humanos numa tentativa de entender a sociedade nas suas relações intersubjetivas. No clima de conflitos bélicos em que se situava a Europa da sua época, o ser humano era concebido como objeto experimental. Heschel vê no conceito de autodiscernimento e a justiça nos profetas bíblicos, à possibilidade de evidenciar a dimensão humano-divina da pessoa, valorizando a vida psicofísica dela, circundada de outros indivíduos e coisas. Nesse sentido, Heschel acredita contribuir com a humanização social, a uma clarificação na pergunta antropológica tão cara à existência humana, a saber: quem é o homem?

Vislumbrando a sociedade em que vivemos e constatando nela muitas deficiências nas relações consigo mesmo e com o transcendente, fomos despertados para a necessidade de fazer, a partir do conceito de autodiscernimento e de justiça nos profetas, uma leitura que possa nos ajudar a compreender os fatos humanos indiscernidos, contidos do desenvolvimento social e a buscar sinais que possam iluminar a nossa vida hoje.

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. Dessa forma, o irromper da barbárie não é uma surpresa, mas uma

consequência nefasta do simulacro de humanismo que restava quando o ser humano não mais é visto com a referência que lhe é devida.

Por isso, a urgência em entender os processos disseminados pelo pensamento moderno é *apriorístico*, então, este trabalho espera analisar a situação da sociedade moderna no contexto em que se encontra, com a pretensão de oferecer a ele novas ferramentas de discernimento e humanização, partindo da ótica das ciências da religião, sobretudo da perspectiva do hassidismo hescheliano que é grandemente enxertado com os valores de sua tradição.

Deste modo, a implicação dessa investigação é de notável magnitude na compreensão da crise de valores que se abateu sobre o mundo e que tem afastado o indivíduo paulatinamente, porém de maneira progressiva, da sua imagem divina e da experiência transcendental em nossos dias, submergindo-o numa caverna cada vez mais escura. Para o autor em questão, trata-se de harmonizar o interior com o exterior, o essencial com o existencial, reencontrar o Transcendente.

A hipótese desta pesquisa baseia-se na proposição de que o conceito de autodiscernimento hescheliano enquanto crítica aos processos indiscernidos da modernidade pode ser interpretado à luz do conceito de justiça nos profetas bíblicos levando em conta os diferentes contextos históricos. Portanto, iremos analisar o conceito de autodiscernimento de Heschel confrontando-o com a modernidade, considerando a importância dos profetas no processo de humanização.

Para isto, usaremos como metodologia a pesquisa bibliográfica a partir dos textos de Heschel que trabalham o conceito de autodiscernimento, tomando como complemento outros autores e fontes que se relacionem ao objeto em questão, e daí partiremos para uma pesquisa das fontes bíblicas relacionadas à profecia e à justiça. Portanto, os métodos serão o bibliográfico e analítico, aplicados simultaneamente sem que um seja reduzido ao outro. A importância dos métodos bibliográfico e analítico é que eles nos darão aspectos particulares que poderão contribuir na compreensão do todo. Nessa perspectiva, a nossa pesquisa será abordada em três capítulos.

Estes três capítulos, por sua vez serão subdivididos entre três ou quatro subtópicos, de modo que cada subtópico trate de um aspecto importante do conceito de autodiscernimento, intencionando o leitor a um caminho de clarificação de sua vivência e de sua concepção de transcendente, alteridade e ação.

No primeiro capítulo apresentaremos alguns aspectos significantes da vida e da obra de Abraham Heschel. Utilizando-nos do método histórico bibliográfico, demonstraremos, também, seus pressupostos básicos, sua formação acadêmica, os principais conceitos por ele trabalhados e a importância dos profetas bíblicos no pensamento judaico.

No segundo capítulo desenvolveremos a justiça nos profetas, já que tal conceito é central na compreensão do nosso objeto de pesquisa, procurando enunciar como os profetas são percebidos na tradição judaica e como eles se portavam ao serem confrontados com as injustiças do seu tempo. Neste segundo capítulo, munir-nos-emos do método analítico. Esta análise não parte de uma visão filosófica, mas teológica, fundada na experiência situacional dos *insights* que, para Heschel, é a fonte básica do processo de autoconhecimento. Analisaremos ainda, alguns atributos característicos do profeta bíblico, bem como as implicações práticas de seu chamado vocacional.

Fechando a proposta do nosso trabalho, no terceiro capítulo explanaremos a importância dos profetas bíblicos no processo de humanização, já que, para Heschel, eles correspondem à personalidade corporativa da vivência e prática deste conceito. Verificaremos, ainda, as contribuições que o autodiscernimento pode fornecer para os dias atuais a partir das experiências de Heschel. Na tentativa de atualizar o pensamento de Heschel e a justiça nos profetas, a metodologia utilizada será também a analítica.

Para nós, esse trabalho é de suma valia porque sabemos da necessidade de entender a nós mesmos, nossas relações transcendental e interpessoal e a sua complexidade, pois o autodiscernimento gera intrinsecamente uma relação respeitosa e justa pela alteridade, pela sacralidade da vida humana. Essa pesquisa, então, se propõe a atualizar o pensamento deste teólogo que fora um dos maiores pensadores da renovação judaica de todos os tempos, e também de fornecer novas reflexões a respeito da justiça, contribuindo grandemente na humanização da sociedade atual e que para nós hoje é de magna relevância.

## 1 A VIDA E A OBRA DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

Ao iniciarmos este capítulo com os dados biográficos e bibliográficos mais importantes sobre a história de Abraham Joshua Heschel, importa considerar que extasiar as peculiaridades da vida desde autor, faz-nos refletir sobre nossa conduta. Assim este capítulo tem a pretensão de discorrer sobre a vida do autor, bem como das influências que recebeu ao longo de sua vida religiosa e acadêmica, mostrando a importância do hassidismo na estruturação de seu pensamento, ao mesmo tempo em que decide estudar em uma Universidade laica na Alemanha. Para estes dados, tomaremos por base os estudos que Alexandre Leone faz sobre o autor, publicados em 2002 com o título *A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel*. Ao iniciar sua carreira estudantil, iremos perceber a participação de Heschel em um grupo de poesia *Yidisch*<sup>1</sup>, que por sua vez, e a partir daí será desenvolvida sua metodologia, a saber; fenomenológico e situacional, e todos os seus principais conceitos; autodiscernimento, oração, imagem divina, teologia de profundidade e que, ao longo deste capítulo iremos expor.

Nascido em Varsóvia, na Polônia, no dia 11 de janeiro de 1907, Abraham Joshua Heschel estava inserido no seio de uma família tradicionalmente judaica. Assim, desde cedo, adquiriu um conhecimento profundo da sua tradição judaica, sobretudo do hassidismo, seu berço e parte constitutiva de sua história.

Em 1927, Heschel decidiu estudar na Alemanha, inscrevendo-se no curso de Filosofia, na Universidade de Berlim, nesta mesma Universidade defende sua tese doutoral, intitulada *Die Prophetie* (1936), escrita originalmente em alemão, mas traduzida para o espanhol com o título, *Los Profetas* (1984)<sup>2</sup>, tornando-se, assim, uma referência em Literatura Sagrada, porém, com a ascensão nazista foi deportado para a Polônia em 1938. Exerceu funções didáticas na Polônia e Londres. Em 1940,

---

<sup>1</sup> Língua nascida há cerca de mil anos na região que hoje é ocupada por pedaços da França e da Alemanha, o iídiche desenvolveu-se principalmente entre os judeus *ashkenazim*, oriundos da Europa Central e Oriental. A língua é derivada principalmente do alemão medieval, embora também tenha sido influenciada pelo hebraico, pelo aramaico e, mais tarde, por elementos eslavos. Estima-se que no ano de 1939, véspera da Segunda Guerra Mundial, aproximadamente 11 milhões de judeus falavam o iídiche. Mas sobreveio o Holocausto e os campos de extermínio nazistas silenciaram boa parte dessas vozes. Para complemento do estudo sobre o assunto. (guia do estudante, 2015).

<sup>2</sup> Para este estudo seguiremos a tradução espanhola realizada pelo rabino Marshall T. Meyer em 1973, realizada em três tomos. Todas as traduções desta obra para o português são de responsabilidade do pesquisador.



imigra para os Estados Unidos e ensina no *Hebrew Union College* em Cincinnati. A partir de 1945 até a sua morte em dezembro de 1972, foi professor de Ética Judaica e Misticismo no *Jewish Theological Seminary* em Nova Iorque. Seu sistema de pensamento o coloca na escola do existencialismo religioso, ainda que ele mesmo se considere um “humanista sagrado”<sup>3</sup>, e toda sua obra se insere sob a marca do diálogo, um diálogo caracterizado fortemente pelo *insight*, que é o mantenedor do homem constantemente ligado a Deus.

Quando se tornou célebre por ser um porta-voz da moral e da consciência nos Estados Unidos, a sua palavra se fez ouvir na Casa Branca e nas manifestações dos negros de Selma, nunca deixou de ser um filho do seu povo, com o coração posto em Sião. O âmbito de sua tarefa investigadora foi imenso e abarca uma ampla gama de disciplinas. Desde a Bíblia, passando pela análise de diversas escolas do pensamento religioso judaico (A Lei Oral através das Gerações, Os Profetas, A Profecia) a estudo sobre o pensamento filosófico da Idade Média e o hassidismo até a descrição da vida dos judeus da Europa Oriental e o desafio ideológico de Israel após a Guerra dos Seis Dias, ao que se deve acrescentar uma séria de livros dedicados a elucidar facetas candentes do pensamento judaico.

## 1.1 O HASSIDISMO COMO BASE DO SEU PENSAMENTO

O hassidismo é um movimento místico dentro do judaísmo ortodoxo que teve seus inícios na própria história da criação. O escritor Dr. Rufus Jones, no seu estudo intitulado; *Studies in Mystical Religion*, de 1909, define o assunto da seguinte forma: “o misticismo é a religião no seu estágio mais vivo, agudo e intenso, porém, isso não significa que a fisionomia do misticismo judaico seja a mesma do misticismo católico, ou de outras religiões” (SHOLEM, 1995, p. 6). O misticismo judaico em suas várias formas representa uma tentativa de interpretar os valores religiosos do judaísmo em termos de valores místicos. Concentra-se na ideia do Deus vivo que se

---

<sup>3</sup> Entende-se por humanismo sagrado em Heschel, a concepção antropológica do homem como parceiro de Deus e não simplesmente como parte constitutiva do universo, chamado a participar como co-criador, por ser este a imagem divina, que é inerentemente a condição de sua dignidade enquanto ser humano, possibilidade de alcançar a humanização. Eis o apelo contínuo presente nos profetas: o Deus *simpático* ao ser humano, preocupado com a dor e o sofrimento, clama por justiça e outorga redenção, convoca o humano a ser *simpático* ao seu *pathos* pelo ser humano. O humanismo sagrado, muito mais do que mero humanismo religioso, lança um dos princípios para o diálogo. Deste modo, o humanismo hescheliano não é antropocêntrico, pois parte da noção bíblica do homem como *Tzelem Elohim*, imagem divina (LEONE, 2002, p. 38).

manifesta nos atos da Criação, Revelação e Redenção. Levada a seu extremo, a meditação mística está presente em tudo o que existe. Este seria o significado do que os cabalistas chamam *o mundo das Sefirot*, ou, os atributos de Deus.

Segundo Gerson G. Sholem, “o hassidismo foi o acontecimento decisivo na vida religiosa da judiaria alemã. De todos os fatores que determinaram a fé dessa comunidade, o hassidismo foi o maior, até a mudança ocorrida no século XVII” (SHOLEM, 1995, p. 90). O hassidismo foi à única coisa de importante que aconteceu no judaísmo alemão, pelo fato de ter conseguido, já na Idade Média, para toda a comunidade judaica existente na Alemanha, fazer triunfar novos ideais e valores religiosos, reconhecidos pela massa do povo. Os hassidim mantinham-se em íntima ligação com toda a vida judaica e os interesses religiosos do povo comum, das populações mais simples e que não tinham contato com os estudos da Torá.

Porém, a partir de vestígios literários, a primeira fase do misticismo, remete-nos ao período bíblico, que já podem ser encontrados em inúmeras obras pseudepigráficas e apocalípticas, como o “Livro Etíope de Enoc e o Quarto Livro de Esdras. Mas de maneira um pouco mais sistematizada, notaremos, sobretudo na presença de lossef ben-Aba, que fora chefe da academia rabínica de Pumbedita por volta de 814” (SHOLEM, 1995, p. 98) e de quem se diz ter sido versado nos arcanos místicos, bem como Aarão Ben-Samuel, considerado como o ‘pai dos mistérios’, no século IX.

Gerson Sholem (1995, p. 361) afirma que, “a Palestina foi o berço do movimento, fazendo-nos conhecer os nomes dos principais representantes deste pensamento místico, uma vez que pertenciam ao grupo de Iohanán Ben-Zakai, por volta do ano 100 d.C”. Porém, a fase do movimento hassídico, da qual tomaremos mais tempo, uma vez que dispomos de maior material é o hassidismo polonês e ucraniano que nasce pouco antes dos meados do século XVIII pelo famoso santo e místico Israel Bel Eliezer, ou Baal Shem Tov (o Mestre do Bom Nome), mas, tal movimento não tem nada a ver com as fases anteriores do hassidismo na Alemanha.

Nesta fase nos remetemos à exatamente cinquenta anos após os *pogroms* Chmielnicki<sup>4</sup> que tinham dizimado as comunidades judaicas na Ucrânia, Podolia,

---

<sup>4</sup> O *pogroms* de Chmielnicki ficou conhecido pelos historiadores como o massacre (o termo “pogroms”, foi utilizado dois séculos depois) de Bogdan Chmielnicki contra os judeus na Ucrânia entre os anos de 168 a 1649. (O *pogroms* de Chmielnicki, 2016).

Volhinia e Polônia. Comunidades inteiras foram varridas e os judeus remanescentes mergulharam no desespero. Os efeitos desse grande desastre ainda se faziam sentir quando o *Baal Shem Tov* (O Mestre do Bom Nome) nasceu, e uma grande parte de sua vida foi dedicada a aliviar esta sensação de desespero.

É importante ressaltar que, poucas tragédias, excluindo a *Shoah*<sup>5</sup>, foram tão devastadoras e catastróficas para os judeus europeus como a Chmielnicki *pogroms* entre os anos de 1648 a 1649. O militar ucraniano, Bogdan Chmielnicki, liderou seus companheiros de cossacos em um levante contra os governantes poloneses da Ucrânia. A agitação inicial de Chmielnicki contra o governo foi devido a uma disputa de propriedade com um vizinho polonês nobre que tentou roubar a propriedade de Chmielnicki. Quando o governo não respondeu como Chmielnicki esperava, o seu papel no movimento nacional ucraniano tomou um rumo dramático. Durante a revolta, os judeus se tornaram alvos fáceis para os cossacos. Uma vez que os judeus eram geralmente bem educados, sabiam matemática e como ler e escrever, um número considerável de judeus serviram como representantes da nobreza polonesa para proteger suas propriedades.

No entanto, toda a população judaica, não apenas aqueles empregados pela nobreza polonesa foram alvo de Chmielnicki, e dezenas de milhares de judeus foram brutalmente assassinados. Mais de trezentas comunidades judaicas foram destruídas. As Chmielnicki *pogroms* são significativas para além do número de mortes horríveis, eles tiveram um efeito significativo sobre a psique dos judeus europeus. Muitos judeus passaram a acreditar que esses *pogroms* graves e catastróficos só poderiam ser as guerras que anunciavam a chegada do Messias

---

<sup>5</sup> Shoah (השואה), também escrito da forma Sho'ah e Shoa, que em língua iídiche (um dialeto do alemão falado por judeus ocidentais ou asquenazitas) significa calamidade, é o termo desse idioma para o Holocausto. É usado por muitos judeus e por um número crescente de cristãos devido ao desconforto com o significado literal da palavra holocausto, de origem grega e conotação relacionada com a prática de expiação de pecados por incineração; os defensores dessa substituição argumentam que é teologicamente ofensivo sugerir que o massacre de judeus da Europa foi um sacrifício a Deus. É, no entanto, reconhecido que o uso corrente do termo holocausto para referir-se ao extermínio nazista não tem essa intenção. Sabemos que a existência dos campos de extermínio, no coração da Europa não afeta apenas este ou aquele grupo humano, mas altera de modo radical, a própria ideia de humanidade. Ao recusar-se o termo *Holocausto*, incapaz de fazer face à complexidade deste evento-limite, deparamo-nos com as denominações *Genocídio*, *Churban*, *Solução Final* e *Shoáh*, muitas vezes, a terrível contundência do substantivo próprio *Auschwitz*. Mas esses termos, invariadas vezes, são parciais e insatisfatórios, impregnados de concepções históricas, políticas, filosóficas ideológicas e teológicas. Mostram que a única possibilidade de aproximar-se deste acontecimento histórico é abdicar de compreendê-lo e representá-lo em sua totalidade. É impossível abarcá-lo sob uma designação única, assim como subordiná-lo a uma visada histórica que englobe reconstruções informadas por perspectivas tão distintas. A soma dos fatores jamais resulta num todo coerente. (Revista Ipotesi, 2015).

(chamado de Guerra de *Gog U'Magog* ) como discutido nos escritos proféticos. Sholem afirma que, “esta antecipação intensa da iminente chegada do Messias tornou-se a base para o sucesso do falso messias Shabbetai Zvi” (SHOLEM, 1995, p. 375).

Neste contexto de guerras, descrenças e extermínios, surge a pessoa de Baal Shem Tov. Segundo a tradição (SHOLEM, 1995, p. 375) “a principal missão na qual o Baal Shem Tov e seus companheiros, os *tsadikim* secretos, era a de encorajar o povo judeu e fortalecer seus corações. Os anos 5408-09 (1648- 1649) assistiram a terríveis decretos contra os judeus”. Depois destas tragédias, a população judaica começou a se concentrar nas grandes cidades e vilas, pois tinham medo de morar em pequenas aldeias. A maioria destes judeus estava desempregada e sua pobreza era acompanhada por uma profunda depressão do espírito devido a seu amargo exílio.

Os conselhos regionais judaicos despachavam pregadores itinerantes que viajavam de cidade em cidade, de vila em vila, reprimindo os judeus com seu estilo de pregação. Recitavam palavras de *mussar*<sup>6</sup> temperadas com parábolas. Em sua maioria, causavam medo aos ouvintes, dizendo que o Santo, Bendito seja Ele, os punia por suas más ações. Essas suas palavras oprimiam ainda mais o espírito da comunidade judaica.

Isso é importante para a compreensão da vida e dos ensinamentos do Baal Shem Tov, porque se dizia com frequência que o hassidismo, a princípio, visava atingir as massas oprimidas e ignorantes. No entanto, tal pressuposto é equivocado, embora o *Besht* e seus seguidores empregassem grande parte de sua energia para ajudar os judeus pobres e analfabetos, esta não era a característica principal do hassidismo, pois o movimento também levou uma nova visão e profundidade ao mundo da Torá e das *mitsvot* (preceitos) praticadas pelos eruditos. Os ensinamentos nos quais o hassidismo se baseava eram conhecidos anteriormente por uns poucos e seletos. A missão do Baal Shem Tov foi disseminar os ensinamentos da Torá a todos, estabelecendo as raízes do hassidismo, a partir das quais ele cresceria e se desenvolveria para se tornar parte intrínseca da vida judaica.

---

<sup>6</sup>Significa instrução, disciplina ou conduta, refere-se ao movimento judaico que se desenvolveu no século XIX na Europa Oriental, particularmente entre os judeus lituanos, baseado no desenvolvimento ético e espiritual. O objetivo desta prática é liberar a luz da santidade que vive dentro da alma. Desde suas origens no século 10, Mussar era uma prática do buscador solitário, até que, no século 19, tornou-se a base para um movimento social, espiritual e popular, originário da Lituânia, inspirado pela liderança do Rabino Israel Salanter (MUSSAR, 2015).

Heschel é um emergente dessa tradição que segue as 613 *mitzvot*, em que o estudo constitui um aspecto fundamental na vida no judeu religioso. As quatorze horas diárias dedicadas ao estudo de textos bíblicos e a oração demonstram o comprometimento de todos no processo educacional que é constitutivo em todas as tradições judaicas. Mas Heschel transcende todas essas normas, regras e mandamentos, não os desobedecendo, mas radicalizando-os. Tanto que a partir desta radicalidade, seu posicionamento e sua reflexão o faz um dos maiores expoentes do pensamento judaico, sobretudo quando da questão do “diálogo inter-religioso”.

O hassidismo, mesmo sendo um círculo restrito, não foi capaz de manter Heschel dentro de seus limites. Aos 17 anos de idade, optou pelo curso secundário “secular” moderno, com o intuito de chegar à Universidade, algo para além das perspectivas de um judeu tradicional da Polônia naquela época. Ele sabia que o ambiente religioso de um pietismo místico não conferia espaço para a influência da sociedade moderna sobre seus membros. Por isso enfrentou, recebendo também apoio da família.

Seguiu então para Vilna, onde se matriculou no *Yidish Realgymnasium*, um colégio para estudantes de nível médio, e começou a participar de um grupo de Poesia *Yidish*, quando publicou a coletânea *Der Shem Hameforesh: Mensch* (O Nome Divino: humano), em 1933. Destacamos que

os primeiros estudiosos da obra hescheliana pouca importância conferiram a este primeiro livro de Heschel. Imaginavam que por se tratar de uma obra literária, pouca relevância teria para a compreensão de seu pensamento. Podemos dizer que este ponto de vista predominou até os anos 70 (LEONE, 2002, p. 29).

Entretanto, trata-se da primeira síntese entre sua herança hassídica e a modernidade, estando já presentes os principais conceitos que ele trabalharia anos mais tarde. Nesta coletânea, apareceu o fundamento do pensamento hescheliano, onde o conceito de autodiscernimento já era a base de seus escritos, e a preocupação com o homem era uma constante. Para Heschel, segundo Leone, na coletânea *Der Shem Hameforesh: Mensch* (O Nome Divino: humano), já “transparece pela primeira vez a ideia hescheliana que o *homo sapiens* somente

desperta para o humano, que lhe é imanente, quando desperta para o encontro com Deus” (LEONE, 2002. p. 29).

Segundo Rosenberg, os conceitos básicos da prática *hassidim* são: concentração, entusiasmo e fidelidade a Deus. Muitos atos rituais são acompanhados por essa recitação: “Eis que estou pronto e preparado para cumprir esse mandamento para unir o Santíssimo, bendito seja, à sua *Shekiná*, por meio desse mistério, em nome de toda Israel” (LEONE, 2002, p. 29).

Heschel é filho direto da tradição de descendentes de *rebbe*s hassídicos:

Seu pai foi o rebe Morcekhai Heschel, que faleceu quando ele era ainda uma criança. Entre os famosos ancestrais de Heschel, poderíamos citar rebe Dov Beer de Mezeritz (falecido em 1771), mais conhecido como “o Grande *Maguid*”, o mais famoso discípulo direto do fundador do hassidismo, o *Baal Shem Tov* (falecido em 1760). Outro famoso antepassado seu foi o rabino Abraham Joschua Heschel de Apt (falecido em 1825), o Apt Rebe, de quem Heschel herdou o seu nome, como era costume entre as dinastias de mestres hassídicos (ROSENBERG, 1992, p. 143).

Como vemos, essa linhagem de famosos mestres hassídicos, Heschel herdou tanto pelo lado paterno, quanto materno, adquirindo um conhecimento profundo das tradições e doutrinas do hassidismo e, por conseguinte, do misticismo judaico, possibilidade de liberação das vicissitudes do mundo por meio de uma união mística com Deus, da experiência de unidade com a Divindade, a partir da oração meditativa.

“A teologia do hassidismo é fortemente panenteísta”, afirma Leone e acrescenta; “todos os fenômenos e seres do mundo são receptáculos que contêm a luz divina. Os fenômenos e os seres não possuem nenhuma realidade independente em si mesmo” (LEONE, 2003. p.22). Essa ideia, porém, adverte o estudioso de Heschel, “não deve ser confundida com o ‘panteísmo’, ou seja, com a existência do Ser Divino através dos fenômenos naturais”.

O Divino é, para o hassidismo, um transcendente que se manifesta imanentemente através de cada fenômeno no universo. Os fenômenos são, por assim dizer, os veículos da manifestação da Divindade. O mundo é um véu que, se removido, revela apenas a Divindade. Se, no panteísmo, Deus é imanente à natureza, no panenteísmo a natureza existe em Deus (LEONE, 2003, p. 35).

Heschel, desde pequeno, bebeu na fonte do hassidismo de uma forma muito direta e viva. A experiência mística, através da oração meditativa, sempre o acompanhou. Mesmo quando estava em Nova Iorque, continuou frequentando grupos de oração hassídicos. Além disso, essa vivência e essa experiência existencial são o pano de fundo para a proposta de reencontro com a oração que ele faz em “O Homem à procura de Deus”, em cuja obra desenvolve a oração como proposta de exercício espiritual e técnica de reencontro com o mistério e a transcendência.

A oração, afirma-se, “consta de palavras e pensamentos. As palavras necessitam dos pensamentos, mas os pensamentos não necessitam das palavras”: eles podem ser formados dentro do coração. Os pensamentos são a essência da devoção, não as palavras (HESCHEL, 1974, p. 59).

A influência do hassidismo na obra de Heschel também se mostra, entre outros temas abordados por ele, na sua leitura pessoal da Bíblia, sobretudo no seu estudo sobre os profetas bíblicos. Para ele, a mensagem bíblica é direcionada ao ser humano, sendo sensível tanto às suas mazelas e mesquinhas quanto às possibilidades de realização plena de sua semente de imagem divina. Segundo Leone, a Bíblia traz, em Heschel, uma agenda humanizadora, sendo o profeta um personagem dotado de um tipo especial de sensibilidade ao sentido da existência humana (LEONE, 2002, p. 32).

Contudo, os escritos heschelianos não se reduzem apenas a um conteúdo hassídico místico. O que quer se mostrar é que sua reflexão filosófico-teológica estabelece uma relação intrínseca com a mística judaica, a ponto de categorias centrais de seu pensamento serem bem mais entendidas se situadas forem à luz do pensamento e das práticas religiosas desse movimento. Em outras palavras, o pano de fundo hassídico estará presente ao longo de toda obra de Heschel.

Deste modo, a teologia, bem como a filosofia da Religião em Heschel, possui um caráter mais “irracional”, ou seja, mais voltado para a experiência religiosa em si, do que conceitual. Sobre isso, Heschel esclarece,

a filosofia da religião persiste, portanto, como um método de esclarecimento, exame e eficácia, mais do que uma origem de *insights* fundamentais. Sua tarefa é não somente examinar a pretensão da religião

em face da filosofia, mas também refutar a pretensão da filosofia quando pretende tornar-se um substituto para a religião (HESCHEL, 1975, p. 26).

Tanto é assim que, diante de uma sociedade moderna em que o “desencantamento” do mundo tornou-se lugar comum, ou melhor, onde o homem desta era não possui olhos para perceber o sublime, o misterioso e o maravilhoso, Heschel propõe em seus escritos a oração como um dos caminhos do homem moderno para a contemplação da presença Divina. Ela seria um despertar por parte do ser humano que é um veículo para a manifestação do Divino.

Por fim, destaca-se a admiração que Heschel nutriu por seus dois mestres do hassidismo, os quais já foram mencionados: Baal Shem Tov, que no século XVIII fundou o movimento, e Menahem Mendel de Kotzk, um dos mais importantes líderes hassídicos do século XIX, que desde os nove anos de idade Heschel “permaneceu como um fiel companheiro seu e, também, como um desafio assombroso” para ele. Segundo Leone, “por um lado, o hassidismo se manifestava como misericórdia, compassiva e alegre; por outro, se manifestava como sede de justiça, indignado com o sofrimento e ansioso pela redenção da condição humana sofredora” (LEONE, 2002, p. 28).

No polo da compaixão, tem-se, assim, o Baal Shem Tov reconhecendo a presença Divina, a *Shekiná*, em todos os seres, eventos e processos da criação. No polo da justiça severa, está o Kotzk Rebbe que, indignado com o pecado e a corrupção, sentia a dor do mundo. A dor indignada gerava no Kotzk a convocação à tarefa do *tikun olam*, a redenção cósmica. Eis a postura ética que Heschel adota. Esses dois homens representavam duas vertentes da visão judaico hassídica de mundo: de um lado a misericórdia e do outro a justiça severa. Do mesmo modo, representam de forma resumida o pensamento hescheliano: “o reconhecimento pelo *mensch* do encontro do humano com o Divino, e a ação ética derivada desse encontro e baseada na santificação do humano”. (LEONE, 2002, p. 70).

Deste modo, a compreensão do judaísmo que Heschel vai alimentar é de uma religião com características eminentemente dialéticas. Tais dialéticas podem ser traduzidas, de maneira sintetizada, na pergunta do homem por Deus e na busca de Deus pelo homem. “As duas tendências, uma representada por Baal Shem Tov e outra representada por Menahem Mendel de Kotzk são paradigmas de dois modos distintos do pensamento religioso judaico que polarizam a tensão entre as posições



teológicas rabínicas ao longo da história do judaísmo” (MATHIAS e LANDIM, 2010, p. 75)<sup>7</sup>. Heschel, mais do que apresentar a trajetória histórica dessas polaridades, vê nelas a possibilidade de construção de um pensamento que acaba por gerar uma dialética teológica, uma compreensão mística e uma postura ética – diretamente relacionada à revelação.

## 1.2 DESPONTAR DE SUA VIDA INTELECTUAL NA ALEMANHA

Embora tenha nascido numa tradição tão ortodoxa, em 1927, Heschel decidiu estudar na Alemanha, inscrevendo-se no curso de Filosofia, na Universidade de Berlim e na *Hochschule für die Wissenschaft des Judentum*, um seminário rabínico liberal. Especializou-se no moderno estudo dos textos judaicos e em história, sendo em 1929 nomeado instrutor, passou a ensinar exegese talmúdica. Em 1934, recebe seu diploma rabínico.

Na Universidade de Berlim, foi sendo formada a figura de filósofo judeu. A aproximação à fenomenologia viria construir, posteriormente, uma matriz do pensamento hescheliano. De acordo com Leone, a linguagem fenomenológica funciona em Heschel “como uma interface entre a visão tradicional judaica e os temas considerados relevantes no mundo intelectual ocidental, além de vestir com uma linguagem inteligível ao debate ocidental temas tratados pela tradição judaica” (LEONE, 2002, p. 28).

Por meio de uma abordagem fenomenológica, Heschel se propôs investigar o tema judaico da revelação, do encontro com a dimensão divina, tentando compreender o sentido que o homem bíblico deu a esse encontro: concentra tal busca nas figuras dos profetas. Sua tese é um estudo da consciência dos profetas bíblicos, a saber, o que experimentam da vivência do encontro com Deus. Tal pesquisa foi bem recebida pela academia alemã, apresentada em 1932. A publicação, porém, só ocorreu em 1936 pela Academia Polonesa de Ciências de Cracóvia, devido à carência de recursos e ascensão dos nazistas.

A obra *Los Profetas* pode ser considerada a bússola norteadora do pensamento hescheliano. Sendo sua tese doutoral defendida em um curso de filosofia, Heschel quer fazer demonstrar a importância dos personagens bíblicos na

---

<sup>7</sup> (MATHIAS e LANDIM, 2010).

construção do pensamento ético e moral judeu e na diferenciação entre o pensar filosófico grego do judeu, visto que um, ao falar de Deus se pauta nos filósofos, enquanto que no outro, o respaldo é dado aos profetas. Nesta obra, Heschel faz uso do método fenomenológico para explicar sua teologia do *Pathos*, enfatizando a importância da fenomenologia e da simpatia (*sympathetikos*) na inspiração dos profetas, ao mesmo tempo em que resguarda a profecia das acusações de psicose, além de nos fornecer que tipo de homem é o profeta dentro de sua visão religiosa. A esta empreitada nada fácil, mas rica em conteúdo e, como estrutura basilar, Heschel toma os profetas Amós, Oséias, Isaías, Miqueias, Jeremias, Habacuc e os deuteronômistas.

No ano de 1937, foi convidado por Martin Buber para ser seu sucessor no *Judisches Leherhaus*, em Frankfurt, um centro de estudos judaicos, fundado por Franz Rosenzweig.<sup>8</sup> Essa sucessão lhe proporcionou um contato efetivo com uma geração de intelectuais judeus, o que lhe possibilitou nutrir-se e compartilhar discussões filosóficas, aprofundando assim, algumas temáticas que seriam trabalhadas em textos posteriores.

Em meio a uma Alemanha nazista cada vez menos tolerante, os judeus que aí residiam e tinham passaportes poloneses foram presos e deportados para a Polônia. Era o ano de 1938. Entre eles, estava Heschel, que também passou por essa jornada, indo unir-se à sua família em Varsóvia (LEONE, 2002, p. 41). Lá havia certa segurança devido à confiança que os poloneses possuíam na poderosa cavalaria. Mesmo assim, Heschel continuava a buscar uma maneira de sair daquele contexto europeu de guerra eminente, até conseguir viajar para Londres. Nesta cidade, encontrou-se com seu irmão, Jacob, e durante seis meses viveu como refugiado junto a vários outros intelectuais judeus, recebendo visto para os Estados Unidos da América, em janeiro de 1940. E em março chegou a Nova Iorque.

---

<sup>8</sup> O filósofo Franz Rosenzweig (1866-1929) é considerado por muitos comentadores como um dos mais importantes pensadores judeus do século XX. Nasceu em 25 de dezembro de 1886 em Kassel. Estudou História e Filosofia na Universidade de Göttingen, Munique e Freiburg. Preparando sua dissertação sobre Georg Wilhelm Friedrich Hegel, reagiu contra o idealismo sistemático e abstrato de Hegel em favor de uma abordagem existencial com base nas experiências concretas do indivíduo. Em 1913, depois de uma crise religiosa, retorna à filosofia judaica. Sua principal obra, *O princípio da redenção* (1921), começa com uma crítica da filosofia ocidental, especialmente Hegel, rejeitando a tentativa de reduzir os três elementos da realidade (Deus, o mundo e o humanidade) pensamento e consciência. Ele argumenta que só se conhece estes três elementos através da experiência participativa. Rosenzweig trabalhou com Martin Buber, outro existencialista judeu, em uma nova tradução do Antigo Testamento. Morreu em Frankfurt em 10 de dezembro de 1929. (Franz Rosenzweig, 2015).

Nesse ínterim, os nazistas invadiram Varsóvia e Heschel, impotente, tomou conhecimento do assassinato de toda sua família, bem como o genocídio generalizado dos judeus na Europa. Tal acontecimento o abalou profundamente. Para sua filha, Susannah Heschel, sua sobrevivência foi uma dádiva, pois ele tornou-se importante porta-voz da religião em uma época em que a espiritualidade estava em grande perigo. Ela afirma que apesar de ter vivido todo esse horror, “a sua vida continuou a refletir a dimensão sagrada que ele era capaz de despertar com suas palavras tão originais” (HAZAN, 2006, p. 29).

Heschel transformou essas vivências terríveis em um sentimento de responsabilidade não só com seu povo, mas também com todos os outros povos que pudessem sofrer tamanha injustiça. Ele tomou para si a tarefa de despertar a consciência dos homens por meio do apelo profético bíblico de reverência à pessoa humana, considerada como imagem divina.

Em um primeiro momento, Heschel fez isso por meio de seus escritos, depois com seu próprio testemunho de vida, a ponto de participar ativamente, em 1960, da militância política social em prol do diálogo entre religiões e a favor dos direitos civis, sobretudo em relação aos negros norte-americanos, da liberdade dos judeus na União Soviética e do fim da guerra do Vietnã. Com seu estilo de vida, ele exemplificou os ideais sobre os quais escreveu (ROSENBERG, 1992, p. 130). Seu apelo profético torna o homem, através de sua ação discernida no mundo, parceiro de Deus na criação do universo, portanto, co-criador do próprio humano, de si mesmo. Para Heschel, as “nossas boas ações são atos de comunhão com Deus. O destino do homem é ser parceiro de Deus, cumprindo as *mitzvot*” (ROSENBERG, 1992 p. 131).

Foi em Cincinatti que Heschel conheceu sua esposa Sylvia Straus. Casaram-se em dezembro de 1946, em Los Angeles, cidade para onde haviam emigrado os pais de Sylvia. No período seguinte, escreveu suas principais obras: em 1951, *Man is Not Alone* (O Homem não está só) e *The Sabbath* (O sábado); em 1952, *God in Search of Man* (Deus em busca do Homem); e em 1954, *Man's Quest for God* (O homem a procura de Deus).

As obras *O Homem não está só* e *O Sábado* são uma análise magistral da fé e a procura da autêntica expressão religiosa. Heschel estava mais preocupado com o ato de crer do que com os conteúdos da crença, ao contrário de muitos outros filósofos e teólogos. Heschel percebe os efeitos do aroma apaixonante que a

modernidade estava fazendo na sua comunidade hassídica nos Estados Unidos, não só desvirtuando a visão que a comunidade carregava sobre Deus, mas, sobretudo, da inobservância da lei e das práticas do sábado. O que torna Heschel distintivo entre os pensadores judeus e cristãos é a sua crença de que Deus precisa do homem como parceiro na obra da criação. Nesta obra, Heschel afirma que Deus quer que as pessoas ajam com justiça, amando a misericórdia, caminhando humildemente com ele, e reverenciando o sábado. Desta forma, a religião não se baseia na consciência da insuficiência humana diante dos mistérios e da grandiosidade do mundo, mas quando o homem sente-se diante do inefável, com a consciência de uma realidade além de seus conceitos lógicos, e se reconhece como parceiro de Deus. Isso significa que ninguém está realmente sozinho.

Na obra *Deus em busca do Homem*, Heschel vem oferecer uma excelente oportunidade para um estudo mais aprofundado do judaísmo, mas, de modo especial, uma reflexão profundamente religiosa sobre a Palavra de Deus. Para muitos estudiosos, por ser uma de suas últimas obras escritas, ela é a síntese completa de todo o pensamento de Heschel; desde os seus escritos de juventude, por meio da poesia, até sua acomodação em Nova Iorque. Nela, Heschel consegue aprofundar e esclarecer diversos temas bíblicos que escapam a uma análise propriamente conceitual. Mostra que, na Bíblia, há realidades que não podem ser atingidas por qualquer conduta e que constituem como que um desafio para o homem moderno. Enquanto a filosofia e a teologia conceitual procuram descobrir a essência das coisas, os princípios do ser, analisar e explicar partindo de premissas universais, a Bíblia quer revelar o criador de todas as coisas, sua vontade, baseando-se numa tradição, numa intuição pessoal e partindo sempre de fatos e acontecimentos que se passam no tempo. Sendo um livro de um rabino sobre a religião de Israel, é evidente que certos temas abordados e, especialmente, a maneira de abordá-los, é reveladora de uma concepção própria do judaísmo.

No que concerne a sua obra escrita em 1954, *O Homem a procura de Deus*, Heschel escreve em uma linguagem mística, por isso foi considerada um guia para a transcendência. O conjunto da busca do homem é uma explicação do *Shema Israel*, prioridade absoluta de Deus na vida humana. Dar prioridade a Deus significa abrir espaço para a sua presença, *Shekhinah*, e sua palavra, a Torá, e para responder a vontade de Deus. Nesta obra, Heschel deixa claro que o essencial do culto é as

orações e as ações. Movendo-se entre os polos de *aggadah*<sup>9</sup> e *halakhá*<sup>10</sup>, *kavanah*<sup>11</sup> e desempenho externo, “espontaneidade” e “continuidade”, percebe-se nesta obra, que o paradoxo de viver com o Deus de Israel também pode ser resumido nas seguintes palavras do Deuteronômio: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração e com toda a tua alma e com todas as tuas forças” (Dt 6,5).

No começo dos anos da década de 1960, Heschel passou a participar ativamente de movimentos sociais nos EUA, vindo a encontrar-se com Martin Luther King, numa Conferência Nacional de cristãos e judeus. Participou também, em 1965, da famosa marcha pelos direitos civis dos negros, no Alabama (LEONE, 2002, p. 43). Destaca-se que nessa mesma década, Heschel esteve envolvido numa importante empreitada: participou ativamente no Concílio Vaticano II e influenciou decisivamente nas questões da relação catolicismo e judaísmo.

Os seus últimos anos de vida foram plenos de trabalho: escritor, ativista e mestre. Tanto que depois de lecionar numa sexta-feira no Seminário Teológico Judaico, em Nova Iorque, passou o início do *Shabbat* com a família. Na manhã de sábado, dia 23 de dezembro de 1972, não acordou mais. Segundo a tradição judaica essa morte serena é chamada de “beijo de Deus”; isto é, Deus havia beijado sua alma” (HAZAN, 2006, p. 39).

Esta importante figura do século XX, intelectualmente reconhecida, este fervoroso religioso humanista, morreu aos 65 anos de idade em Nova York, deixando um legado importantíssimo. Sua obra permanece indagando a sociedade moderna quanto a sua ética e os religiosos quanto a sua postura ativa no mundo.

### 1.3 A FENOMENOLOGIA E O MÉTODO SITUACIONAL

Para que Heschel abarcasse toda a riqueza existente nas mensagens dos profetas bíblicos, e para que pudesse transmitir o tesouro que garimpava, “necessitava encontrar um método que lhe possibilitasse abordar as questões humanas para além da ideologia acadêmica dominante de então” (LEONE, 2002, p. 120), por isso, Heschel se apropria do método fenomenológico de Dessoir, Scheler,

<sup>9</sup> Da raiz hebraica דגל (“a”gd), “narrar, “explicar”. A partir daqui todos os textos em hebraico serão tradução nossa.

<sup>10</sup> Da raiz hebraica הלך, *hlk*, tem o sentido de “andar” ou “conduzir-se”.

<sup>11</sup> Também de raiz hebraica e significa “intenção do coração”.

mas, sobretudo, de Husserl<sup>12</sup>, com a qual havia tido contato durante seus anos de estudos na Universidade de Berlim, ainda que aquela Universidade respirasse sob os pulmões do positivismo neokantista.

Optar pela fenomenologia colocou Heschel numa situação bastante desconfortável no meio acadêmico, já que as categorias utilizadas por seus professores não davam muitas possibilidades de Heschel espargir todas as questões que o moviam, já que eles consideravam-se neokantistas e estudar os profetas num curso de filosofia se tornava muito pouco relevante.

A outra categoria fenomenológica usada por Heschel é o “situacional”. Pode-se dizer que o pensamento de Heschel é insistente para o valor da experiência, do momento vivido, do *insight* e da intuição, o que talvez pudesse levar-nos a classificá-lo como anti-intelectualista de influência possivelmente bergsoniana, mas na verificação de um texto ou outro é possível perceber que ele critica uma teologia abstrata e desencarnada, possibilitando assim uma interpretação equilibrada de seu pensamento. O que Heschel tenta enfatizar é a validade e mesmo a necessidade de uma experiência real do mistério de Deus, de um contato que vá além do discurso e que seja conduzido pela intuição. Esta intuição, que pode estar ligada tanto ao próprio sujeito quanto a outros objetos provoca o conhecimento situacional ou paraconceitual, ou ainda “conhecimento de simples presença”, bem dentro de uma linha tomista do conhecimento, e este “por conaturalidade”, o qual se dá através de outros meios, por mais que se suponham conceitos propriamente ditos (HESCHEL, 1975, p.9).

O bispo brasileiro, Dom Abade Joaquim de Arruda Zamith que prefaciou as obras de Heschel traduzidas para o português, defendia que “hoje em dia ninguém nega o papel da afetividade e sua devida influência no conhecimento humano, diversos são os autores tomistas, como Jacques Maritain e outros que apontam duas vias distintas de conhecimento de Deus sob a luz da fé: a ciência teológica e a sabedoria” (HESCHEL, 1975, p. 8-9). Jacques Maritain (1882-1973), ao abordar a contemplação cristã, por exemplo, advertia para não nos enganarmos quanto ao intelectualismo de Santo Tomás de Aquino. Se bem que Tomás de Aquino proclama a soberania da inteligência sobre a vontade no conhecimento especulativo. Tomás

---

<sup>12</sup> Segundo Angela Ales Bello, “a investigação fenomenológica husserliana caracteriza grande parte da cultura contemporânea. Como para Hegel, em sua ‘Fenomenologia do espírito’, mas com resultados diferentes, a fenomenologia é a abordagem daquilo que emerge, o exame daquilo que se manifesta a partir de verificação de características internas” PENZO e GIBELLINI, 2002, p. 65.

deixa claro e reafirma ser através da vontade que o homem se torna bom ou mau e que, para tanto, o amor ocupa preeminência na vida humana, embora não se deva amar aquilo que não se conhece. É preferível amar a Deus que conhecê-lo, pois o amor atrai a nós a coisa tal como esta é já o conhecimento torna essa coisa presente segundo a disposição de nosso espírito,

deriva daí o conhecimento mais elevado de Deus que o homem possa conseguir na terra, o conhecimento “quase experimental” da contemplação realiza-se na inteligência somente através da caridade, que nos “conaturaliza” a Deus; assim sendo, a sabedoria sobrenatural, mesmo permanecendo uma qualidade que aperfeiçoa a própria inteligência, pertence à ordem afetiva ou “mística” (MARITAIN, 1999, p. 121-122).

Maritain ainda faz algumas distinções sobre esta contemplação cristã frente à contemplação dos filósofos em alguns aspectos: na tradição dos filósofos a contemplação se dá por uma busca de perfeição daquele que contempla, na contemplação cristã o que mais importa é o amor daquele que é contemplado, ela não se detém na inteligência, mas passa pelo desejo através do amor; a contemplação cristã não se contrapõe à ação, mas é expressa em obras, como fruto da superabundância que produz nos filhos de Deus. (MARITAIN, 1999, p. 121-122).

Numa mesma linha podemos citar Blaise Pascal (1623-1662), contemporâneo e conterrâneo de Descartes. Este último limitou o conhecimento da verdade à razão, enquanto Pascal procurava uma síntese entre razão e sentimento, era o homem do *pathos* e orientou sua ciência à vida concreta, apelando para o conhecimento intuitivo (imediatos); não foi sistemático e teórico, mas um testemunho. A Pascal devemos a reflexão “O coração tem suas razões que a própria razão desconhece; percebe-se isso em mil coisas” (ZILLES, 1991, p. 33), formulando assim a lógica do coração. É verdade que Pascal opõe razão e coração, mas por coração entendia Pascal, o centro da pessoa humana e este não deve ser confundido com sentimentalismo ou o que é irracional, mas como dinamismo do espírito humano amante. Sendo assim, Pascal põe limites à razão e à certeza puramente matemática ao dizer “Conhecemos a verdade, não só pela razão, mas também pelo coração” (ZILLES, 1991, p. 33-35).

Segundo Leone, Heschel via na reflexão situacional uma possível ligação entre tradição e o pensamento intelectual ocidentalizado, possibilitando, assim, uma

interface entre a fenomenologia e o judaísmo. Foi se utilizando dessa fenomenologia que Heschel elaborou a tese de seu doutorado, baseada no tema da consciência profética no Antigo Testamento (LEONE, 2002, p. 30-31). Esse trabalho tinha o objetivo de sondar “o mundo interior do profeta”, temática até então desconhecida e abordada juntamente com o tema da teologia do *pathos*. A respeito Heschel escreve,

o ato profético tem uma estrutura sujeito-objeto: o eu autoconsciente e ativo do profeta encontra a realidade subjetiva daquele que fornece a inspiração. [...] Ser tomado, um sentir junto, uma simpatia pelo *pathos* divino. A simpatia profética à inspiração, o correlato da revelação divina. [...] A simpatia profética não se relaciona com a pessoa, como acontece, ao contrário, com o amor de Deus, mas sim com a emoção, com o *pathos* de Deus (BACCARINI, 2002, p. 437).

Como podemos notar, os Profetas não tinham ideias prontas sobre Deus, mas compreensões. Tornavam-se testemunhas da palavra divina mais que seus investigadores. Sendo assim, a percepção profética era mais ligada às posturas que ideias sobre o Deus que está pessoalmente envolvido com a história do homem, diferentemente dos deuses gregos que lhe eram indiferentes. Daí resulta que esse *pathos* divino identifica-se com o *ethos*, implicando-se um ao outro. O *pathos* pode ser entendido como ato relacional e Heschel vê nele a verdadeira base da relação de Deus com o homem. Como consequência última percebe-se a implicação do “conhece-te a ti mesmo”, apontado como um dos termos-chave do pensamento greco-ocidental, e ainda mais, numa linha bíblica, “Conhece o Deus de teu pai” (1 Crônicas 28,9) (BACCARINI, 2002, p. 437).

#### 1.4 O CONCEITO DE AUTODISCERNIMENTO

O conceito de autodiscernimento, considerado na perspectiva do encontro pessoal com sua imagem divina uma vez que o homem é humano e divino, trará a dignidade que é uma das principais preocupações de Abraham Joshua Heschel. Neste sentido, sua obra pode ser interpretada como a de um radical filósofo religioso, que buscou salvaguardar a santidade humana frente à barbárie.

É possível confirmar que os estudos desenvolvidos por Heschel contribuíram para a formação de sua reflexão sobre a religião judaica, expressa em um dos seus



livros fundamentais intitulado, “Deus em Busca do Homem” (1954), do qual tomamos como base para essa exposição. Nessa obra, todo o pensamento de Heschel está marcado por uma insistência no valor da experiência, do momento vivido, do *insight* e da intuição e a religião é definida como a resposta para as perguntas fundamentais do homem. E ao tentar recuperar as questões existenciais importantes, para as quais o judaísmo oferece respostas, Heschel elaborou uma *Teologia de Profundidade*<sup>13</sup>, ou seja, uma teologia que vai abaixo dos fenômenos de superfície de dúvida moderna, e resulta numa abordagem humanística para o Deus pessoal da Bíblia, que não é nem uma abstração filosófica, nem uma projeção psicológica, mas uma realidade viva que tem um interesse apaixonado por suas criaturas. A teologia da profundidade se distingue da teologia em si, e Heschel qualifica seu pensamento religioso como obra dessa teologia profunda. Para isso faz a distinção:

A teologia fala para o povo, a teologia da profundidade para o indivíduo. A teologia empenha-se na comunicação, na universalidade; a teologia da profundidade na consciência intuitiva, na unicidade. A teologia é como uma escultura, a teologia da profundidade, como uma música. A teologia está nos livros, a teologia da profundidade está nos corações. A primeira é doutrina, a segunda, evento. As teologias nos dividem, a teologia da profundidade nos une [...] A teologia da profundidade alerta-nos contra a hipocrisia intelectual, contra a auto certeza e a estúpida vaidade. Ela insiste na inadequação de nossa fé e na incongruência entre dogma e mistério (BACCARINI, 2002, p. 439-440).

Heschel se propõe a pesquisar a profundidade da fé, determinado em apreender o que as pessoas expressam, o que não expressam e também “os insights” que nunca foram declarados. Mas, o que vem a ser um autodiscernimento? E o que significa *insight*?

O autoconhecimento ou o autodiscernimento tem sido, de vários modos, a preocupação central da filosofia (a primeira de três máximas inscritas no portal do Templo de Apolo em Delfos era ‘conhece – te a ti mesmo’). Sua importância tem sido enfatizada por Sócrates e Platão (HESCHEL, 1975, p. 19).

---

<sup>13</sup> O termo Teologia é formado aqui no seu sentido amplo e anterior ao significado dado pelo cristianismo.

Para Heschel, o conceito de autodiscernimento ou *autocompreensão radical*<sup>14</sup>, pode ser compreendido como um “pensamento a respeito de pensamento”, ou seja, um processo de introspecção. Nesta ação, o eu profundo discernido se estabelece sob duas perspectivas; o *insight* e a interpretação desses *insights* através de símbolos e conceitos.

A autocompreensão radical deve admitir não somente os frutos do pensamento, isto é, os conceitos e símbolos, mas também a raiz do pensamento, a profundidade do discernimento, os momentos de proximidade na comunhão do eu com a realidade (HESCHEL, 1975, p. 20).

*Insight* é entendido como aquilo que não se enquadra dentro dos limites dos métodos comuns; por isso ele ficaria mais bem colocado como um método de revelação. O *insight* é a surpreendente e inesperada descoberta de uma verdade cuja estruturação se opera no subconsciente ou mesmo no inconsciente. São coisas que sabíamos, em momentos e circunstâncias fortuitos, enchendo-nos de pânico ou indizível alegria. Matemáticos, cientistas, artistas, escritores, profetas e filósofos tiveram *insights*, no transcorrer de suas vidas. Em maior ou menor escala, todos nós já o experimentamos. Arquimedes, o grande matemático grego, surpreendido por uma descoberta científica, e esquecido das conveniências sociais, percorreu, euforicamente, as estreitas ruas de Atenas, gritando, em voz alta: “*eureka, eureka* (descobri, descobri)...”.

Ao descobrir a lei da relatividade, um violento insight prostrou o sábio Einstein, no leito, por 14 dias! Newton foi contemplado por um insight ao ver caindo da macieira uma maçã, o que o levou a descobrir a lei da gravidade. Dá-se o insight, ao resplandecerem, no horizonte da nossa inteligência, os esplendores de uma verdade clara. Insight – In, dentro; sight, visão – É uma visão dentro do estalo, é o rápido penetrar numa clara, e inesperada realidade (DA SILVA, 1971, p. 55).

Para rememorar esses *insights* fundamentais do judaísmo, Heschel procura “não cair no escolasticismo da filosofia, sobretudo da grega, de tentar adaptar o que é vago a uma categoria lógica exata” (HESCHEL, 1975, p. 21). Pois esse também foi

---

<sup>14</sup> Heschel (1975) se utiliza desse termo como designando o mesmo processo de autodiscernimento.

um dos erros graves da Ontoteologia<sup>15</sup>, que, por não discernir intimamente os *insights*, separou o ato de crer do conteúdo da crença, e não há possibilidade de estudar a fé sem estudar o homem, manifestando-a em seus ritos e celebrações.

Muitos pensadores ocidentais esqueceram essa dupla origem do homem, estimando que a origem “celestial” era da alçada exclusivamente da fé e que somente o “terrestre” poderia ser objeto de experiência e de prática. Foi a partir de visões assim que o homem moderno se tornou a fera mais indomável da história humana. Ora, a origem celestial do homem faz parte de seu ser essencial; assim, na profundidade de seu ser, ele participa do Ser divino e pode tornar-se consciente de tal participação em experiências particulares, em rememoração do *insight fundamental*. A matéria e o espírito, o essencial e o existencial têm uma só e mesma origem; a dificuldade e a ascese consistem em não opor uma dimensão à outra ou desenvolver um aspecto do ser humano em detrimento do outro. Trata-se de harmonizar o interior com o exterior, o essencial com o existencial, reencontrar o transcendente.

Foi também por estas observações feitas na sua comunidade judaica, a qual se encantava com o desenvolvimento da modernidade e esquecia-se de sua identidade, que Heschel propôs um autodiscernimento no judaísmo, uma anamnese (*zikaron*, הזכרון) da vivência da fé. Sem um autodiscernimento é inconcebível falar ou viver da fé, de Deus, ou de outra coisa se a pessoa não estiver totalmente envolvida numa intimidade profunda com o *insight*, com Deus, com o mistério, ou com aquilo a que se propôs falar, pois o importante é a *rememoração dos insights*, esse “ir e voltar” entre o céu e a terra, o interior e o exterior, o material e o espiritual; esse “ir e voltar” que é próprio do humano divinizado. Não é suficiente apenas descrever uma ideia a respeito da fé, de Deus ou da religião, como também “não se pode penetrar a consciência do homem devoto sem antes entender a realidade que existe por trás desta devoção, o substrato essencial da fé,” numa vida que se coloca no horizonte divino.

Mas, na tentativa de compreender o conceito de autodiscernimento proposto por Abraham Joshua Heschel, é fundamental que antes atentemo-nos para a sua

---

<sup>15</sup> Ontoteologia significa uma teologia que leve em conta apenas conceitos, muito embora sejam eles importantes, mas é uma teologia que não se preocupa com a situação, com a vivência. Para Heschel, é impossível falar de qualquer coisa, seja no campo metafísico, seja na esfera pragmática se não estiver totalmente envolto na questão em voga, e foi exatamente esse aspecto vivencial que a ontoteologia esqueceu.

compreensão do conceito de “Homem e de religião”, uma vez que autodiscernimento pressupõe o homem que procura a sua essência transcendental, e a religião como resposta humana diante da magnificência de Deus.

#### 1.4.1 O homem como imagem divina

Para o judaísmo, Deus coloca o homem em alta posição:

A imagem de Deus é o que distingue o homem do animal, e é somente por causa disso que lhe foi conferida a faculdade de exercer o poder no mundo da natureza. Conservando essa semelhança, ele tem domínio sobre os animais. Se ele atraiçoar a semelhança, rebaixa-se, perde a sua posição de eminência na natureza (HESCHEL, 1975, p. 161-162).

Mais do que mera relação entre governante e súdito, entre governante e governado, entre criatura e artífice, entre imortal e mortal, o homem, sob o ponto de vista judaico, traz dentro de si uma parte divina. Diferentemente de uma concepção de um deus transformado em humano ou de um ser humano transformado em divindade, o homem é colocado em posição oposta, sem que nenhuma criatura que se interponha entre ambos. Uma relação imediata, sem intermediários, é determinada entre ambos, e não há indivíduos com privilégios especiais ou extraordinários:

O ser humano é precioso. Segundo Heschel, a pessoa é a única entidade no espaço a qual a santidade é associada. Os objetivos são tornados sagrados em virtude do homem e pelo homem. A vida humana é a única coisa considerada intrinsecamente sagrada, a única coisa de supremo valor (LEONE, 2002, p. 156).

Mas a crise de valores que se abate sobre o mundo tem afastado o homem paulatinamente, porém de maneira progressiva, da sua imagem divina e da experiência transcendental em nossos dias, submergindo-o numa caverna cada vez mais escura.

O pensamento de Heschel a esse respeito é de uma clareza tão cristalina que chega a espantar, pelo fato de que a civilização, dita moderna, não se da 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. 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 com a referência 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. As conquistas materiais já não poderiam simular o sucesso da civilização, enquanto, por outro lado, a humanização regredia, pois o homem morre quando esquece o motivo pelo qual vive (LEONE, 2002, p. 83-84).

A Primeira Guerra Mundial inaugurou esse novo estágio do “homem racional animalizado”<sup>16</sup>, um homem totalmente distante das questões metafísicas, com as características da utilização de meios técnicos mais modernos, industrialização do homicídio, a exterminação em massa graças às tecnologias científicas de ponta.

Os massacres que encarnam de maneira mais acabada o homem animalizado indiscernido são o genocídio nazista contra judeus e ciganos e a bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki. Os dois são provavelmente os mais integralmente modernos: as câmaras de gás nazistas e a morte atômica norte-americana contêm praticamente todos os ingredientes do animal irracional que o homem moderno se tornou. Impessoalidade do massacre. Populações são “eliminadas” com o menor contato pessoal possível entre quem toma a decisão e as vítimas, como é descrito por Hannah Arendt na sua obra *Eichmann em Jerusalém* (1999). E disso, Heschel pode falar com propriedade, pois sofreu na “própria pele” o peso desse processo desumanizante na caça aos judeus este nosso filósofo, que nos convida ao autodiscernimento, perdeu a maior parte de sua família nos campos de concentração:

Comentando a barbárie nazista e a crise da civilização agravada pela guerra, que era iminente em 1938 e efetiva em 1944, quando o texto de Heschel foi publicado, ele começa dizendo: ‘a marca de Caim na face do homem tem sombreado a semelhança com Deus’. E diante do terror, do genocídio e da agonia de milhões – inclusive a sua família – Heschel

---

<sup>16</sup> O conceito de “homem racional animalizado” em Heschel (1975) tem o mesmo significado de “homem animalizado indiscernido”. Heschel se apropria desses conceitos, na tentativa de diferenciar do homem discernido, como imagem de Deus.

perguntava: 'Quem é o responsável?'. Notemos bem que a pergunta hescheliana não é 'quem é o culpado?' (LEONE, 2002, p. 83).

Heschel não pergunta quem é o culpado exatamente deixando transparecer que essa responsabilidade, nas atrocidades humanas, é de todos nós. O martírio das vítimas da shoah não é apenas dos judeus, mas do ser humano enquanto tal, é uma visão do martírio divino. A imagem do quadro de Marc Chagal<sup>17</sup>, do judeu crucificado, com todos os sentidos que esta imagem de origem cristã evoca na mente ocidental, poderia ser aqui usada como um paralelo, uma analogia do sofrimento divino e humano descrito por Heschel.

Infelizmente o homem não se vê como imagem de Deus e, portanto, não vê o outro como imagem de Deus. De acordo com Leone (2002, p. 47), ser imagem significa ser símbolo. Heschel faz uma distinção entre símbolo real e símbolo convencional. O homem é símbolo real, pois ao ser imagem, o humano representa um outro, mas o faz partilhando de sua realidade. Já o símbolo convencional, como, por exemplo, uma bandeira, representa por analogia ou convenção, e não partilha da realidade daquilo que está representando. O problema é quando o ser humano se esquece de que é imagem, símbolo real, mas que também é pó, e passar, com sua pretensão supra-humana, a desconsiderar o mistério, substituindo por seus interesses, geralmente os símbolos convencionais que cria, passando a ser servil destes.

Porquanto, percebemos que a modernidade, ao invés de humanizar o homem, tem o deixado ainda mais animalizado, indiscernido e totalmente distante de sua realização. Para Heschel, o homem, que era o cocriador do mundo, tornou-se o deformador do sagrado. Dessa forma, aquele que deseja retornar à sua imagem transcendental e que reconhece em si a humanidade desumana precisará fazer o retorno, o autodiscernimento. Descobrir dentro de si o *insight* e saber interpretá-lo como fundante de sua imagem divina, procurar dentro de si a sua humanidade

---

<sup>17</sup> "Pintor, gravador e vitralista, Marc Chagall (pseudônimo de Moïshe Zakharovich Shagalov) nasceu em 7 de julho de 1887 em uma família pobre, de dez filhos. Chagall estudou na Academia de Arte de São Petersburgo. Seguindo para Paris em 1910, ligou-se aos poetas Blaise Cendrars, Max Jacob e Apollinaire - e aos pintores Delaunay, Modigliani e La Fresnay. Marc Chagall trabalhou intensamente para integrar o seu mundo de reminiscências e fantasias na linguagem moderna derivada do fauvismo e do cubismo. Apollinaire escolheu as telas de Chagall para a exposição que realizou em 1914, em Berlim, na galeria *Der Sturm*. Essa exposição teve grande influência sobre o expressionismo de pós-guerra" (MEJÍAS, 2014, p. 231).

perdida no encantamento da ciência, da tecnologia e da velocidade com que tudo passa, onde a religião, o transcendente e a alteridade são totalmente descartáveis e coisificados.

#### 1.4.2 Autodiscernimento da Religião

“A religião é a resposta humana daquele que se percebe na situação de estar diante do divino” (LEONE, 2008, p. 14), diz Leone, comentando a explicação de Heschel sobre o conceito de religião. Na perspectiva hescheliana, a religião nasce a partir da experiência humana com o sagrado, como sendo uma resposta à experiência. Se a religião é esta resposta, é evidente que ela está condicionada aos parâmetros culturais, sociais e históricos daquele que faz essa relação com o transcendente. É essa experiência vivencial que inquieta o homem a continuar mantendo uma relação dialógica com Deus, relação esta que se concretiza pela lembrança do *insight*, ou seja, pelo autodiscernimento. Heschel acredita que o homem é antropologicamente religioso, uma vez que carrega em si a imagem da divindade, dessa forma a religião, espaço onde o homem transcende suas experiências e vivências, também precisa passar pelo processo de auto avaliação. A religião hoje perdeu grande espaço, deixando de corresponder aos anseios desse homem moderno que carrega tantas angústias e, por isso, ele busca métodos que prometam respostas definitivas como é a pretensão da ciência atual.

Com esse mundo desencantado, as questões ligadas à existência de um ser transcendental foram progressivamente esquecidas, ou melhor, substituídas pelas inquietações humanas, e, nesse afastamento do homem da sua imagem transcendental a “indústria da cultura”<sup>18</sup> tem proporcionado muito. Para Heschel, sua filosofia, além de denominada como humanística, também é uma filosofia da Religião e, mais especificamente, da religião judaica. Nesta perspectiva, Heschel é bastante incisivo:

é costume responsabilizar a ciência secular e a filosofia anti-religiosa pelo eclipse da religião na sociedade moderna. Seria mais honesto responsabilizar a religião por seus próprios defeitos. A religião entrou em

---

<sup>18</sup> É um termo usado pelos filósofos Adorno e Horkheimer, da Escola de Frankfurt, designado o processo capitalista que abrange todas as esferas da sociedade transformando-a em “coisa”. Neste contexto o homem se tornou meramente um instrumento do processo capitalista e da grande cadeia que a indústria cultural se tornou.

declínio não porque foi refutada, mas porque tornou-se irrelevante, insensível, opressiva e insípida. Quando a fé é absolutamente substituída pela profissão de fé, a adoração pela disciplina, o amor pelo hábito, quando a crise de hoje é ignorada por causa do esplendor do passado, a fé se torna mais propriamente uma herança tradicional do que uma fonte de vida; quando a religião fala mais pela autoridade do que pela voz da compaixão – sua mensagem torna-se sem significado (HESCHEL, 1975, p. 15).

Ora, se a religião tem de fato se tornado insignificante, é porque o homem não consegue perceber os limites da ciência, pois esta pode dizer que se alguém colocar veneno no chá da avó, certamente ela morrerá, mas não pode dizer se isso é moralmente correto. Já a religião é a única que ainda pode responder as perguntas fundamentais de uma criança, o que a ciência não faz, a saber; qual o destino da minha vida? Para onde eu vou? De onde eu vim? Estas perguntas só são respondidas pela religião, mas quando a religião esquece que é ela a portadora dessas respostas essenciais do homem, então de fato, é impossível ver os limites da ciência, a qual cada dia mais ganha credibilidade e espaço na vida humana. E a religião, por sua vez, entra em declínio e a “crise se estabelece”.

Heschel, como sendo um homem profundamente religioso, percebeu todos esses despropósitos na sua comunidade judaica, e, com isso, indicou que esta passasse por um processo de autoanálise, uma vez que ela transcorre a vida do homem. Mas Heschel não trará para esse processo de autorreflexão somente a razão, muito embora ela seja substancialmente importante. A tradição religiosa judaica tem um princípio bem particular, que é o próprio termo “judaísmo” o sujeito de estudos, tendo como principal fonte de inspiração as sagradas escrituras, como Heschel aponta: “apesar de todo o apreço para com a razão e de nossa gratidão para com ela, a inteligência nunca foi encarada na tradição judaica como sendo auto-suficiente” (HESCHEL, 1975, p. 37).

Nesta perspectiva, os Profetas, figuras indissociáveis do pensamento hescheliano, tem muito a corroborar com a humanização do homem moderno, sobretudo com a religião no que tange a rememoração da sua essência divina, pois essa rememoração é a própria renovação do *insight* fundamental, principal instrumento na construção da religião e da própria ética humana.



## 1.5 O ESTUDO DOS PROFETAS

Diferentemente da tradição cristã que tomou a filosofia como base de reflexão para a concepção de Deus, a tradição judaica segue um caminho muito distinto. Para ela, a reflexão a respeito do transcendente deve partir sempre da história de Deus que busca o coração do homem e da angústia humana na procura e na tentativa de responder a esse Deus. Essa concepção é descrita na narrativa bíblica, sobretudo nos *insights* que os profetas tiveram com o transcendente, constitutivo de toda a história do povo judeu. Em Heschel, os profetas têm um papel fundamental, assumindo “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” (LEONE, 2002, p. 43).

No início dos anos 60, quando Heschel já dividia sua vida entre a academia e os movimentos sociais, aspecto este que caracterizou os seus últimos anos, conseguiu finalizar a tradução e a ampliação de sua tese de doutorado sobre a consciência profética que fora defendida em Berlim, em 1933. Essa obra tornou-se um de seus mais conhecidos escritos. Heschel dedicou o livro “aos mártires de 1940 – 45” como demonstração de urgência moral na situação do mundo atual, cujo sintoma mais agudo fora o genocídio nazista. O livro, segundo Leone, é dividido em três grandes reflexões:

do prefácio até o capítulo 8, são apresentados os profetas individualmente, como resumo de suas personalidades, fundo histórico e mensagem. Do capítulo 9 até o capítulo 18, são definidas as noções bíblicas de história, justiça, retribuição, *pathos* e a religião da simpatia. A parte final, que vai dos capítulos 19 até 27, apresenta a discussão metodológica contida em *Die Prophetie*, onde é discutida a diferença e os limites das diversas abordagens modernas sobre o fenômeno da profecia do Antigo Israel (LEONE, 2002, p. 151-152).

O apelo profético, na concepção de Heschel, pretende que o homem alcance a superação da situação humana por intermédio da ação no mundo, o que o torna parceiro de Deus na criação do universo, portanto, criador do próprio humano, de si mesmo. Para ele, a redenção é fruto de uma escolha ativa, que faz com que, através do ato, um atributo essencial de Deus seja qualidade humana, dando sentido à sua condição. O homem portaria, inerentemente a sua condição, uma

dignidade básica que o tornaria capaz de chegar à humanização. Nessa dignidade, estaria presente o sagrado inerente ao humano. A jornada até a redenção acontece através das *mitzvot*, ações sagradas que pela tradição judaica são mandamentos ordenados aos judeus, que humanizam o ser, convertendo-o em uma imagem divina e o retornando à essência transcendental. Explicitam a responsabilidade individual pelo coletivo, tornando imperativa a percepção do sofrimento do outro e a tomada de atitude com o objetivo de eliminar ou atenuar tal sentimento.

Segundo Heschel, o homem moderno se esqueceu de que representa a imagem divina (LEONE, 2002), que é um símbolo, e esse esquecimento torna extremamente difícil ao homem encontrar o sentido para sua própria existência. Diferentemente disso, o homem moderno cria símbolos aos quais serve, alienando-se de seu próprio sentido. Esta análise seria chamada de fetichismo de mercadoria por Marx (LEONE, 2002), o que significa a coisificação da existência humana, a desumanização em sua essência. Heschel propõe que no cerne dessa fetichização está a definição do objetivo da existência como mera satisfação das necessidades, contrária ao processo humanizante, em que é imprescindível que o homem descubra a si mesmo como uma necessidade (LEONE, 2002).

Heschel também criticava a concepção objetiva da religião, em que se caracterizava o evento religioso como restrito a um determinado tempo ou a uma resposta a uma crise social; por exemplo, ao risco de ruptura da coletividade: reza-se para manter a coesão social. Ele pensava que estas abordagens do conceito de religião dariam conta de descrever o que seriam os efeitos e as consequências do fenômeno religioso, mas não tratavam dele em si. A religião não era contemplada em termos do que ela significava. Para Heschel, a religião é, sobretudo, a sagrada dimensão da existência que está presente, sendo ou não percebida por nós (LEONE, 2002).

Como podemos perceber, há uma relação visceral entre a história de vida de Heschel e os seus escritos. Isso pôde ser observado não só nas tentativas de manter as suas tradições judaicas, como também no seu posicionamento político e social, que se baseava na humanização de todo e qualquer homem.

Investidos de grande interesse pelo tema em questão, o que nos move nesse sentido é encontrar os recursos que o autor nos oferece para a compreensão do autodiscernimento nos Profetas bíblicos, que é o assunto tratado no capítulo seguinte.

## 2 A JUSTIÇA NOS PROFETAS

Neste segundo capítulo, pretendemos fazer uma análise do conceito de justiça nos profetas, objetivando elucidar quão preocupante era considerada pelos profetas, a injustiça nas suas múltiplas formas. Os profetas bíblicos possuíam uma sensibilidade social aguçada, que faz falta nos dias atuais. Para o período bíblico, qualquer injustiça era vista e denunciada como calamidades sociais e que mereciam intervenção imediata.

Este capítulo está dividido em quatro tópicos a fim de torná-lo mais didático. No primeiro tópico analisaremos o conceito de justiça veterotestamentária, passando logo em seguida ao conceito de profeta e seus desdobramentos nas ciências sociais e na tradição bíblica. Nos outros dois tópicos, exporemos algumas características e atributos constitutivos da pessoa do profeta e que fazem eco na sua mensagem, seja de anúncios quanto de denúncias.

Assim, é importante esclarecer o que o Antigo Testamento entende por justiça e, mesmo qual a figura de profeta que iremos tomar como embasamento. Feito isso, sujeitaremos algumas posturas, situações, denúncias e anúncios que estas personalidades corporativas<sup>19</sup> assumiram frente à sociedade de modo geral, abarcando, desde a religião até a vida privada.

Poucas ideias despertam tanta paixão, consomem tantas energias, provocam tantas controvérsias, e têm tanto impacto em tudo o que os seres humanos valorizam quanto a ideia de justiça. Sócrates através de Platão sustenta que “a justiça é uma coisa mais preciosa que o ouro” (PAPPAS, 1996, p. 137), e Aristóteles, citando Eurípedes, afirmava que, “nem a estrela vespertina nem a matutina são tão maravilhosas como a justiça” (ARISTÓTELES, 1999, p. 93).

O que é a justiça? Uma virtude das pessoas? A primeira das qualidades das instituições políticas e sociais? O resultado de um procedimento equitativo? O que surge de um processo histórico no qual não se violam direitos fundamentais? Um ideal irracional? Estas e muitas outras respostas extremamente divergentes entre si foram dadas por estudiosos sérios ao longo de uma extensa história do pensamento,

---

<sup>19</sup> O conceito de personalidade corporativa está sendo utilizado aqui como aquele que abarca em si várias qualidades, aspectos e posturas que o diferencia dos demais indivíduos. Como KONINGS, J, (2005, p. 284) denomina Jesus em sua obra: “*Jesus como personalidade corporativa que resume em si o novo povo que substitui a ‘vinha Israel’*”.

dedicado a desvelar esta incógnita. Entre estes discursos em que se emitem juízos acerca da justiça, o de índole moral tem uma posição dominante em nossa cultura.

Tendo, evidentemente distintas respostas a esta questão, analisaremos o conceito de justiça na perspectiva bíblica, sobretudo veterotestamentária.

## 2.1 O CONCEITO DE JUSTIÇA

Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988) informam que, abordar o conceito de justiça no Antigo Testamento é uma tarefa árdua e complicada. Na Bíblia hebraica o conceito de justiça dizia-se essencialmente com os substantivos *mishpat*<sup>20</sup> (juízo, sentença judicial e envolve uma moralidade acima e além da justiça legal limitada), *tsedeq* (o justo, ser reto) e *tsedaqah*<sup>21</sup> (justiça), porém, também a outros como *hesed*<sup>22</sup> (benignidade, amor firme, graça, misericórdia), o que abarca, não só a justiça comutativa<sup>23</sup> e distributiva<sup>24</sup>, mas também inclui, como em um paradoxo, o juiz impiedoso e a misericórdia.

A noção de justiça é certamente uma ideia chave para a existência humana. Toda uma antropologia ou uma organização da sociedade humana depende dela. Os homens e as mulheres unem fortemente a experiência da justiça à noção de Deus, a tal ponto que, a experiência da enormidade das injustiças leva muitos a

<sup>20</sup> *Mishpat* foi traduzido por muitos como sendo o “direito”, o reto ordenamento da sociedade. “Os comentadores judeus, seguidos por Vatablo, Arias Montano e pela maioria dos modernos, julgam que *mishpat* e *tsedeq* se referem a virtudes humanas, à atitude que Deus exige do homem em benefício de sociedade mais justa” (SICRE, 1990, p. 169).

<sup>21</sup> Autores recentes pensam que *tsedeq* e *tsedaqah* têm substancialmente o mesmo sentido: tanto um como o outro poderiam significar “ordem, retidão, justiça, comportamento justo, ação salvadora” (KOCH, p. 639-668).

<sup>22</sup> “*Hesed* é amor, amabilidade, misericórdia, ternura, benevolência...; é uma atitude de aceitação e benevolência ativa, que fundamenta e mantém uma relação espontânea, amigável, fraterna ou amorosa; no âmbito da aliança de Deus com Israel, é o conjunto de ações com que Deus se diz amar o seu povo por fidelidade à sua aliança; aqui é o comportamento do esposo que favorece a esposa de acordo com as obrigações duma relação reconhecida, a da aliança. “Fidelidade” (*’emunah*) é a confiança e credibilidade divina e a consistência de propósito com que *Yahweh* se relaciona com Israel (Os 4,1); sublinha a estabilidade e solidez da união conjugal e a constância do amor divino e da comunhão íntima já estabelecida” (ROCH,1964).

<sup>23</sup> “A justiça comutativa, quer dizer trocar, permutar, assim chamada porque regula o intercâmbio entre pessoas iguais, que se encontram no mesmo plano. Sua finalidade consiste em estabelecer uma igualdade fundamental nas relações entre os seres humanos e exigir que essa igualdade seja restabelecida quando violada” (Justiça comutativa e distributiva, 2015).

<sup>24</sup> “A justiça distributiva tem por objetivo permitir que pessoas participem do bem comum mediante uma distribuição equitativa, de acordo com seus méritos ou suas habilidades. Em outras palavras, consiste em dar a alguém o que lhe é devido segundo uma igualdade” (JUSTIÇA COMUTATIVA E DISTRIBUTIVA, 2015).

negarem a existência de Deus<sup>25</sup>, ou, como atualmente está acontecendo, ser reduzido às concepções humanas da justiça.

Todo o Antigo Testamento está atravessado pela realidade da justiça que põe em relação o “fiel” e Deus. Heschel (1975) afirma que, “Deus está em busca do homem e o homem está à procura de Deus”, nessa constante relação: a justiça humana e a justiça divina. Deus fornece o *insight* da justiça como um dos sinais fundamentais da sua relação com o povo. Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988) acreditam que, o *insight* vocacional de Isaías e sua mensagem profética se deram, sobretudo, frente às injustiças da época.

Isaías pode ser conhecido suficientemente através de sua obra. É homem decidido, sem falsa modéstia, que se oferece voluntariamente a Deus no momento de sua vocação. Esta mesma energia demonstrou-a anos mais tarde, quando teve de enfrentar os reis e os políticos. [...] Desde os seus poemas (1,21-26) até os últimos oráculos (28, 7ss), os maiores ataques vão dirigidos contra os grupos dominantes: autoridades, juízes, latifundiários, políticos. É terrivelmente duro e irônico com as mulheres da classe alta de Jerusalém (3,16-24; 32,9-14). E quando toma a defesa de alguém com paixão não é a dos aristocratas, e sim a dos oprimidos, dos órfãos e das viúvas (1,7), do povo explorado e extraviado pelos governantes (3,12-15) (ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 102).

Esta relação não se efetua primariamente como uma norma ética ou jurídica, mas entre Deus e o profeta e entre os membros da comunidade mesma: indica uma atitude de lealdade e uma espécie de condição da comunidade, pela qual cada indivíduo se encontra vivendo em uma rede de relações harmoniosas e saudáveis. “A história bíblica apresenta o aspecto de um drama, no qual dois protagonistas: Deus e o homem se falam, se distanciam para depois acabar reconciliando-se” (JESUS DÍAZ, 1979, p. 87). Por isso, também Castaño (1997) deu a sugestão de traduzir, pelo menos na maioria dos casos, *tsedaqah* (justiça) e *tsedeq* (o justo, ser reto) como “fidelidade” ou “lealdade”.

Desta forma, quando a *tsedaqah* (justiça) é aplicada ao homem, possuindo o sentido de um ato da vontade humana agradável a Deus, então a atitude contrária

---

<sup>25</sup> “Que o Senhor é protagonista da história é coisa admitida; o difícil é explicar em casos concretos o desígnio de Deus. Por isso o negam alguns (Cl 94), outros o consideram estranho (Sl 73); em resumo, o problema é o tratamento dos bons e dos maus que parece infringir as normas de retribuição justa. Por que os maus não são punidos? Por que os inocentes sofrem? Por que a clemência para com os malvados faz sofrer aos inocentes? (Jr 15,15). Muitas vezes é problema de demora (Hab 1, 22.3.13.17), e se buscam diversas explicações” (ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 217).

não é só a *avon* (injustiça), mas também *anomía* (falta de respeito e observância do que foi estabelecido, iniquidade) aproxima-se ao sentido de *alétheia*<sup>26</sup>, (verdade), e adquire o sentido de “retidão”.

Porém, a justiça não pode ser apenas reduzida a dimensões humanas. Israel não é um povo que existiu sozinho. O Senhor, seu Deus, é absolutamente comprometido com ele, em uma aliança pela vida (Jer 29,10-14; Dt 30; Is 19,20; 50,4-5; Ez 6,8-10). A justiça de Israel está unida assim à justiça de Deus no realismo de sua história. Pois, para o povo de Israel, como para todo o mundo, a experiência da justiça se experimenta ante a injustiça. Esta foi à servidão no Egito e a deportação para a Assíria e Babilônia. Heschel (1975, p. 177), fazendo eco à voz do Rabi Yose, assegura que,

Judá costumava expor, o *Senhor veio de Sinai* (Dt 33,2). Não interpretado desse modo, mas o *Senhor veio ao Sinai*. Eu, contudo, não aceito esta interpretação, mas, o Senhor veio de Sinai, para receber Israel como um noivo sai ao encontro da noiva. [...] O pacto de Deus com Israel foi um ato de graça. Foi ele que iniciou nossa libertação do Egito, a fim de que nos tornássemos seu povo e ele nosso rei.

O que supõe uma inquietação particular da Bíblia procede de Deus mesmo. Para Heschel (1975, p. 178), “tudo a respeito da história humana como é descrito na Bíblia pode ser resumido numa única frase: Deus está à procura do homem. Fé em Deus é uma resposta à pergunta de Deus”. Deus é o primeiro a não tolerar injustiça para com o seu povo, seja do lado de fora dos muros da cidade, seus inimigos, ou mesmo na própria sociedade israelita; “lahweh é justo tendo levado o povo ao cativeiro” (Lm 1,18; Is 10,22; 28,17; 5,16; 11,3), “pelas aldeias de Israel se celebram os atos justos de lahweh” (Jz 5,11), “lahweh é justiça e retidão e faz justiça ao órfão, à viúva e ao estrangeiro” (Dt 32,4; 10,18; Ex 9,27). O sentido da justiça do Senhor se comunica assim a Israel, e não há que imaginar a justiça de Deus de acordo com os modelos humanos ou suas práticas judiciais (Dt 1,18; Jr 23,5).

O indivíduo deve ser justo em todas as suas relações assim como o seu Deus é justo com ele (Lv 19,18; 18,5; Dt 6,5). Esta é a lei da santidade (Lv 17-26)

<sup>26</sup> “É preciso notar que, sem dúvida, a Septuaginta traduz em ocasiões os termos hebraicos *tsedeq* e *tsedaqah* como esmola. Dt 6, 25; 24,13; Sl 23,5. Não é estranho, portanto, que o Evangelho de Mateus denomine assim as obras de piedade, mas devemos dimensioná-las bem no grande conceito que tem a justiça neste evangelho” (ZEDAKÁ, 2016).

que insiste na santidade do Senhor e do seu povo, repetindo a fórmula: “Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2). O filósofo Martin Buber se debruçou profundamente sobre a questão das relações interpessoais e transcendentais, e afirmou que, “o fato fundamental da existência humana é homem com homem” (BUBER, 1977, p. 244), ou seja, a questão fundamental de Buber está no que acontece entre um ser e outro e isso é tão peculiar que não se pode comparar a nada igual existente na natureza. O sinal e o meio para isso é a linguagem, pois suas raízes se acham num ser que se volta para o outro como outro e se comunica com ele numa esfera que é comum a eles, mas que vai além da esfera especial de cada um. Segundo Verkindère (2001, p. 17),

ser justo é mais que respeitar ao outro, é dar-lhe existência pessoalmente. A justiça (*tsedaqah*) se situa sempre em uma relação entre pessoas. Não pode ser pensada como um ideal que permite avaliar a partir do exterior as relações e as ações das pessoas. Modelada sobre as relações concretas, é mais uma ação que um estado. É sempre a justiça de alguém.

Bem, seja de Deus ou Israel, a justiça já não é mais simplesmente um sistema judicial que gere e regula os conflitos. A realidade da aliança (Ex 20,22-23) impõe seu próprio código de justiça a cada um dos interlocutores. A justiça se converte então na primeira modalidade de sua relação.

Toda a experiência de fé do Israel bíblico está baseada na profundíssima captação da identidade entre Deus e a justiça. Há, em toda a Bíblia hebraica, poucos conceitos que são tão vinculados a Deus como o de justiça. Para o israelita crente, Deus não existe sem a justiça (Jer 11,4; 24,7;30,22; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23; Zac 8,8). Precisamente por isso, a pessoa que ama Deus não pode ser tocada pela injustiça (Sab 2). A tal ponto se dá essa identidade entre Deus e justiça que a palavra “justo”, desloca a sua significação da pessoa que pratica a justiça nas relações humanas para a pessoa que está em paz com Deus e que, por isso, não pode ser atingida pelo fracasso ou pelas injustiças humanas.

Na ótica pericial de Gérard Verkindère (2001, p. 16) o conceito de justiça pressupõe três aspectos intrínsecos a sua constituição e que fazem parte da vivência religiosa e social dos profetas, que são: Fazer Justiça (*Din*), Julgar, Governar (*Shafat*) e Defender uma causa (*Rib*).

### 2.1.1 Fazer Justiça, julgar

Fazer justiça (*din*), algo como julgar um assunto judicial, aproxima-se à justiça distributiva do direito romano, *din* “designa o ato de justiça destinado a estabelecer a legalidade dos decretos, juízos e leis”. É tomar a causa de alguém para fazer justiça, por exemplo, julgar com justiça a causa dos fracos. Jeremias falará de fazer justiça (*din*) cada manhã. O verbo julgar (*din*) é o menos empregado na Bíblia. Verkindère (2001, p. 18) afirma que isso demonstraria que a justiça, em sua forma judicial, não era a mais representativa das concepções de justiça segundo a Bíblia.

### 2.1.2 O ato de julgar

O termo *shafat* geralmente é traduzido por julgar; *shofet* (juiz), *mishpat* (direito) e seu plural *mishpatim* (juízos) são derivados desta raiz. “*Shafat* é o termo predominante na linguagem bíblica para designar o ato de julgar” (VERKINDÈRE, 2001, p. 17), mas seu sentido é mais amplo, pois, tem a ver com o ato de governar e de ter uma intervenção na vida social, para impedir que uma injustiça seja realizada. Assim, para falar da função do rei, faz-se mediante o termo *shafat*, pois, o rei pratica a estrita justiça no seu reino. O termo é usado também para falar dos chefes quando da coalizão de tribos, anterior à monarquia e que são conhecidos como juízes: Salomão pediu a sabedoria para governar (*shafat*) com retidão (1Rs 3,11). “Deus, que é guia do seu povo, julga (*shafat*) com retidão aos povos do mundo” (Sl 67,5). O termo também implica um discernimento feito para distinguir o justo do injusto e respeitar rigorosamente a legislação da sociedade, e para voltar para a ordem rompida pela ruptura do relacionamento. Verkindère (2001) acredita que, a justiça seja o bem de todos, *shafat* constitui a reciprocidade das relações pessoais.

Heschel (1973b, p. 112) confia que,

Deus governa o mundo mediante a justiça e a compaixão, ou o amor. Estas duas formas não são divergentes, mas complementares, pois a justiça se administra mediante a compaixão. Porém, uma e outra vez Sua compaixão, o amor, se manifesta no mundo.



### 2.1.3 Defender uma causa

*Rib* é o terceiro termo em questão, e pode significar, como substantivo, *processo* e, como verbo, *tentar ou ter um processo*. Como processo é a atividade nos tribunais e fora deles, em contextos não judiciais, como atos de briga e disputa (Os 2,4). A *palavra* é muito importante no desenvolvimento do *rib*. Dependendo do momento e do processo, pode significar: a chamada para a convocatória do tribunal; fórmula à acusação ou defesa; uma proposta de conciliação; finalmente, pode ser o anúncio da sentença do juiz. “*Rib* é uma confrontação verbal onde as partes implicadas se acusam mutuamente” (VERKINDÈRE, 2001, p. 18).

O *rib* como processo implica que as partes tomem a palavra, e não os advogados. É um ato dialogal, porém, exige a responsabilidade nas palavras dos sujeitos, o que é imprescindível numa relação de justiça. A acusação se converte num ato de palavra em direção daquele que se acusa; procura-se que o acusado possa dizer a verdade e que assuma a responsabilidade de seus atos. O *rib* só é possível enquanto as partes se encontram. No *rib* a ideia é convencer e não esmagar. O que se busca no *rib* é o restabelecimento das justas relações com o outro; que o outro possa sair da situação de injustiça. O prioritário não é a pena, o que se busca é a possibilidade de restaurar a relação justa, e, porém a sentença tem que oferecer os meios para reparar o dano feito. A vida e a cura são a prioridade. Usualmente os *rib* terminam em reconciliação, perdão e uma aliança renovada. Uma vez assumida a culpa e as responsabilidades se abre espaço à instauração de um estado de justiça.

É importante saber que, todos os profetas, dos maiores aos menores, nas suas mensagens e atuações sociopolíticas e religiosas abordaram o conceito de justiça, já que a sua falta era manifesta em todas as esferas da vida pública. Uma vez apresentado o conceito de justiça na ótica veterotestamentária, resta-nos esclarecer, a fim de melhor expor a problemática, o que é o profeta e qual perspectiva profética melhor se adequa à nossa pesquisa. Para isso, faremos agora uma distinção do conceito de profeta entendido pelas ciências sociais daquele bíblico.

## 2.2 CONCEITO DE PROFETA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Muito se tem falado de Heschel como “o grande profeta da modernidade”<sup>27</sup>, mas o que é profeta? Cabe-nos neste momento tentar esclarecer as várias formas de entender este conceito, uma vez que esse personagem é entendido a partir de várias óticas, seja na sociologia, antropologia, filosofia, psicologia ou na teologia. Todas estas ciências, em um momento ou outro, se depararam com o conceito de profeta e deram a ele uma definição. Foi afirmado anteriormente que, neste estudo, o nosso objetivo é analisar o conceito de justiça nos profetas, na perspectiva da *teologia de profundidade* de Heschel.

A primeira visão que vamos expor é a da sociologia. A perspectiva sociológica do profeta segue em muito aquilo que afirmou Marx Weber na sua clássica obra intitulada *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (1999), que trabalha com três tipos ideais de atores religiosos, a saber; o sacerdote, o profeta e o mago. Na perspectiva de Weber (1999), o sacerdote como tipo ideal é o indivíduo que está ligado a uma instituição, é o funcionário da religião. O sacerdote é aquele que detém o monopólio, o conhecimento, é ele que pode levar o indivíduo à divindade. O sacerdote é o burocrata da religião, seu carisma não lhe pertence, mas à instituição. O Sacerdote é responsável em manter a ordem, a lógica do culto sem ultrapassar o que está posto, e quando alguém tenta estabelecer nova ordem ou modelo, o sacerdote repreende como heresia.

O profeta sugerido por Max Weber como modelo ideal é o indivíduo que possui carisma que lhe é atribuído e socialmente reconhecido. O profeta, diferente do sacerdote, não é um burocrata ou um mantenedor da ordem, mas é o indivíduo que, no momento da crise aparece como alguém para dar soluções. Através do seu carisma, propõe rupturas produzindo novas formas religiosas. “A atuação do profeta

---

<sup>27</sup> Susannah Heschel, filha de Abraham Heschel organizou uma obra com vários discursos do seu pai, intitulada *O último dos profetas* (2002). Nesta obra, o Rabino Adrián Gottfried e Marschall T. Meyer mencionam Heschel como sendo o “grande profeta que transitou do Velho Testamento até a América do Norte no meio da correnteza”. HESCHEL, 2002, p. 2. O periódico online *judios y judaísmo* (2012) mencionam Heschel como sendo o “judeu ideal moderno”. Disponível em: <http://www.judiosyjudaismo.com/2012/01/abraham-heschel-mistico-y-activista-social/>. Acessado dia 01 de julho de 2016. O estudioso Rafael Winter, da Universidade Católica do Uruguai, o define como “um gigante do pensamento e um filósofo de primeiro nível” (JUDIOS Y JUDAÍSMO, 2016). Também o estudioso de Heschel, Alexandre Leone (2002) o intitula como “o maior dos profetas”.

é combatida pelo sacerdote que o desclassifica, diante desta situação o profeta junto com seu grupo ou seguidores forma uma seita” (WEBER, 2009, p. 310).

Já o mago, é o indivíduo diferente do sacerdote e do profeta, pois ambos pertencem a uma instituição, enquanto que o mago não está ligado a nenhuma instituição. O mago é o indivíduo que trabalha de forma autônoma e isolada. O mago é o indivíduo que detém o carisma e por ser possuidor deste carisma ele é capaz de negociar com a divindade a fazer o que ele ordenar. O mago não possui uma igreja, mas uma clientela que vai até ele para pedir um serviço exclusivo para atender suas necessidades imediatas. O mago se utiliza dos meios simbólicos do sacerdote, em seu trabalho, o mago rouba e manipula os bens religiosos. No entanto, o mago é desclassificado pelo sacerdote e pelo profeta, pois ele atua na clandestinidade do trabalho religioso.

Através da análise da figura do sacerdote, vemos que na verdade este representa, segundo Weber, a institucionalização da religião, que é a consequência do processo de racionalização na religião (1999, p. 279-280). O sacerdote vê-se como mediador – dominador – da ação religiosa, logo o sacerdote será o intermediador das relações entre Deus e os homens (WEBER, 1999, p. 281). No comportamento desse agente religioso, o sacerdote é radicalmente diferente do profeta (WEBER, 1999, p. 310-313).

Weber vê os profetas como sistematizadores no sentido da homogeneização da relação do homem com o mundo, a partir de posições últimas de valor homogêneas (1999, p. 315). Quando analisamos a figura do sacerdote, vemos o contrário, pois o sacerdote, “por sua vez, sistematiza o conteúdo da profecia, ou das tradições sagradas no sentido da estruturação nacional – casuísticas – e da adaptação dos costumes mentais e de vida de sua própria camada e dos leigos por ele dominados” (WEBER, 1999, p. 315).

De acordo com Scott (1968), a profecia é muito diferente de adivinhação e vidência. É igualmente claro que os profetas eram algo diferente dos mestres da moral, pregadores ou teólogos. Em vista disso ele afirma,

o estado espiritual de um adivinho, que não deve confundir-se com um profeta, é mais alto que o de seu semelhante; o adivinho se considera mais eminente que os outros membros de sua sociedade. Porém, a medida de tal superioridade é a individualidade. Em contraste, o profeta se considera localizado não só sobre os outros membros de sua própria sociedade, está localizado em uma relação que transcende sua própria comunidade total,

[...] Por esta razão, a palavra carisma não descreve em forma adequada a essência de sua imanência (SCOTT, 1968, p. 89).

Antropologicamente o profeta foi entendido como um ser mitológico. Corroborando com isso, Pierre Clastres, em sua obra intitulada *A fala sagrada* (1990), estudando os xamãs ou profetas guaranis na América, examina como a exegese dos mitos efetuada por esses personagens pode se converter em discursos metafísicos e ações ritualísticas, engajados tanto na constituição de uma ética comunitária e individual como na leitura de determinados acontecimentos históricos. Dessa forma, Clastres (2004, p. 316) afirma que, “os mitos se pensam entre si, como escreve Lévi-Strauss, mas eles pensam primeiro a sociedade: são o discurso da sociedade sobre si mesma”.

Lévi-Strauss, ao discutir o mito de Aukê<sup>28</sup>, faz referência à análise de Manuel Carneiro da Cunha (1987) sobre o surto messiânico canela (timbira), ocorrido em 1963, esse que poderia ser pensado como uma reencarnação do mito, “virando-o pelo avesso”. Lévi-Strauss (1993) não aprofunda aqui uma reflexão sobre a relação entre mito e profetismo, limitando-se a compreender a estrutura do motivo da “sentença fatídica”. No entanto, não seria errôneo afirmar que ao sinalizar que o mito oferece uma interessante chave de leitura da história, ele aponta ali uma espécie de profetismo implícito. A inversão a que se refere Carneiro da Cunha consiste no fato de que o movimento profético canela buscou um retorno ao tempo do mito, no qual os brancos, identificados aos vizinhos desse povo, não tinham se constituído como tais, muito menos se apropriado da opulência que passaram a deter.

Ora, o retorno ao mito, profetizado pela chegada da irmã de Aukê, permitiria reaver o que foi perdido pelos índios, mas para tanto, seria necessário submeter toda a sociedade a um estado liminar, capaz de negar o atual estado das coisas sociais e fazer com que as distâncias sociais fossem abolidas, fundando uma nova ordem. Conforme Carneiro da Cunha (1987), o movimento profético, inversão do mito, que mantém no momento o seu modelo, “o dualismo em perpétuo desequilíbrio”, diria Lévi-Strauss (1991), nada mais seria do que uma resposta, a um só tempo, política e cognitiva à imensa desigualdade vivida entre brancos e índios. Desigualdade que deve resvalar para uma situação de boa distância, algo que pode

---

<sup>28</sup> “É a história da jovem Amcokwei, que durante a gravidez ouviu duas vezes o grito do preá, sem saber de onde vinha. Na terceira vez, percebeu que ele vinha de seu próprio corpo. Era a criança dizendo que sairia num dia predeterminado” (MITO DE AUKÊ, 2016).

ser obtido, nesse caso extremo, por meio de uma suspensão temporária das regras para refundá-las em outro plano.

Seguindo Sócrates e Platão, a filosofia grega tomou como lema o “Conhece-te a ti mesmo”, mas esta jaula dourada de autodiscernimento era muito estreita para que o homem vivesse consigo mesmo. A loucura, em sua essência, pode ser descrita como surgida de uma experiência desanimadora de viver consigo mesmo, que conduz à alienação de uma pessoa de seu próprio ser. A loucura “é a tentativa desesperada do homem por alcançar a transcendência, de elevar-se sobre si mesmo” (HESCHEL, 1973c, p. 165).

Do ponto de vista da filosofia, o profeta não carrega muito valor. A filosofia, desde o período clássico até o culminar no racionalismo cartesiano na modernidade, carregou em alta estima, a capacidade do homem de pensar a si mesmo como dotado de todas as possibilidades e potencialidades. Desde “o homem é a medida de todas as coisas” (ROCHA, 1982, p. 257), de Protágoras (480 - 411 a.C.), até o “cógito, ergo sum”<sup>29</sup> de René Descartes (1596 - 1650), a história tornou o homem aquilo que a ciência denominou de *homo sapiens*. Esta nomenclatura enaltece a capacidade racional, mas desqualifica alguns outros que são constitutivos da vida humana, seja ele o emocional, religioso e afetivo do homem. Neste sentido, o homem moderno racional assume o centro novamente, como medida para as decisões e situações, afastando-se paulatinamente, porém de maneira contínua, das questões transcendentais. Torna assim, a figura do profeta como um ser mitológico. Heschel (1973b, p. 25) afirma que,

para os antigos gregos, o lugar do homem é o de dominador da natureza, e o problema urgente é o conhecimento da natureza, do cosmos. Quando se descobrem todas as leis do cosmos poderão entender-se todos os problemas, pois o cosmos é o conceito mais amplo. Os eventos históricos são parte da espécie dos eventos naturais, assim como o homem não é mais que uma parte da espécie animal. [...] O único que diria Heródoto sobre o poder divino que ordena o curso da história é que se regozija em transtornar e alterar as coisas.

A filosofia grega, buscando uma forma racional de compreender o *Ser último*, poucas vezes conseguiu transcender a incerteza trágica da mente quanto à questão se existe um Deus ou não. Nas palavras memoráveis de Xenófanes de

<sup>29</sup> Uma das principais máximas de René Descartes, contido na sua obra intitulada, *Discurso do Método*, que trata de uma discussão em torno da existência de Deus e da alma, publicada originalmente em 1637.

Cólofon, “nunca houve, e nunca haverá algum homem que tenha um conhecimento seguro e acertado sobre os deuses... e todas as coisas; pois por mais que se aproxime acidentalmente da verdade, ele mesmo não tem conhecimento; a não ser que a opinião governa todas as coisas” (HESCHEL, 1973b, p. 214). Ou, para citar Platão, quando afirma que o mais alto conhecimento que a razão desfruta mediante o poder da dialética, usando as hipóteses como escalões e pontos de partida até o mundo que está acima das hipóteses, “para poder remontar-se sobre elas até o primeiro princípio do todo, [...] por meio de passos sucessivos, descendo novamente sem a ajuda de nenhum objeto sensível, desde as ideias, por meio de ideias, e termina em ideias” (HESCHEL, 1973b, p. 214).

Platão pensou sobre Deus na imagem de uma ideia, enquanto que os profetas pensaram sobre Deus na imagem da presença pessoal, na alteridade. Para os profetas, Deus era um Ser muito real e poderosamente presente. Não podiam usar a linguagem da essência como faz Platão, deviam utilizar a linguagem da presença. Não trataram de representá-lo, mas de fazê-lo presente. Em um esforço semelhante só podem servir de ajuda palavras que expressem grandiosidade e intensidade, e não abstrações. Platão estabeleceu na mente ocidental a noção do não visto, das ideias eternas, e da qual o mundo visível é só uma cópia. Os profetas trouxeram ao ocidente a noção de um “Deus não visto”, eterno, de cuja vontade o mundo visível é uma criação.

Tendo percebido como as ciências sociais estudam e entendem o profeta, faz-se necessário adentrarmos na definição que as Sagradas Escrituras, à luz da Teologia do *Pathos*<sup>30</sup>, entendem por profeta para que o conceito de justiça seja bem aludido.

---

<sup>30</sup> Heschel acredita que, “a profecia consiste na comunicação inspirada das atitudes divinas a consciência profética [...] é uma categoria primordial do entendimento profético de Deus, e se reflete em toda declaração profética” (HESCHEL, 1973b, p. 119). O *pathos* é a consciência de que Deus pode ser tocado pelos sentimentos humanos, de que o homem pode comovê-lo, afetá-lo, afligi-lo, ou, pelo contrário, alegrá-lo e contentá-lo. É por isso que, na perspectiva hassídica, Deus tem esta dupla característica; a justiça e a misericórdia (HESCHEL, 1973b, p. 119). Desenvolveremos mais detalhadamente o conceito de *pathos* divino no último tópico deste capítulo quando tratarmos do profeta como *homo sympathetikos*.

### 2.2.1 O profeta bíblico

Não é difícil afirmar que, as figuras proféticas do Antigo Testamento têm influenciado de forma decisiva no desenvolvimento histórico da religião revelada judaico-cristã. É também central o posto que ocupam nos escritos bíblicos a figura dos profetas, tanto no cânon como na pregação e piedade da igreja primitiva. Heschel (1973b, p. 220) afirma que, “sem dúvida, a verdadeira justificação para tomar o conceito ‘profeta’ como fundamental na teologia deriva do Antigo Testamento, pois ‘profeta’ é antes de tudo um personagem-chave do Antigo Testamento”.

O termo “profeta” se encontra no *kérygma* (pregação, anúncio ou proclamação) primitivo como um antigo título cristológico e pode ser percebido em Atos dos Apóstolos onde, os crentes, a quem a efusão do Espírito no Pentecostes havia convertido no novo Israel dos tempos messiânicos, possuem em princípio o dom da profecia (At 2,17); finalmente, a igreja tem seu fundamento não só no ministério apostólico, mas também no profetismo (Ef 2,20); se trata de duas funções constitutivas que se condicionam e se completam mutuamente, através das quais o Jesus terreno continua sua missão no tempo e no espaço (Lc 11,49). Em virtude delas, o Senhor, ensinando, permanece presente e segue atuando na terra através de seu Espírito.

Heschel (1973c, p. 190) diz que, “na Torá, o termo ‘profeta’ é empregado com duas terminações distintas para designar o que nós entendemos por ‘profeta’”. Mas Heschel não esclarece quais seriam essas duas formas de diferenciação. Na ótica dele, o termo mais restrito é o termo *nabí*<sup>31</sup>, em hebraico נביא - ou profeta. “O verbo parece estar conectado com o acádio *nabú*, ‘chamar’. *Nabí*, passivo como *mashiaj*, ‘ungido’, *nathin*, ‘dado ao templo como servo’, *asir*, ‘prisioneiro’, parece denotar uma pessoa que é o objeto passivo de uma ação exterior” (HESCHEL, 1973c, p. 189). Em consequência, a palavra *nabí* do ponto de vista etimológico, significa “o que clama”, “o pregador”. *Nabí*, então, significaria, literalmente, aquele que é chamado por Deus, alguém que tem uma vocação de Deus, assim como

---

<sup>31</sup> Kuenen (1969, p. 257) defende o original cananeu do termo *nabí*, derivado de uma suposta raiz (nb’) que significa “chamado, enviado”, o que permitia uma relação com a exaltação profética dos profetas de Baal. Defenderam esta teoria também Kayser, Wellhausen, Kautzsch, Guthe, Harper, etc. Atualmente ela é sustentada por Smend, Hólscher e Haldar.

alguém que está sujeito à influência de um demônio ou de um deus falso, e que retém a condição imposta sobre ele por esse chamado ou influência.

Todas essas significações podem coincidir com a ideia bíblica de profeta. Mas, Heschel (1973c, p. 189) afirma que, “a etimologia e o significado exato do termo *nabí* e sua forma verbal *nibá*, *hitnabé*, é uma questão de muitas disputas, permanecendo obscuras em alguns pontos”. No domínio conceitual de Ábrego de Lacy (1993, p. 27),

a partir dos dados bíblicos, se dá uma grande variedade no uso da palavra *nabí* e nas funções que este termo suporta. Um *nabí* manifesta elementos de êxtases, ainda que outros se apresentem como mediador da palavra: um prega, outro entoia um hino ou promulga as maldições da lei; um consulta Deus, outro é taumaturgo, outro é claramente intercessor entre Deus e o povo, às vezes atuam em grupo, outros de forma individual.

Partindo disso, vamos analisar, alguns textos das Sagradas Escrituras em que aparece o termo “Profeta”, para assim, tentar perceber como o conceito de justiça esteve presente na vida desses personagens. Heschel (1975) acredita que, as análises dos textos bíblicos demonstram que a estrutura conceitual do profetismo bíblico consiste da denúncia às injustiças por meio de três elementos estritamente unidos: “a relação do profeta com Deus, o seu caráter de enviado e a função de mediador”.

### 2.2.2 A relação do profeta com Deus

O específico da relação do profeta com Deus encontra sua melhor manifestação nas expressões que tentam esclarecer no profeta o acontecimento de seu encontro com Deus a partir da experiência, do *insight*, tendo como pano de fundo uma contínua lembrança deste *insight* fundamental para que ele não se perca diante daquilo que lhe fora ordenado por Deus. Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 35) dizem que, “a palavra profética comunicada procede sempre do querer vivo de Deus”.

Este encontro constitui o fundamento da relação comunitária única, individual e direta entre Deus e o homem: o profeta é eleito e santificado por Deus, quer dizer, separado. Jeremias 1,5 foi um desses profetas, separado ainda no ventre de sua mãe; “Antes mesmo de te modelar no ventre materno, eu te conheci; antes



que saíesses do seio, eu te consagrei. Eu te constituí profeta para as nações”; “a mão de lahweh está vindo sobre ele” (1Rs 18,46), “o tem tocado” (Jr 1,9) “e descansa constantemente sobre ele” (Is 8,11; Ez 3,14); “lahweh tem se apoderado dele” (Am 7,15) “o tem dominado e seduzido” (Jr 20,7); “o Espírito tem entrado dentro dele” (Ez 2,2), “o tem arrebatado” (Ez 11,5; 1Sm 10,6-10; 19,20-23), “inundado” (Jl 2,28) e “ungido” (Is 61,1; 1Rs 19,16), é até tal ponto o “homem do espírito” conforme relatado por Oséias 9,7, quando ele escreve:

Chegaram os dias de castigo, chegaram os dias de retribuição. Que Israel o saiba! O profeta é tolo, o inspirado é louco! Por causa da gravidade de tua falta, grande é a hostilidade. A atalaia de Efraim junto ao meu Deus é o profeta, uma rede está estendida em todos os seus caminhos, há hostilidade na Casa de seu Deus. Eles agiram de modo profundamente corrupto, como nos dias de Gadaá. Ele se lembrará da falta deles e castigará os seus pecados<sup>32</sup>.

No judaísmo rabínico puderam chegar a ser identificados os conceitos veterotestamentários, de “espírito de Deus” e “espírito santo” com o de “espírito da profecia”, tamanha relação e simbiose que existia entre Deus e o profeta. Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 15) reiteram que,

Deus apossa-se dos profetas, interrompe-lhes as atividades, toma-os a seu serviço ou os escolhe e prepara antes mesmo de serem concebidos. Não é que o profeta se dedique exclusivamente a profetizar ou que proclame as suas mensagens periódica e frequentemente, como pontuais burocratas da magia e da adivinhação (Is 47,13). Mas ele, sim, tem que estar à disposição de Deus, em qualquer momento e para qualquer mensagem: “aonde eu te enviar, irás; o que eu te ordenar, falarás” (Jr 1,17).

Assim, a partir desta eleição por Deus, o profeta se converte no *homem de Deus*, por exemplo, 1 Samuel 2,27 quando um homem de Deus vem a Eli e faz o anúncio de castigo, como título específico do profeta: utilizado também em 1Rsis 13,1 na condenação do altar de Betel e no amigo e confidente de Deus por quanto participa do segredo de seus planos e desígnios (Am 3,7; Sab 7,27; Jo 15,15). “Os profetas são homens da palavra. Isto significa que devem colocar à disposição de Deus, sobretudo a sua linguagem. É como se tivessem que oferecer a carne e o sangue, a vida e a expressão da sua língua, a fim de que neles se encarne a palavra

<sup>32</sup> As citações bíblicas seguem normalmente a tradução da Bíblia de Jerusalém (2006).

de Deus” (ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 16). Na eleição, o profeta se torna a serviço de Deus, e da relação de confiança que aí se deriva, se resume na significativa expressão teológica que designa o profeta com o título de *servo de lahweh*. Jesus Díaz (1979, p. 89) afirma que,

quando [Deus] quer revelar-se por um ato da história, se assegura de antemão a eleição de um profeta a quem confia a palavra antes que se realize o acontecimento. Assim Abraão recebe a palavra e a continuação se põe em marcha o seu clã. O Êxodo não se concebe sem o profeta Moises. Isaías aparece como profeta encarregado por *lahweh* de anunciar e interpretar seu plano em um momento em que os acontecimentos da história mundial colocam seriamente em interdito a realeza universal de *lahweh*.

Junto a Moisés, a Davi e ao povo de Israel, os profetas são os “servos de *lahweh*” (1Rs 18,36; Am 3,7; Is 20,3; Esd 9,11; Dn 9,6) assim como em Ap 22,9. Constantemente se encontra na boca de *lahweh* a expressão estereotipada: “meus servos, os profetas”, podemos ver isso, por exemplo em, 2Rs 9,7; Jr 7,25; Ez 38,17; Zac 1,6. Uma especial marca profética reveste o “*Ebed lahweh – servo do Senhor*” do Dêutero-Isaías, cujas qualidades refletem, ao mesmo tempo, as figuras de Moisés e Jeremias. Convém adicionar o que Scott (1968, p. 23) afirma em sua obra, que

os profetas de Israel não eram, portanto, meros prognosticadores; eram porta-vozes de uma palavra viva de Deus. Suas frequentes referências ao futuro, e especialmente ao futuro imediato, resultam de seu senso da importância espiritual e da urgência moral do presente. Eles tinham certeza do que Javé estava prestes a fazer por causa daquela situação espiritual presente, situação que incluía não só a atitude dos homens, mas o fato da presença de Deus. Falavam numa atmosfera de momentos que eram críticos para os homens porque a vontade de Javé estava presente, e suas exigências eram irresistíveis.

Os grandes profetas tornaram conhecida a vontade de *lahweh*, como a encontravam nas profundezas de sua própria vida interior e estampada na face da história.

### 2.2.3 O caráter de enviado

O segundo elemento essencial do profeta bíblico é seu caráter de *enviado* e a conseqüente consciência esclarecida de sua missão profética. Heschel (1973c, p. 258) acredita que o “profeta não é um voluntário para a missão; se vê forçado a ela. É seduzido e sobrecarregado. Não há uma eleição. Subjugado pelo conhecimento que está obrigado a receber, também está sob a força da necessidade de declará-la”. O profeta é o homem de Deus e o servo de *lahweh*, porque *lahweh* o tem tomado a seu serviço para que seja seu colaborador. Nós podemos ver esta relação em Amós 7,14-16; “Não sou um profeta, nem filho de profeta; eu sou vaqueiro e cultivador de sicômoros. Mas *lahweh* tirou-me de junto do rebanho e *lahweh* me disse: ‘Vai, profetiza a meu povo, Israel’”. O profeta foi revestido do Espírito para que possa atuar como representante legítimo de *lahweh*. Na segunda Epístola de São Pedro 1,21 vemos “pois que a profecia jamais veio por vontade humana, mas os homens, impelidos pelo Espírito Santo falaram da parte de Deus”.

Na perspectiva de Heschel (1975a, p. 63),

é comum caracterizar o profeta como um mensageiro de Deus, para diferenciá-lo dos feiticeiros, astrólogos, videntes e extáticos. Tal caracterização expressa um só aspecto de sua consciência. O profeta alega ser muito mais que um mensageiro. É uma pessoa que está diante da presença de Deus (Jer. 15:19), que está “no conselho do Senhor” (Jer. 23:18), que participa, por assim dizer, do conselho de Deus, não um portador de expedientes cuja função se limita a cumprir diligências. É tanto um conselheiro como um mensageiro.

Isaías mesmo contou como foi seu chamado (Is 6,1-10). Ele viu Deus sentado no trono, com vestes que cobriam o santuário e rodeado de serafins que proclamavam a Sua grandeza. Deus escolheu Isaías, e este lhe respondeu: “Eis-me aqui, envia-me!”. Isaías, a partir desta experiência fundamental, aceitou o chamado e a missão de ser profeta, de denunciar os erros de seu povo e anunciar a salvação. “Segundo o fio do relato (Is 6), podemos concretizar esta experiência em quatro pontos: a santidade de Deus, a consciência de pecado (pessoal e coletivo), a necessidade de castigo e a esperança de salvação” (ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 101).

Disto percebe-se que o profeta foi escolhido para ser enviado: (Is 6,8; Jr 1,7; 14,14; Ez 2,3), ou seja, Deus escolhe alguns dentre o povo, mas esta escolha resulta em “missão”, em “envio”. Deste modo, pode-se dizer que, “ser escolhido” constitui o “ser enviado”, e vice-versa. Como enviado de Deus é, de modo similar ao “anjo de *lahweh*”, mensageiro de Deus (Is 44,26; Ag 1,13; Mal 3,1; 2Cr 36,15) e boca de *lahweh* (Jr 15,19). Como tal, anuncia por mandato e em nome de Deus (Jr 11,21) a mensagem que lhe foi confiada: “Assim fala *lahweh*”. Sente-se autorizado para dizer a seus ouvintes: “Ouvi a palavra de *lahweh*”, e para reforçar sua mensagem com a expressão autorizada de “oráculo de *lahweh*” (אָרָאָה לַיהוָה). Desse modo,

a vontade de Deus converte-se em vontade do profeta; as metas divinas, no seu ideal humano. Toda a personalidade profética entra a serviço dos desígnios de Deus. Sua vida é agora vida de obediência. É nessa apropriação religiosa da palavra de Deus por eles recebida que radica o ponto de origem de todas as linhas que configuram a vida do profeta (ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 35).

O profeta fala para *lahweh* e em seu lugar, objetivando a conversão da comunidade. Desde os tempos dos reis, esta foi reconhecida como uma qualidade característica do autêntico profetismo. Corroborando com isso, Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 20-21) relatam que, os profetas foram; “oráculos da instrução, norma ou disposição concreta, intérpretes dos fatos históricos, acusadores e condenadores, a partir da denúncia de culpa e convite à conversão, e por fim, atualizadores da promessa de Deus a seu povo, Israel”.

Dado o exposto na obra *Los Profetas*, de Heschel (1973a), ele também trata o profeta como um iconoclasta, aquele que desafia o que, aparentemente, é sagrado, reverenciado e pavoroso, expondo como escândalo certas instituições dotadas de uma áurea de santidade como os templos religiosos. Baseando-se nas palavras de Jeremias 7,21-23 que diz;

assim diz *lahweh* dos Exércitos, Deus de Israel: Acrescentai os vossos holocaustos aos vossos sacrifícios e comei a carne! Porque eu não disse e nem prescrevi nada a vossos pais, no dia em que vos fiz sair da terra do Egito, em relação ao holocausto e ao sacrifício. Mas eu lhes ordenei isto: Escutai a minha voz, e eu serei o vosso Deus e vós sereis meu povo. Andai em todo caminho que eu vos ordeno para que vos suceda o bem.

O profeta sabia que a religião podia prostituir o que o Senhor esperava do homem e que os próprios sacerdotes cometiam perjúrios prestando falsos testemunhos, permitindo a violência, tolerando o ódio, chamando as cerimônias em lugar de se irritarem com a crueldade, a idolatria e a violência aos menores.

#### 2.2.4 Função de mediador

Sem dúvida, o profeta é também, e aqui se apoia sua terceira qualidade essencial, mediador entre Israel e *lahweh*. Não só está a serviço de *lahweh*, mas também, e precisamente por ser servo de *lahweh* e na mesma medida está a serviço de todo o povo de Israel. Por isso, não só fala a Israel em nome de *lahweh*, mas também a *lahweh* em nome de Israel. Diferentemente de qualquer outro crítico na sociedade, o profeta se define *em relação com Deus*, sendo que sua palavra não sai de si mesmo, mas é Palavra do Senhor. Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 36) elucidam que, “o profeta não é simples mensageiro; o profeta é o lugar-tenente de Deus (Gn 41,41ss). Em plano cútico, vizir e profeta são os superintendentes régios”. Na página seguinte, estes mesmos autores (ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 37) reiteram que, o profeta

é mediador, lugar-tenente do Senhor, receptor e articulador de sua palavra, sentinela e guardião [...] é trombeta volante que invade a praça, o palácio, o átrio do templo. Ressoam os seus gritos em todas as camadas da sociedade; apanha a Israel dormindo sossegada no vício, sacode-a a fim de que assuma os deveres da aliança com Deus.

Na raiz da missão do profeta há um profundo *insight* de Deus. Essa função de mediador se expressa principalmente na intercessão profética, a qual tem tanta relevância no Antigo Testamento e que deve ser considerada como uma qualidade integrante da essência do profetismo (1Sm 12,17-25; 15,11; Am 7,2-5; Jr 18,20; 42,2-4). Abraão, por exemplo, foi chamado de profeta porque intercedia pelos demais (Gn 20,7). Porém, são principalmente Moisés (Ex 32,10) e o messiânico “Servo de *lahweh*” (Is 53,12) os que se apresentam diante de Israel como profetas de uma forma especialmente marcada: se declararam solidários ao povo ao qual

foram enviados, chegando a se oferecer diante de Deus a fim de substituir livremente o seu povo na expiação de suas culpas.

Num momento de crise, Moisés arriscou toda sua autoridade na reivindicação de ser inspirado por Deus. De várias maneiras, os profetas sustentavam que suas palavras não provinham de “seus próprios corações” (Ez 13,2); que suas profecias eram inspiradas, não inventadas; que foi Deus que os enviou ao povo (Is 48,16) (HESCHEL, 1975, p. 227-228).

Heschel (1973a) afirma que os profetas veem esta função mediadora como uma missão que lhes foi confiada por Deus: sabem que foram postos por *lahweh* como *vigilantes* (Is 21,11; Ez 3,1), e *pastores* (Zac 11,4) de Israel e que têm, portanto, uma responsabilidade total sobre o povo (Ez 3,17-21). Assim, os profetas podem ser considerados como um dom que Deus concede a seu povo (Am 2,11). O antigo Israel era consciente desse estado de coisas, como demonstra o título que outorga a seus profetas como pode ser observado em (2Rs 6,21;13,14).

É interessante perceber que, o sentimento e a luta pela justiça perpassam todas as esferas da vida do profeta, e, ao mesmo tempo em que ele se relaciona com Deus, ele é enviado em missão, tornando-se um mediador entre o povo de Israel e Deus. É esta relação que Heschel (1973b) chama de *Pathos*, esse Deus que se apaixona pelo homem, que tem sentimentos pela humanidade e envia, por meio dos profetas, o seu querer. Para o judaísmo, é indiscutível a participação do homem na salvação da humanidade, mas antes, é preciso discernir o querer de Deus e conformar-se a ele.

### 2.3 O PROFETA COMO HOMEM DA JUSTIÇA

Fora afirmado variadas vezes que o profeta é um cidadão muito sensível à injustiça, e que faz desse sentimento razão para manter-se na sua vocação de anunciador e denunciador. Heschel (1975a, p. 34) afirma que, “ para nós, o ato isolado de injustiça, o engano nos negócios, a exploração dos pobres, é leve; para os profetas é um desastre. Em nosso conceito a injustiça é apenas uma situação de desconforto; para os profetas é um golpe mortal à existência; para nós, um episódio;

para eles, uma catástrofe, uma ameaça ao mundo”. Para o profeta, a mínima injustiça assume proporções cósmicas. Em Amós 8,7-8, lemos;

<sup>7</sup>Iahweh jurou pelo orgulho de Jacó:

Não esquecerei jamais nenhuma de suas ações.

<sup>8</sup>Não tremerá por causa disso a terra?

Não estará de luto todo aquele que a habita?

Toda ela se levanta como o Nilo, é revolvida e depois desce como o Nilo do Egito!

A profecia é a voz que Deus empresta à agonia silenciosa, aos pobres roubados, às riquezas do mundo que foram profanadas. É uma forma de vida, um ponto onde Deus e o homem se cruzam. Deus se encoleriza nas palavras dos profetas, é por isso que, segundo Heschel (1975a, p. 48) “quase todos os profetas trazem consolo, promessa e esperança de reconciliação junto com a censura e o castigo. Começam com uma mensagem de perdição; terminam com uma mensagem de esperança”. A missão que foi recebida por Jeremias 1,10 “Vê! Eu te constituo, hoje, sobre as nações e sobre os reinos, para arrancar e para destruir, para exterminar e para demolir, para destruir e para plantar”, resume admiravelmente a vertente da palavra profética.

A expressão “arrancar e destruir” reflete a dimensão crítica do profeta, conhecida também como “denúncia profética” exercida sobre uma situação concreta mas com um olhar no futuro, tendo o presente e o passado como bases para a ação. Partindo disso, o profeta se converte em uma instância crítica diante da ordem, ou desordem, estabelecida, projetando sua denúncia a todas as áreas da vida; religiosa, social, econômica, política, familiar.

O conceito de justiça e a luta dos profetas pela justiça do povo é uma voz uníssona em todo o Antigo Testamento: em Gn 18,25 na oração de Abraão pelos justos da cidade de Sodoma e Gomorra; Ex 9,27 quando Faraó percebe ter cometido pecado pela escravização dos hebreus; Is 11,5 “a justiça será o cinto dos seus lombos e a fidelidade, o cinto dos seus rins”. Para qualquer profeta bíblico, a justiça para com os pequenos, pobres, orfãos, viúvas, estrangeiros e marginalizados é um imperativo para a mensagem de denúncia e enfrentamento aos poderes estabelecidos. Geralmente o profeta profetiza contra uma ameaça ou juízo. Como assegura Heschel (1973b, p. 243), “o profeta tem um espírito de furor”.

Segundo Sicre Díaz (1984, p. 458) “a justiça está relacionada à questão social, que é o que teremos que entender quando se fala de justiça nos profetas”. Em consonância, Heschel (1973b, p. 55-56) expressa que,

para os gregos, a justiça era a retribuição que compensava as maldades. Em consequência, até coincidem quando se toma vingança por um ato de maldade. Um produto deste tipo de justiça é o *ius taliones*, que foi corrente nos tempos remotos e encontra eloquente expressão no ditado ‘olho por olho e dente por dente’.

Os profetas foram aquelas figuras que denunciaram esta situação. Israel contou, ao longo de sua história, com muitas figuras deste tipo. Nem todos foram iguais e nem sempre se preocuparam com as mesmas coisas, mas, “os profetas coincidem em que, a sociedade do seu tempo não refletia os desejos de *lahweh*, não vivia segundo sua vontade. Porém, cada um, de acordo com as circunstâncias, insiste em um ou outro aspecto” (SICRE, 1984, p. 440).

Alguns profetas denunciaram a corrupção da administração da justiça nos tribunais e a soberba dos juízes, como um feito muito grave, já que era deles que dependiam os bens e a vida de muitas pessoas, sobretudo dos pobres (Am 5,10-12; Is 1,10-17; 5,23; 10,1-4; Miq 6,12; Ez 22,12; Mal 3,15); denunciaram também o comércio injusto e a fraude no peso e na medida, o enriquecimento a custa dos pobres, obrigando-os a vender suas terras e a escravizarem-se (Am 8,4-6; Os 12,8; Miq 2,1-2; 6,9-11; Sl 1,10-11; Jr 5,27; Ez 27); clamaram também contra o luxo e a riqueza da elite, conquistada as custas dos pobres, contra os empréstimos enganosos e o salário injusto (Jr 22,13-19; Mal 3,5).

Portanto, um dos aspectos mais importantes da mensagem profética constitui de denunciar as injustiças. Sicre (1984) preceitua que, são três os profetas especialmente famosos pela sua crítica social: Amós, Isaías e Miqueias. Mas, são imprescindíveis também a fama de Oséias, Jeremias, Ezequiel, Zacarias e outros profetas.

### 2.3.1 Reformador social

Um dos temas mais importantes da mensagem profética é a denúncia dos problemas sociais e sua luta por uma sociedade mais justa. Mas, o tema da



justiça não é exclusivo e original do profetismo, pois já existia um código legal dentro da sociedade da época para proteger aos mais pobres e necessitados, o chamado “Código da Aliança<sup>33</sup>” (Ex 21,22-23), datado da época dos juízes oferece uma visão interessante sobre uma série de aspectos relacionados com o tema da justiça. José Sicre (1990, p. 68-72; 152-186) apresenta estes aspectos em três pontos: a) preocupação pelos mais fracos: órfãos, viúvas, escravos, pobres, emigrantes, etc. (Ex 21,26-27; 22,20-21); b) preocupação pela reta administração da justiça (Ex 23,1-9); c) legislação sobre o empréstimo e negociações tomadas sob fiança (Ex 22,24-25)<sup>34</sup>. É importante saber que, todo anúncio ou denúncia realizados pelos profetas, objetivava, e isso é unânime a todos os estudiosos, a conversão, a mudança e a transformação social. Esta transformação não somente individual, mas coletiva, e isso impelia à mudanças na sociedade de modo geral. Para Alonso Schökel e Sicre Díaz, (1988, p. 55);

os profetas protestam com veemência, ameaçando com a iminente catástrofe. O Deus de Israel é Deus de justiça; o Deus que ouviu o clamor do povo escravizado no Egito deve intervir novamente salvando o oprimido, descarregando a sua cólera contra os opressores.

Com o passar do tempo e a mudança das circunstâncias sociais, urgia renovar e ampliar o Código de Aliança. Verkindère (2001) acredita que foi por isso que a nova legislação se converteu no centro do Deuteronomio (Dt 12,26), onde o âmbito social, como mencionado anteriormente, destaca os seguintes dados: a defesa dos mais pobres, a administração da justiça nos tribunais, a grande preocupação com o tema do empréstimo, diante do aumento de pessoas que perderam suas posses e deviam trabalhar para outros, aparece uma norma nova

---

<sup>33</sup> “O Código da Aliança encarnou a real essência da existência de Israel como o único povo de Deus” (BRIGTH, 2003, p. 25). Um povo que em sua própria auto compreensão se concebe como escolhido por um deus único, com base em um pacto entre Abraão e Iahweh e reconfirmado por Moisés, tal como lemos em Gênesis 13:14-18 - “Ergue os olhos e olha [...] Toda terra que vês, eu a darei a ti e a tua posteridade para sempre.[...] quem puder contar os grãos de poeira da terra poderá contar teus descendentes.”, e em Êxodo 19:5: “[...] se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos.” Gérard Verkindère (2001) menciona este código para explicar a relação de amor que o indivíduo deve estabelecer com seu próximo e com Deus, não explorando e oprimindo o pobre, o imigrante e a viúva, e afirma que, “a aliança é a consequência de uma eleição. O ato inicial pelo qual o Senhor entra em relação com Israel e o elege para ser seu povo” (VERKINDÈRE, 2001, p. 32).

<sup>34</sup> SCHWANTES, na sua obra intitulada *História de Israel: local e origens* (2008) sintetiza em quatro pontos estes mesmos pecados.

sobre o salário (Dt 24,14) e que, por sua vez, diante das novas circunstâncias, surge uma lei sobre o comércio (Dt 25,13-15).

Esta base legal serve de ponto de partida à denúncia profética contra a sociedade do seu tempo, representada pelos reinos de Israel e de Judá, e concretizada nas suas capitais, Samaria e Jerusalém. “Os profetas lançam seus oráculos contra o luxo, a beleza e a grandiosidade das capitais, sua denúncia consiste principalmente sobre os setores mais modestos da sociedade (Am 5,7; 10-12; Is 1,21-26; Miq 3,1-4)” (SICRE, 1990, p.185) . Também lançam acusações contra as autoridades, os ricos e poderosos, como um dos principais causadores das injustiças contra os pobres e indefesos. A cobiça dos poderosos e o amor ao dinheiro os levam a pisotear os mais frágeis, enquanto os sacerdotes e os falsos profetas, que deveriam denunciar as injustiças, se deixam manipular, pondo a religião a serviço dos opressores como bem esclarece José Sicre (1990). Os profetas, portanto, denunciam uma sociedade que tem o coração corrompido, porque abandonaram *lahweh* para servir ao dinheiro (Ez 22,23-31).

Mas o que os profetas pretendem com sua denúncia social? José Sicre (1990, p. 205) responde-nos com maestria, afirmando que os profetas,

pretendem a conversão do indivíduo e [...] uma sociedade fraterna, justa, sem diferenças de classe. [...] O que o profeta desejava era ver o povo unido, como estava antes de o comércio estrangeiro e o culto pagão destroçarem tão gravemente a sociedade de Israel (...) É fácil ver o que desejava. Em vez de exageros do culto sacrificial, uma autêntica fraternidade entre os homens onde não existissem crueldades, onde ninguém espezinhasse o próximo ou abusasse dele. Desejava forma de vida social onde os indivíduos fossem justos e honrados e ajudassem o próximo em vez de acumular riquezas à sua custa. Desejava a volta da solidariedade da sociedade antiga, menor e menos complicada. [...] Sociedade em que não exista o tremendo luxo das classes altas de Samaria, porque a aliança exige compartilhar com o próximo ou, pelo menos, dar-lhe oportunidade de conservar o que conseguiu adquirir.

A posição do profeta diante das questões sociais é sempre levada às últimas consequências. O profeta está implicado a determinados riscos e perigos. Ele não contempla a história de longe, a sua palavra constitui para ele próprio um risco, comprometendo as pessoas e pode significar uma questão de vida ou de morte. A questão da justiça social é uma constante na profecia bíblica, e a defesa dos mais fracos vem retomada com força e veemência em cada um dos profetas. Os profetas agiram abertamente e o que nos cabe é colocar esta ação em seu enfoque. Os

profetas foram pregadores da justiça, e como porta vozes de Israel, se envolveram profundamente nos problemas morais, perturbando a ordem estabelecida e evocando o passado como exemplo, mas apontando o futuro como meta escatológica.

Esta denúncia radical da injustiça não está motivada unicamente pela vontade de uma sociedade mais equitativa. O desejo profundo subjacente a esta reivindicação é seguramente a felicidade, a paz e a plenitude de vida para todos. Mas, para os profetas, a injustiça generalizada é a manifestação patente de que não se vive a aliança com o Senhor. Sua denúncia está motivada de um ponto de vista teológico mas, que abarca o social. [...] A injustiça social é o reflexo e a consequência do desprezo de Deus (VERKINDÈRE, 2001, p. 36)

Em Êxodo 32,4-8 podemos perceber o profeta Moisés e os levitas julgando duramente os adoradores do bezerro de ouro.

E ele os tomou das suas mãos, e trabalhou o ouro com um buril, e fez dele um bezerro de fundição. Então disseram: Este é teu deus, ó Israel, que te tirou da terra do Egito. E Arão, vendo isto, edificou um altar diante dele; e apregoou Arão, e disse: Amanhã será festa ao Senhor. E no dia seguinte madrugaram, e ofereceram holocaustos, e trouxeram ofertas pacíficas; e o povo assentou-se a comer e a beber; depois levantou-se a folgar. Então disse o Senhor a Moisés: Vai, desce; porque o teu povo, que fizeste subir do Egito, se tem corrompido, E depressa se tem desviado do caminho que eu lhe tinha ordenado; eles fizeram para si um bezerro de fundição, e perante ele se inclinaram, e ofereceram-lhe sacrifícios, e disseram: Este é o teu deus, ó Israel, que te tirou da terra do Egito.

Esta foi uma das atuações dos profetas. Moisés representa para o judaísmo, o ápice da profecia. Tem um ditado entre os Rabinos que diz “se Deus não tivesse dado a *Torah* para Moisés, ele poderia ter dado, com o mesmo efeito, para Esdra”. O Judaísmo não é de nenhuma forma “Moiseísmo”. É uma religião de pessoas Judaicas.

Ao Falar de reforma social não se pode esquecer do profeta Amós. O anúncio à reforma foi o imperativo de sua mensagem. Todas as suas denúncias, desde o sistema judicial (2,6-12; 5,12) até a corrupção religiosa (5,1-12; 18-24) tem um único propósito: a reforma social e a melhor situação dos pobres, exilados e diminutos da sociedade.

### 2.3.2 Acusador

A afirmação de que os profetas são acusadores é perceptível na voz retumbante de Sicre (1990), quando ele trata da vocação de Amós e Jeremias, também na coleção de Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988) quando apresenta o profeta Isaías e Jeremias, bem como os profetas menores. Heschel (1973) no estudo sobre os profetas menciona essa face da profecia bíblica sempre que o espaço lhe é propício. Outros autores, nas mais variadas épocas e culturas, não deixaram de abordar tal temática, visto sua riqueza sóciohistórico religiosa, e sua importância para os dias atuais.

Diante deste panorama, seguiremos o esquema dos autores acima citados, já que são os que melhor se adequam a nossa pesquisa, sem deixar de explorar fontes adjacentes. Exporemos a acusação dos profetas em quatro tópicos, a começar pela acusação contra o governo e seus administradores, depois os juízes e legisladores, a seguir, o povo de Israel em geral, e por fim, a religião.

Segundo Sicre (1990), a crítica de Amós, ou os “Oráculos contra as nações” se torna perceptível em Am 1,3; 2,16. Esta crítica estava direcionada aos pecados que, não só as nações vizinhas a Israel estavam cometendo, mas também à própria Israel com os seus. Este mesmo autor menciona a crueldade com quem Damasco agiu (Am 1,3); “os pecados da Filistéia na deportação e comércio de escravos em grande escala” (Am 1,6); a venda de escravos realizada por Tiro (Am 1,9); a perseguição de Edom a seu irmão, afogando a compaixão (Am 1,11); a cobiça de Amon (1,13), e a ofensa feita aos mortos (Am 2,1). Sicre (1990, p. 128) reitera ainda que,

essas lutas não respeitam os sentimentos fraternos nem os seres mais fracos (as grávidas e os nascituros); sequer os mortos. São fomentadas às vezes pela ambição e pela cobiça, mas em outros casos movidas só pelo ódio e pelos desejos de vingança. Junto com elas, o fenômeno da escravidão, que atinge populações inteiras. É comércio de que participam a Filistéia e Tiro como escravizadores e vendedores, Edom como comprador, povos inteiros como vítimas. Também nesse caso são afogados sentimentos fraternos e pactos antigos.

Essas acusações às nações vizinhas a Israel ditadas por Amós, estão claramente direcionadas à classe governamental, que detinham o grande poder de fazer negociações desta magnitude. Ainda que, segundo Sicre (1990, p. 145), não

seja tão simples fazer esta afirmação, visto que, Amós era bastante irônico e quase nunca sistemático, por isso “chamou-os simplesmente de ‘eles’, [...] os que se consideram ‘Israel’, o verdadeiro povo de Deus, os que presumem religiosos e fiéis, são na verdade os inimigos do Senhor e de seu povo”. Isso significa que este “eles”, poderia também ser direcionado aos juízes, legisladores, funcionários do rei, etc.

“O mesmo rei é juiz supremo, que encarna a majestade judicial de Deus. Ele é o norte que orienta a esperança de um Estado ideal do povo. E precisamente em seu enfrentamento com a ideia de Estado representada pelo rei, chegaram os profetas para compreender a justiça social em seu sentido mais amplo” (EICHRODT, 1975, p. 414). Dentre inúmeros textos proféticos que denunciam as injustiças, por parte dos governantes, pode-se destacar a descrição do messias, descendente ideal de Davi, que “julgará os fracos com justiça, com equidade pronunciará sentença em favor dos pobres da terra” (Is 11,4). “Diziam que o trono de Deus se assentava no direito e na justiça (Sl 89,15; 97,2) e consideravam que estas eram qualidades essenciais do rei (Sl 72). “Direito e justiça” é o que Deus faz (Sl 99,4), o que Deus ama (Sl 33,5), o que espera (Is 5,7) e deseja (Am 5,24; Pr 21,3)” (SICRE, 1990, p. 162).

O rei é reconhecido como o agente da justiça por excelência, mas a sua administração da justiça estava ficando falha, sobretudo em relação aos menores, os pobres, as viúvas e os órfãos. Em Jeremias, essas acusações contra os governadores e reis são muito mais perceptíveis. Sicre (1990) afirma que, por Jeremias viver em uma época distinta de outros profetas como Sofonias, e encontrar-se com reis, “são eles [os reis] os que devem imitar a conduta de Deus, ou melhor, servir de intermediários entre ele e o povo, administrando a justiça a cada manhã. Do contrário, o Senhor derramará como fogo sua cólera” (SICRE, 1990, p. 490). Mas, caso o tema ainda não esteja bem esclarecido, Jeremias (22,1-5) segue;

Assim disse Iahweh: Desce à casa do rei Judá e profere lá esta palavra: Dize: Escuta a palavra de Iahweh, rei de Judá, que te assentas sobre o trono de Davi, tu, os teus servos e o teu povo, que entram por estas portas. Assim disse Iahweh: Praticai o direito e a justiça; arrancai o explorado da mão do opressor; não oprimeis estrangeiro, órfão ou viúva, não os violentes e não derrameis sangue inocente neste lugar. Porque, se realmente cumprirdes esta palavra, entrarão pelas portas desta casa reis, que se sentam sobre o trono de Davi, montados em carros e cavalos, eles, seus servos e seu povo. Mas, se não escutardes estas palavras, juro por mim mesmo - oráculo de Iahweh - que esta casa se tornará uma ruína.

Esta é, segundo Sicre (1990), a primeira vez na história da profecia que encontramos a denúncia de um rei (Jr 22,13-19) e ameaça a Jerusalém ou à casa real (Jr 22) por causa da justiça. Tanto em Jeremias quanto em Amós, o justo, a partir do que nos tem informado Sicre (1990, p. 146), são os pobres, porque “só os pobres são honrados; e os ricos, em conjunto, são canalhas que devem ser eliminados [...]. De tudo isso fica claro que o pobre é considerado justo pelo simples fato de sua pobreza. Por outro lado, o rico é ímpio por causa de sua riqueza”. No ideal messiânico, o rei é projetado como o representante do próprio Deus, o mediador divino para estabelecer a justiça na terra (BRUEGGEMANN, 1977, p. 600).

A segunda acusação está direcionada contra os juízes, já que grande parte da vida e dos direitos dos pobres era desvirtuada por estas autoridades. “Por isso, Deus agirá contra Samaria, seus palácios [governo]<sup>35</sup>, seus habitantes [povo]. Não contra o povo em geral, mas contra a classe alta [ricos, grandes proprietários], contra a instituição cultural, centrada no santuário de Betel [religião] (vv. 13-14) e contra a monarquia [legisladores]” (SICRE, 1990, p. 152-153). Esta acusação, que abarca os vários pontos deste subtópico, mostra que, as grandes instituições, desde a legislativa até o povo simples e pobre estavam corrompidas. “Em primeiro lugar, a monarquia não é considerada só através de seus reis, mas encarnada também no palácio e na cidade. Todos sofrerão o mesmo castigo. Isso implica condenação da instituição mais do que das pessoas concretas” (SICRE, 1990, p. 489).

É importante considerar que,

o tema da justiça foi um tema frequente nos profetas anteriores [a Jeremias]. Dela dependia em grande parte a existência de sociedade justa. Mas, até então, só encontramos exortações ou condenações dirigidas aos juízes, às autoridades, aos chefes de Israel e Judá, aos sacerdotes (SICRE, 1990, p. 490).

A terceira acusação destina-se à religião, já que ela também se encontrava corrompida, servindo não como meios de conversão e coesão social, mas como trampolim aos ricos e poderosos da sociedade. Já conhecemos a posição de Heschel (1975) quanto à função da religião e sua crítica interna à mesma, conforme

---

<sup>35</sup> Todos esses acréscimos entre colchetes são nossos.

expomos no primeiro capítulo, mas voltaremos à abordagem dos profetas sobre a religião mais adiante. Porém, é bom perceber que, em Amós, bem como nos demais profetas, a crítica ao sistema religioso também foi parte constitutiva e, não temos como nos referirmos à denúncia religiosa sem nos arremetermos a eles. É importante compreender que, em Heschel (1975, p. 468),

a religião, pois, com suas exigências e visões, não é uma luxúria, mas um assunto de vida e morte. É certo que sua mensagem é, frequentemente, diluída e distorcida por pedantismo, exterioridade, cerimonialismo e superstição. Mas esta é precisamente a nossa tarefa; lembrar as necessidades, as perpétuas emergências da existência humana, os raros anseios do espírito, a eterna voz de Deus, para a qual as exigências da religião são uma resposta.

Bem, esta afirmação de Heschel de que a religião é uma resposta aos problemas fundamentais do homem, historicamente foi aceita por muito tempo, e isso é perceptível na religião judaico-cristã. Mas, no processo histórico veterotestamentário, a religião foi duramente criticada, visto a corrupção. Amós relata nos capítulos 3 e 4 que o culto não serve para salvar nem demonstrar que o povo esteja em relação com Deus, isso significa que o povo não depende da ocorrência aos santuários, mas da implementação da justiça nos tribunais. Isso pode denotar que,

o pobre era quase incapaz de oferecer os sacrifícios obrigatórios sem se endividar, e os santuários contribuíram dessa forma para a opressão e exploração dos economicamente fracos. [...] Todavia, a instituição cultural é para Amós uma das mais responsáveis pela injustiça, porque fomenta idéia de Deus errônea (SICRE, 1990, p. 202-203).

Logo a seguir, Sicre (1990, p. 203) acrescenta que;

O lugar de culto é tão odioso e insuportável para Deus como os palácios e objetos de luxo conseguidos na base da exploração. Com esse pressuposto não estranha que Amós passe a caçar das peregrinações e oferendas, apresentando-as como puro desejo dos israelitas, não como vontade de Deus.

Ora, o templo havia sido profanado pelas falsas mensagens, pelos sacerdotes que não cresciam nem defendiam o direito dos pobres, e quando não existe fidelidade, o que reina é a mentira que leva ao pecado.

Por fim, os profetas também acusaram o próprio povo pela falta de conversão, por aceitar e contribuir com as injustiças sociais, com a idolatria. O profeta Jeremias 9,4 assegura que, Deus procurou algumas relações corretas com os homens, que demonstrem interesse por Ele. Mas o exame falha, e o profeta os desculpa aduzindo: “esses daí são os pobretões e ignorantes, não conhecem o caminho do Senhor, o preceito de seu Deus”. Sicre (1990, p. 460) contribui dizendo que,

O que Jeremias tentou desde o começo foi que o povo voltasse a manifestar a Deus “teu carinho de jovem, teu amor de noiva” (2,2). Coisa que tinha esquecido ao se deixar seduzir pelos baals, os deuses cananeus que se converteram em seus amantes. [...] Por conseguinte, o que Jeremias pede é que o povo reconheça Javé, a quem esqueceu e abandonou.

É importante perceber que, a conversão do povo anunciada por Jeremias não era apenas uma conversão aparente, momentânea, circunstancial, mas uma mudança radical, de todo o coração (Jr 3,10), e deve ser manifesta nas relações interpessoais e transcendental, pois, é na prática da justiça e do amor mútuo que os homens encontram o caminho que os levam a Deus e à salvação. Portanto, fica conhecido o que estes profetas acusaram nas suas denúncias; “ricos das cidades, grandes proprietários, funcionários, classes dirigentes, o próprio rei. É crítica total; atinge as pessoas privadas como também o próprio sistema” (ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 56).

### 2.3.3 Crítico religioso

Foi afirmado anteriormente a forte crítica de Amós e Jeremias a vários setores sociais, incluindo entre eles, a própria religião. A religião, bem como a política sempre foram assuntos que serviram de base para discutir a sociedade, mesmo nos dias atuais como faz a sociologia de Max Weber, Karl Marx ou Durkheim. O problema que os profetas viram na religião é que ela estava ficando,



além de elitizada, dominada pela corrupção dos seus administradores, o que incorria em erros aos povos.

O profeta Amós nos capítulos 3 e 4 menciona a relação entre o culto e a justiça, mostrando que o culto não estava servindo para a salvação e nem o povo estava em relação com Deus. Fica evidente em Amós 4,4-13 quando ele critica as mulheres de Samaria. No capítulo seguinte (5,1-27) Amós continua esta mesma denúncia, de que a salvação não dependia da ocorrência aos santuários, mas da justiça nos tribunais, afirmando nos versículos 23-24 do mesmo capítulo: “não aceitarei vossas oferendas nem olharei para vossas vítimas cevadas. Retirai de minha presença o barulho de vossos cantos, não quero ouvir a música de vossas cítaras. Que flua como água o direito e a justiça como arroio perene”.

Comentando esta crítica de Amós e de outros profetas ao culto formal, a Bíblia de Jerusalém (2006) apresenta, como nota de rodapé, a seguinte glosa;

Os profetas levantaram-se, muitas vezes, contra a hipocrisia religiosa: muitos acreditavam estar em paz com Deus, porque realizavam certos ritos cúlticos (sacrifícios, jejuns), desprezando, contudo, os preceitos mais elementares de justiça social e de amor ao próximo (ISm 15,22; Is 1,10-16; 29,13-14; 58,1-8; Os 6,6; Mq 6,5-8; Jr 6,20; Jl 2,13; Zc 7,4-6; cf. Sl 40,7-9; 50,5-15; 51,18-19). Os salmistas, acentuando os sentimentos interiores que deviam inspirar o sacrifício: obediência, ação de graças, contrição, e o Cronista, insistindo na função do canto litúrgico, expressão da disposição da alma, no culto sacrificial, reagirão também contra o formalismo do culto.

Em corroboração, Sicre (1990, p. 168-169) expõe sete “coisas” de que, segundo o texto de Amós, Deus odeia e rejeita em relação ao culto, que são; “festas, reuniões, holocaustos, oferendas vegetais, vítimas cevadas, cantos e música com outras duas que ele deseja: direito e justiça (*mispat e sedaqá*)”. Ou seja, a única coisa evidente é que Deus ama e quer, em qualquer circunstância, a justiça e a retidão, enquanto o culto aparece como algo secundário, elementar a este outro compromisso radical. A instituição cultual é, para Amós, uma das mais responsáveis pela injustiça social, porque fomenta a ideia de Deus de maneira errada, como se Deus não se interessasse pelas exigências éticas ou pudesse ser facilmente comprado, seja pelos sacrifícios, jejuns, doações, etc., tranquilizando a consciência dos opressores. Segundo Amós 4,4-5, o lugar de culto é tão odioso e insuportável para Deus como os palácios e objetos de luxo, conseguidos na base da exploração. Com esse pressuposto, “não estranha que Amós passe a caçoar das peregrinações

e oferendas, apresentando-as como puro desejo dos israelitas, e não como vontade de Deus” (SICRE, 1990, p. 203).

O profeta Isaías de igual modo se lança contra a hipocrisia manifesta nos cultos a Deus sem medir as palavras, no capítulo 1,10-17 lemos;

<sup>10</sup>Ouvi a palavra de lahweh, chefe de Sodoma,  
prestai atenção à instrução do nosso Deus, povo de Gomorra!  
<sup>11</sup>Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios?, diz lahweh.  
Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de bezerros cevados;  
no sangue de touros, de cordeiros e de bodes não tenho prazer.  
<sup>12</sup>Quando virdes à minha presença  
quem vos pediu que pisásseis meus átrios?  
<sup>13</sup>Basta de trazer-me oferendas vãs:  
Elas são para mim incenso abominável.  
Lua nova, sábado e assembleia,  
não posso suportar falsidade e solenidade!  
<sup>14</sup>Vossas luas novas e vossas festas, minha alma as detesta:  
elas são para mim um fardo; estou cansado de carregá-lo.  
<sup>15</sup>Quando estendeis vossas mãos, desvio de vós meus olhos;  
ainda que multipliqueis a oração não vos ouvirei.  
Vossas mãos estão cheias de sangue:  
<sup>16</sup>lavai-vos, purificai-vos!  
Tirai de minha vista vossas más ações!  
Cessai de praticar o mal,  
<sup>17</sup>aprendei a fazer o bem!  
Buscai o direito, corrigi o opressor!  
Fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva!

É importante sublinhar que as práticas religiosas em si não foram condenadas por Isaías, elas foram julgadas negativas quando não acompanhadas da coerência de vida, da observância no quotidiano da caridade, do amor ao próximo e do respeito ao direito das pessoas economicamente mais fracas, já que, havia uma abundância de práticas de cultos, mas que não levavam em consideração o outro enquanto fenômeno e imagem divina.

Ainda sobre o referido texto de Isaías 1,10-17, Alonso Schökel e Sicre Díaz (1988, p. 121) apresentam um paralelo bastante interessante entre aquilo que, segundo o texto de Isaías, os fiéis realizavam no culto e o que era aceitável a Deus. Tais autores esquematizam esse paralelo em duas colunas, e provir-nos-emos dela para arguir quão distante estava o culto da vontade divina:

Sacrifícios	→	não me importa
holocaustos, gorduras	→	estou farto
sangue	→	não me agrada
visita e dons	→	quem é que exige?
dons	→	vazios
incenso	→	execrável
festas	→	detesto, fardo
gestos	→	fecho os olhos
preces	→	não as escuto

Deste modo, fica evidente pela leitura do texto, que não faltavam cerimônias religiosas em Jerusalém. A religião, porém, havia sido transformada em rito, alguma coisa que acontecia dentro do templo, a mera prática de algum tipo de liturgia, completamente desvinculada de uma vida autêntica de respeito ao próximo. A celebração do culto tomou o sentido de toda religião, a *forma* tomou o lugar da *essência*, trocaram o ato de fé, de crê, pelo conteúdo da crença. O povo não entendia que religião não era uma coisa que acontecia somente dentro do templo, numa determinada ocasião, sob a condução de uma determinada pessoa, mas na vida como um todo.

É por isso que os profetas, pessoas apaixonadas que eram pela sua vocação e missão de anúncio e denúncia, se puseram a criticar, mesmo que isso lhes causassem as mais variadas consequências, até mesmo a morte. E não deixaram de falar apaixonadamente para o povo em nome de Deus e, para Deus em nome do povo, ora contra o sistema religioso, ora contra as demais esferas sociais. A esta paixão pela vocação e missão, Heschel irá chamar, mais tarde, nos seus escritos, como experiência do *pathos* divino. Pelos escritos deste teólogo e filósofo judeu, o *pathos* divino é a forma da presença de Deus no mundo, a preocupação divina com a sua criação manifesta pela boca dos profetas, ainda que eles não tivessem ideias sobre Deus.

O fato é que os profetas sofriam ao experimentar o *pathos* divino, e é por isso que neste último tópico do nosso capítulo, nos dedicaremos a entender a paixão dos profetas ao experimentarem o *pathos* divino.

## 2.4 O PROFETA COMO UM *HOMO SYMPHATETIKOS*

Não há como não recorrer a Heschel, sobretudo à sua obra *Los Profetas* (1936), para compreender porque os profetas são considerados *homo symphatetikos*<sup>36</sup>. Para este estudioso *hassídico*, o que o profeta conhece e sabe de Deus não vem de abstrações lógicas ou silogismos quaisquer; o que ele sabe de Deus vem do *insight* com a divina presença. Mas, por qual razão os profetas são *homo symphatetikos*? Ora, antes de responder esta pergunta, precisamos ter claro porque, na tradição judaica, Deus é *pathos*<sup>37</sup>.

Pela observação do escritor alemão Jürgen Moltmann, na sua célebre obra *Trindade e Reino de Deus* (2000), ele reconhece que Heschel foi o primeiro a descrever a proclamação dos profetas como teologia do *pathos*:

um dos primeiros a contestar expressamente a teologia do Deus apático foi Abraham Joshua Heschel. Afastando-se da filosofia religiosa judaica – influenciada pelo helenismo – de Fílon, Jehuda Halevi, Maimônides e Espinoza, chamou a teologia dos profetas do Antigo Testamento de “teologia do *pathos* divino”. [...] Durante muito tempo, a apatia divina também constituía um princípio fundamental da teologia judaica. Somente Abraham Heschel reconheceu que o *pathos* divino é o adequado ponto de referência hermenêutica para aquelas expressões antropomórficas de Deus, contidas no Antigo Testamento (MOLTMANN, 2000, p. 39-40).

<sup>36</sup> *Homo symphatetikos* é o mesmo que, homem simpático. Segundo Heschel (1973b, p. 13) “a simpatia é um estado no qual uma pessoa está aberta a presença de outra. É um sentimento que sente o sentimento diante do qual reage: o oposto a solidão emocional. Na profecia simpática o homem está aberto à presença e a emoção do Sujeito transcendente. Leva em si mesmo a consciência do que está sucedendo a Deus”. Para aprofundar tal temática, SCHELER, Max. 1943, p. 375.

<sup>37</sup> Para Berkovitz, é possível expressar a teoria de Heschel em uma única sentença: “de acordo com sua teologia do *pathos*, a ação humana evoca o *pathos* divino; de acordo com sua religião da simpatia, a compaixão divina evoca a simpatia profética. O homem afeta Deus e Deus afeta o profeta. No diálogo entre Deus e o homem, Deus responde com *pathos*, no diálogo entre o profeta e Deus, o profeta responde com simpatia” (BERKOVITZ, 1964, p. 70). No dizer de Pearlman (1989, p. 91), “*pathos* é o objeto da experiência profética, que é incorporado para dentro de tal experiência com um fato fenomenológico”. Ou seja, o profeta não meramente sente tal realidade, ou a constrói misticamente. O profeta é desafiado por ela.; Heschel (2011, p. 298) afirma ainda que, “*pathos* não é uma substância, nem um atributo, nem uma qualidade imutável, nem um conteúdo absoluto do ser divino”. É por esta razão que a teologia hescheliana é uma teologia do *pathos*.; A fé cristã tomando o conceito do *pathos* de Deus compreende que Deus trindade em Cristo se “simpatiza” a dor da criação. O cristão entende que Deus não é apático ao sofrimento. Sendo o Deus cristão “simpático” a atitude cristã face ao sofrimento também não poderá ser apática. Se Deus se faz com-passivo (sofre com) ao sofrimento do Filho também se faz com-passivo face ao sofrimento da criação (MOLTMANN, 1980). Sobre o tema da compaixão de Deus, veja algo semelhante com o que aqui desenvolvemos na obra de Gomes (2007, p. 124-128).

Para entender porque, na tradição judaica Deus é *pathos*, Moltmann resume a compreensão hescheliana do *pathos* divino da seguinte forma:

no seu *pathos*, o Todo-poderoso sai de si mesmo. Dirige-se ao povo de sua eleição. Apresenta-se como parceiro da aliança com esse povo. Nesse *pathos* pelo seu povo, que leva o seu nome e representa a sua glória no mundo, o Todo poderoso é pessoalmente afetado pelas peripécias de Israel, por seus feitos, pecados e sofrimentos. Na comunhão da sua aliança com Israel, Deus se torna passível. Sua existência e a história do povo estão ligados pelo *pathos* divino. A criação, a libertação, a aliança, a história da salvação nascem do *pathos* de Deus (MOLTMANN, 2000, p. 39).

Portanto, a categoria de *pathos*, quando tomada como ponto de partida para pensar a presença do Deus vivente na criação, abre as portas para a possibilidade de entendê-lo não em sua essência, mas em sua paixão e envolvimento com a história do homem, a sua imagem. Assim sendo, aprende-se a historicidade do próprio Deus. E, dado que a experiência vital do ser humano se dá na dinâmica da sua experiência divina, Heschel (1973b) propõe uma existência *symphatetika*, em oposição ao ideal estoico de um *homo apathetikos*<sup>38</sup>. Ou seja, a experiência do *pathos* divino abre, de maneira particular, o profeta para as alegrias e tristezas da vida, “pois ele ama em comunhão com o amor de Deus, zela pela glória de Deus, ira-se com a ira de Deus, sofre com os sofrimentos do seu Deus, para finalmente ser feliz na beatitude divina” (MOLTMANN, 2000, p. 40). Esta é a razão pela qual o profeta é entendido como *homo symphatetikos*. Porque, ele foi o indivíduo que viveu o *insight* de Deus de maneira profunda e singular, colocando-o em prática.

Heschel (1973c) acredita que os profetas nada sabiam da essência de Deus. Os profetas apenas sofriam o *pathos* de Deus. “Eles descobriam atitudes de Deus

---

<sup>38</sup> *Apathetikos* significava, “mediante a negação do corpo, a libertação do ser humano da dependência da natureza” (MOLTMANN, 1977, p. 71-72). Na análise de Moltmann (1977) “Apatia significa inacessibilidade quanto às influências exteriores, insensibilidade que corresponde às coisas inanimadas, e liberdade do espírito de toda sorte de necessidades e apetites. Em sentido físico apatia significa inalterabilidade; no psíquico, insensibilidade, e no ético, liberdade”. Para aprofundar essa temática, ALMEIDA, 2006, p. 166. A identificação estoica de paixões e vícios, mostrando o peso negativo que era dado ao termo “paixão” em contraste com o termo “apatia”: “O estoicismo vai mais longe. Identificando a vida racional e bem-aventurada como a *apatheia* (ausência de sentimentos) e a *ataraxia* (ausência de perturbação interior), ele conduz de fato a identificar paixões e vícios. Ao lado das *pathè* (como tais contrárias à natureza), os estoicos conhecem certamente também bons afetos, a *eupatheiai*: alegria, a circunspeção (*eulabeia*) e a vontade” (LACOSTE, 2004, p. 1326). Dessa forma, “o ideal ético do sábio era fazer-se semelhante a Deus. O sábio deveria ser como Deus, imune do sentimento, como também imune da felicidade. Assim como Deus apático é livre, também o sábio precisaria, através de rigorosa indiferença face às coisas ao mundo, chegar a essa apatia para alcançar a liberdade” (LEITE, 2008, p. 84).

mais do que ideias sobre Ele” (HESCHEL, 2011, p. 287). Sofrendo o *pathos* divino, os profetas testemunham a transitividade do amor divino pelo ser humano. Não comunicam ideias sobre Deus, testemunham a radicalidade do cuidado divino revelado em seu *pathos*.

O *pathos* de Deus está nele. O comove. Apresenta-se nele como uma tormenta na alma, sobrecarregando sua vida interna, seus pensamentos, sentimentos, desejos e esperanças. Toma posse de seu coração e de sua mente, dando-lhe coragem para atuar contra o mundo (HESCHEL, 1973c, p. 122).

É por isso que a palavra do profeta é “pesada”, profunda e cheia de temor, porque, como depõe Heschel (1973c, p. 12), “se assemelha ao trovão”. Sua simpatia nada mais é do que o desdobramento de aterradoras emoções que surgem em resposta ao *insight* experimentado com a divindade.

Os profetas Isaías, Amós e Jeremias são grandes exemplos de profecia simpática. Em Jeremias 20, percebemos o sofrimento deste profeta sob o *pathos* de Deus. Irritado quase até o desespero, Jeremias acusa Deus de seduzi-lo para que aceitasse uma missão que só serve de “ultrajes e escárnios” o dia todo. Pensa em abandonar a missão de profeta, mas então, logo a seguir admite que a palavra de Deus é como um fogo em seus ossos, que ele não consegue conter, nem suportar, vejamos;

<sup>7</sup>Tu me seduziste, lahweh, e eu me deixei seduzir;  
tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste.  
Sirvo de escárnio todo o dia,  
todos zombam de mim.

<sup>8</sup>Porque sempre que falo devo gritar,  
devo proclamar: “Violência e opressão!”  
Porque a palavra de lahweh tornou-se para mim  
opróbrio e ludíbrio todo dia.

<sup>9</sup>Quando pensava: ‘Não me lembrarei deles,  
já não falarei em seu Nome’,  
então isto era em meu coração como fogo devorador,  
encerrado em meus ossos.  
Estou cansado de suportar,  
não aguento mais! (Jr 20,7-9.)

Esta simpatia, ou melhor, esta identificação emocional do querer do profeta com o *pathos* de Deus, é o que, segundo Heschel (1973c, p. 14) “pode explicar a mudança da terceira pessoa para a primeira pessoa nas pronunciações proféticas”.

A simpatia é a resposta do profeta à inspiração, ao *insight*, ou como é traduzida pela tradição cristã, à *Teofania*. Para o *pathos* transcendente, a resposta é o *symphatetikos* profético. Não se trata de uma assimilação ao ser divino, como no amor, mas assimilação da transitividade da preocupação divina pelo destino da humanidade. “O Profeta ouve a voz de Deus e sente o Seu coração. Ele tenta transmitir o *pathos* da mensagem com o seu *logos*” (HESCHEL, 2011, p. 33). Como um mensageiro, sua alma transborda, falando como se o fizesse a partir da plenitude da sua simpatia.

Em se tratando da experiência dos profetas com o *pathos* divino, e como resposta a esse momento de experiência, de *insight*, de Teofania, como já fora mencionado anteriormente, o profeta se torna *homo symphatetikos*. Mas, em razão disso, a forma de manifestação e de transmissão desse *pathos* divino se dá de formas variadas.

#### 2.4.1 Formas de profecia simpática

Heschel (1973c, p. 21), seguindo a classificação de Max Scheler (1954), apresenta dois tipos de simpatia; a primeira seria uma “comunidade de sentimento ou, simpatia *com* Deus”, e a segunda como “companheirismo no sentimento, ou simpatia *para* Deus”. Deste modo, analisaremos estas duas formas de simpatia e como elas podem ser interpretadas dentro da profecia bíblica. Para fazer essa análise, nos serviremos em muito do método fenomenológico<sup>39</sup>, já que, tanto para Scheler quanto para Heschel, esse método servia como base para sopesar e compreender a sociedade.

A primeira forma de simpatia exposta por Scheler, é a de uma “comunidade de sentimento”. Segundo Scheler (2003), os atos de cada pessoa formam parte de

---

<sup>39</sup> Este termo foi usado pelo matemático e filósofo Jean Henri Lambert pela primeira vez. Usou no quarto capítulo de sua obra *Nova Lógica* ao colocar o nome de *Fenomenologia* ou *Teoria da aparência* em 1763-1764 e, posteriormente, por Hegel em sua publicação *Fenomenologia do Espírito* (1992). Kant também utilizou o termo em sua obra *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (PIRES, 1979). Outro filósofo que tornou célebre o termo “fenomenologia” foi Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, obra a qual utilizava o conceito como uma inspeção ampla de todas as variações da experiência humana (RICOEUR, 2009) e entendeu que a *Fenomenologia do Espírito* era a história das fases sucessivas pelas quais o espírito se eleva da sensação individual à razão universal. Para este estudo seguiremos a fenomenologia husserliana já que tanto Heschel como Scheler foram grandemente influenciados por ela, ainda que não aprofundaremos a filosofia de Edmund Husserl.

uma comunidade. A consciência não só é consciência do mundo das vivências, mas também convivência de uma comunidade. Em outras palavras, na pessoa existem vivências que, na verdade, são convivências; nosso viver é um conviver. Uma vez reconhecida esta realidade comunitária, cabe perguntar-se, como conseguir compreender e transcender ao outro. A isto Scheler (2003, p. 65) responde: “quem possui o *ordo amoris* de uma pessoa, tem a pessoa”, compreende o núcleo íntimo de suas ações, penetra na profundidade humana.

Neste contexto, Scheler (2003) desenvolve a sua teoria da simpatia e do amor, acreditando que a primeira origem do amor está na simpatia. A simpatia é o fundamento autêntico de toda relação interpessoal, facilita uma compreensão genuína das pessoas, destrói a ilusão solipsista, cria uma comunidade de sentimentos compartilhados, ou seja, revela a verdade do outro enquanto outro. Assim, por exemplo, experimentamos simpatia por outra pessoa na medida em que se torna parte da minha nacionalidade, minha coletividade, minha família, meus amigos, porém, somente dentro destes limites. Parafraseando Buber (1977, p. 244), “o indivíduo se torna um fato de existência à medida que ele avança em direção a uma relação vivida com outros indivíduos”, na empatia.

Somente o amor pode superar estes limites e estabelecer uma relação profunda que exalta, ainda com maior agrado, a autonomia e diversidade do outro. O amor, portanto, não considera o outro como idêntico a “mim” mesmo; em vez disso, ele tende a sublimar a pessoa amada. Como recorda Scheler (2003, p. 71), “uma pessoa que não é capaz de amar é prisioneira de si mesma”. O amor é a disposição afetiva fundamental que nos abre e desvela a realidade do outro. Em consonância a esta postura, Heschel (1973c, p. 22) acrescenta que

os profetas enfrentam, por assim dizê-lo, o mesmo objeto ou realidade que Deus, ou seja, a luta espiritual e moral do povo de Israel, e a norma e motivação do *pathos* divino funciona neles de maneira semelhante, podem reagir do mesmo modo que Deus, com compaixão ou indignação, com amor ou ira.

Os profetas sentem com o povo, sofrem com o povo e este sentimento de responsabilidade moral os faz arremessar-se ao anúncio. A história do povo hebreu é carregada deste sentimento de alteridade e de comunidade eleita, ainda que o processo histórico desta civilização tenha sido construído sob o auspício do êxodo.



Este conceito de “espírito comunitário e de alteridade” tão trabalhado pelos pensadores judeus como; Martin Buber, Abraham Heschel, Emanuel Lévinas, Jacó Levi Moreno e tantos outros, é o que, talvez, mantenha a identidade judaica até hoje.

Esta simpatia *com* é própria da vocação profética. Inúmeras vezes percebemos esta relação de amor do profeta, implorando a Deus *compaixão*: Hab 3,2; Dn 9; Jr 42,4; que o povo observe os caminhos de *lahweh*; Dt 4,21-31; Pr 23; 4,20-27; Dt 10,12; Jr 29,13; Sl 119,17-48; Em Amós nós vemos a sua grande paixão pelas questões sociais, a justiça nas suas múltiplas formas, sobretudo em atenção ao pobre, a viúva e o órfão. O *pathos* de Deus Ihe inspirou a denúncia dura e objetiva.

“O segundo tipo de relação é o de companheirismo no sentimento, ou simpatia *para* Deus” (HESCHEL, 1973c, p. 22). Heschel segue o mesmo pensamento de Max Scheler que afirma o seguinte: esta relação de companheirismo simpática “é uma função em que o próprio objeto não tenha sido afetado pelas intenções” (SCHELER, 1943, p. 80), isto é, sofre o sofrer do próximo sem assumir a si o que ele sofre. Do contrário, estaríamos diante de uma aparência da simpatia.

A relação entre o profeta e Deus acontece da mesma forma, ou seja, “uma simpatia *para com* Deus deriva de um entendimento da situação e o *pathos* do Senhor. O Divino invoca um *pathos* semelhante no profeta” (HESCHEL, 1973c, p. 22). Deus se manifesta através do *pathos* e os profetas transmitem essa manifestação por meio da *simpatia*, não são sentimentos idênticos, porque o profeta não consegue abarcar a totalidade do divino, mas é a forma que o profeta encontrou pra transmitir a experiência fenomênica do *pathos* divino.

Não é a toa que Heschel escreveu duas obras, inclusive referenciadas no nosso primeiro capítulo e utilizada durante este estudo; *Deus em busca do homem* (1975) e o *Homem à procura de Deus* (1974) mostrando que esta relação entre Deus e o homem é dialética, é *pathos* e *sympathetikos*.

Desta maneira é guiado o profeta, não pelo que ele sente, mas pelo que Deus sente. Nos momentos de intensa simpatia por Deus, é movido pelo *pathos* de Deus, quem se vê desiludido pelo seu povo. O estado está mais distante de ser sua principal preocupação. Suas declarações se baseiam no ponto de vista de Deus. [...] Pois a *compaixão* é a raiz da relação de Deus com o homem (HESCHEL 1973c, p. 23).

Na concepção do homem religioso, a religião foi fundada por meio da resposta da experiência do *insight* divino, da Teofania e do chamado vocacional, experiência da vivência e do encontro íntimo e pessoal com o transcendente, daí nasce à missão de tornar essa vivência próxima da vida comunitária, fazendo com que a comunidade também tenha esse mesmo tirocínio.

Neste sentido, percebe-se que a religião tem aquela mesma missão destinada aos profetas que foram convocados a profetizar. A religião é simpática na medida em que responde ao *pathos* divino e essa resposta também é convocação a profetizar, anunciar e denunciar. Religião nada mais é do que a constituição da voz divina no meio do povo. Como é compreendido por Malinowski (1983, p. 19),

Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião e magia. Tampouco há povos primitivos sem atitudes científicas ou ciência, mesmo que se lhes fosse negada esta capacidade. Encontrou-se nestas sociedades duas esferas distintas, o sagrado e o profano; em outras palavras, o domínio da magia e religião como o da ciência.

É sabido que, por ser parte integrante da história da raça humana desde os seus primórdios, a religião ocupa um espaço importantíssimo e ao mesmo tempo é indissociável de todo o contexto sociológico que todas as gerações anteriores e a atual têm experimentado. A religião tem um forte poder de influência sobre o ser humano e pressupõe-se que ela traga respostas às indagações mais íntimas do homem. Segundo CATÃO (1995, p. 44),

Dentre os inúmeros instrumentos de que dispõe a sociedade para alcançar tão elevado objetivo está à religião, pois somente quando se coloca a questão da transcendência, a que se denomina Deus, encontra a comunidade humana e cada uma das pessoas individualmente, respostas às perguntas fundamentais que todos se colocam diante da vida.

Deste modo, a simpatia é manifesta através da justiça aos pobres, indefesos e oprimidos da sociedade. Sem a propagação e manutenção da justiça aos menores da sociedade, a missão religiosa da religião estará destoante do seu propósito. Assim como nenhum homem é uma ilha, nenhuma religião deve sentir-se satisfeita por aquilo que faz, nem tampouco por aquilo que a sociedade vivencia.

Assim como o homem é a imagem e semelhança de Deus, a religião é a voz audível do divino.

Investidos de grande interesse pelo tema em questão, o que nos move nesse sentido é encontrar os recursos que o autor nos oferece para a humanização do homem moderno, por meio do autodiscernimento e do conceito de justiça nos profetas, que é o assunto tratado no próximo capítulo.

### 3 O AUTODISCERNIMENTO HESCHELIANO E O CONCEITO DE JUSTIÇA NOS PROFETAS COMO FORMA DE HUMANIZAÇÃO

Foi abordado no primeiro capítulo deste estudo, o conceito de autodiscernimento hescheliano, e, no segundo capítulo, o conceito de justiça nos profetas, como elementos chave para o processo de humanização do homem moderno, que é a finalidade deste estudo acadêmico.

O autodiscernimento é a “mola propulsora” que faz da *Teologia do Pathos* de Heschel singular e, ao mesmo tempo, importante para repensar a sociedade em suas múltiplas formas, uma vez que, autodiscernir-se é repensar a si mesmo sempre e constantemente em relação a mim e ao outro, ao transcendente e ao mundo das coisas em geral.

Não há possibilidade de conhecimento sem o processo de introspecção no mundo singular que aflora para o mundo plural, comunitário. Todo saber deve emanar do interno para o externo, do eu autodiscernido para o outro fenomênico. Existe na pessoa humana uma “alma da alma”, ou seja, a pessoa “é um ente que possui espírito” (BELLO, 2015, p. 86), e por possuir espírito, está aberta à verticalidade ontológica e à horizontalidade *entropática*<sup>40</sup>.

Daí segue sua identidade pessoal, de modo que, “a pessoa humana tem possibilidades de crescer quando explora seu verdadeiro potencial e toma plena consciência de si mesma, chegando ao núcleo de sua personalidade” (ALFIERI, 2014, p. 15). O núcleo mais íntimo é, em verdade, a última realidade do *eu* da pessoa. É o “lugar<sup>41</sup>” onde o *eu* descansa. É sua morada. Em conformidade com a noção mística de Edith Stein, é a “sétima morada<sup>42</sup>”, mas só se chega a esta morada pelo processo constante e pessoal do autodiscernimento .

Fica evidente no segundo capítulo que, o conceito de justiça nos profetas foi um assunto fortemente defendido e provocante em todo o Antigo Testamento, já que

<sup>40</sup> “A palavra alemã utilizada por Husserl (*Einführung*) é composta por três partes, o núcleo *fuhr* significa ‘sentir’. Há na língua grega uma palavra que poderia corresponder a *fuhr* (e a *feeling*, derivada da língua latina): *pathos*, que significa ‘sofrer’ e ‘estar perto’. A palavra empatia é uma tentativa de tradução desse sentir em termos linguísticos espontâneos do ser humano, para sentir o outro. Uma outra tradução poderia ser *entropatia*. [...] Usamos *entropatia* para dizer que, imediatamente, captamos que estamos diante de seres viventes como nós”. BELLO, Angela Ales. 2006, p. 64-65.

<sup>41</sup> Entende-se aqui o termo “lugar” como o lugar da *ultimidade* do eu.

<sup>42</sup> A “Sétima Morada” é um conceito de Tereza D’Avila, trabalhado na obra *Castelo Interior*, 2001. Apenas mencionaremos aqui, sem a necessidade de referenciá-la.

a própria personalidade profética pressupõe contradição aos propósitos sociais estabelecidos e impostos, sobretudo quando nestas contradições aparecem o estrangeiro, a viúva e o órfão. Amós, Jeremias e vários outros profetas exemplificam magistralmente isso, contribuindo abundantemente para um diálogo nas várias esferas da sociedade.

Portanto, finalmente estes dois conceitos; autodiscernimento hescheliano e justiça nos profetas serão conjuntamente trabalhados no mesmo capítulo, requerendo a humanização do homem, objeto de tanta importância para os profetas bíblicos quanto para Heschel.

### 3.1 O AUTODISCERNIMENTO E A JUSTIÇA EM AÇÃO: HESCHEL E OS PROFETAS

O autodiscernimento, já conceituado anteriormente, pode ser o resumo de todos os escritos de Abraham Heschel, bem como o reflexo de sua postura diante da sociedade estadunidense em geral, nas suas aulas na Universidade, nos seus seminários, palestras, participação no diálogo inter-religioso, nos conflitos bélicos e, sobretudo, da sua vida como rabino judeu. O rabino Marshall T. Meyer, prefaciando a obra, que originalmente foi escrita em inglês, cujo tema é *Moral Grandeur and Spiritual Audacity: Essays*, (1997), mas traduzida ao português, com o título já mencionado neste estudo: *O último dos profetas: uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel* (2002, p. 1), acresce:

Durante a época mais trágica e sombria da história judaica, quando reinava o desespero, quando os judeus europeus eram conduzidos às câmaras de gás e os judeus norte-americanos caracterizavam-se por sua apatia e mediocridade, um jovem judeu erudito foi arrancado das chamas que o rodeavam e levado aos Estados Unidos da América do Norte, onde ensinou e escreveu incansavelmente durante trinta e dois anos. Seus alunos são encontrados em todo o mundo, atuando como rabinos e professores. Não se limitam ao movimento conservador, nem somente ao povo judeu. Durante uma famosa entrevista com o Papa, este agradeceu ao dr. Heschel por seus livros, dizendo-lhe que considerava-se como um dos seus alunos. Em todo o mundo, os eruditos católicos e protestantes liberais expressaram sua dívida e sua admiração pelas obras e ensinamentos de Abraham Joshua Heschel.

O autodiscernimento hescheliano, melhor dizendo, a vida discernida de Heschel, incide em um apelo à humanização, o mesmo apelo audível na mensagem dos profetas bíblicos. Percebe-se que, o autodiscernimento impele constitutivamente a pessoa à ação justa. Talvez seja também esta mesma provocação que os profetas querem incutir no homem diante das situações em que a justiça se fazia ausente.

Para os profetas, a justiça para o órfão, à viúva e o estrangeiro, bem como a todos os que se encontram em condições de desigualdades é o imperativo da mensagem de Deus, é o *Pathos* divino que os obriga a não se calarem, a enfrentarem os poderes estabelecidos, mesmo que tais atrevimentos levassem-nos a um fim trágico. Dt 16,20 diz: “busca somente a justiça, para que vivas e possuas a terra que lahweh teu Deus te dará”, do mesmo modo, o convite à ação justa é perceptível em Dn 4,27; 7,22; 9,7; Os 10,12; Is 54,17; 56,1; 59,17 “pois vestiu-se de justiça, como de uma couraça, e pôs o capacete da salvação na sua cabeça, e por vestidura pôs sobre si vestes de vingança, e cobriu-se de zelo, como de um manto”. Em Mateus 26,10, vê-se Jesus exaltando uma ação justa, de que a Bíblia de Jerusalém menciona como “a unção de Betânia”, episódio em que uma mulher derrama sobre a cabeça de Jesus um frasco de alabastro. Jesus diz: “Por que aborreceis a mulher? Ela, de fato, praticou uma boa ação para comigo”.

A justiça coloca em ação empática Deus e o profeta, o profeta e a sociedade e a sociedade e o indivíduo. Nenhuma ação justa deve esquecer esse tripé dialético. Gênesis 18,22-33 expõe de maneira bem clara esta relação entre o profeta, Deus e a sociedade.

<sup>22</sup>Os homens partiram de lá e foram a Sodoma. Abraão se mantinha ainda diante de lahweh. <sup>23</sup>Abraão aproximou-se e disse: “Destruirás o justo com o pecador? <sup>24</sup>Talvez haja cinquenta justos na cidade. Destruirás e não perdoarás à cidade pelos cinquenta justos que estão em seu seio? <sup>25</sup>Longe de ti fazeres tal coisa: fazer morrer o justo com o pecador, de modo que o justo seja tratado como o pecador! Longe de ti! Não fará justiça o juiz de toda a terra?” <sup>26</sup>lahweh respondeu: “Se eu encontrar em Sodoma cinquenta justos na cidade, perdoarei toda a cidade por causa deles”. [...] <sup>33</sup> lahweh, tendo acabado de falar com Abraão, foi-se, e Abraão voltou para o seu lugar.

Percebe-se que a relação entre o profeta Abraão e *lahweh* se dá por meio da justiça aos justos de Sodoma. Abraão pediu somente, já que todos deviam sofrer a mesma pena, se alguns justos não poderiam obter o perdão para muitos culpados.

O sentimento de responsabilidade coletiva sempre foi constitutivo do povo judeu ao longo da sua história. Heschel (2002, p. 39-40) acredita que,

se os profetas bíblicos estivessem vivos, eles ainda seriam mandados para o cárcere. Porque os profetas se envolviam com as questões sociopolíticas. E, francamente, eu diria que Deus parece ser uma pessoa não-religiosa, porque, se lermos as palavras de Deus na Bíblia, veremos que Ele sempre se envolve nas questões políticas e sociais.

Os profetas são pessoas capazes de reunir Deus e o homem em um só pensamento no mesmo momento e a todo o momento. Isto significa que, tudo o que se faz ao homem se faz a Deus.

### 3.1.1 Heschel e a *shoah*

Um dos fatos da história moderna que mais sopesa na história do povo judeu na modernidade, foi, sem dúvidas, o que ficou conhecido como *Shoah* que fora mencionado no primeiro capítulo deste estudo. Este acontecimento histórico marcou toda a sociedade humana pelo seu ápice racionalista, de inumanidade, ao que Heschel afirma, que, neste acontecimento, a humanidade havia se rebaixado tanto, chegando à inferioridade dos animais.

De fato, o século atual foi testemunha de uma indizível tragédia que jamais poderá ser esquecida: a tentativa de uma ideologia, a saber; nazista, de exterminar os que não eram da “raça pura” com o conseqüente morticínio de milhões de judeus. Homens e mulheres, adultos e jovens, crianças e recém-nascidos, só porque eram de origem judaica, foram perseguidos e deportados. Alguns foram trucidados imediatamente, outros foram humilhados, maltratados, torturados, privados completamente da sua dignidade humana e, por fim, mortos. Pouquíssimos de quantos foram internados nos campos de concentração sobreviveram, mas não sem essa marca indelével para a vida inteira. Este foi a *Shoah*: um dos principais acontecimentos indiscernidos da história deste século, um fato que ainda hoje nos diz respeito.

Diante deste horrível acontecimento, em que os responsáveis das nações e as próprias comunidades judaicas julgaram difícil acreditar no momento em que

esse era perpetrado sem misericórdia, ninguém pode ficar indiferente: Religiões, Estado e sociedade em geral devem buscar uma comunhão inter-religiosa social de modo que releve essas diferenças, uma vez que o povo judaico sofreu enormemente em diversos tempos e lugares. A animalidade com que esse povo foi perseguido e massacrado supera a capacidade de expressão das palavras. E tudo isto lhes foi feito só porque eram judeus.

Sobre isso, Heschel (1995a, p. 24) se mostra bastante inquieto:

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 de palitos, suficiente enxofre para fazer pular uma pulga”. Talvez haja alguma conexão entre esta máxima e o que os nazistas realmente fizeram nos campos de extermínio: fazer sabão de carne humana.

Para Hannah Arendt, o ser humano perderia sua condição de pessoa jurídica e moral nos campos de concentração, morrendo interiormente ao reduzir-se ao nível das “reações idênticas<sup>43</sup>”, mas mantendo-se vivo fisiologicamente: “A dominação completa consuma-se quando a pessoa humana, que é de algum modo uma mistura particular de espontaneidade e condicionamento, for transformada num ser completamente condicionado, cujas reações podem ser calculadas mesmo quando for conduzido à morte certa” (ARENDR, 2001, p. 240). Esse radicalismo destituiria o homem de sua existência autêntica, a saber; imagem e semelhança divinas, transformando os elementos que o constituem fundamentalmente (natalidade, pluralidade e individualidade), retirando-lhe a individualidade e o próprio significado da existência. Segundo Arendt, o surgimento de um mal radical representaria o fim da noção moderna de progresso gradual dos valores. No sistema totalitário, o mal radical configurava esse movimento onde “tudo é possível”, ultrapassando o niilismo do “tudo é permitido”.

---

<sup>43</sup> Segundo Arendt, as reações idênticas, foi uma das formas usadas pelo sistema nazista de eliminar a espontaneidade humana pelo esquecimento vivenciado sob os muros e arames dos campos, que constituem, portanto, o modelo social perfeito à dominação total. Pois, “mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido” (ARENDR, 1989, p.493). Isolam-se, assim, tanto da vida quanto da morte. Apaga-se qualquer vestígio de vida e existência daqueles que adentram aos campos, e é mesmo como se cada “produto” das fábricas da morte nunca tivesse existido.



O genocídio dos judeus e dos ciganos é também, como observa o sociólogo Zygmunt Bauman, um produto típico da cultura racional burocrática que elimina da gestão administrativa toda interferência moral. Ele é, deste ponto de vista, um dos possíveis resultados do processo civilizador como racionalização e centralização da violência e como produção social da indiferença moral.

Como toda outra ação conduzida de maneira moderna – racional, planejada, cientificamente informada, gerida de forma eficaz e coordenada - o Holocausto deixou para trás todos seus pretensos equivalentes pré-modernos, revelando-os em comparação como primitivos, esbanjadores e ineficazes. (...) Ele se eleva muito acima dos episódios de genocídio do passado, da mesma forma que a fábrica industrial moderna está bem acima da oficina artesanal (BAUMAN, 1998, p. 15).

A ideologia legitimadora do genocídio é ela também de tipo moderno, *pseudo-científico*, biológico, antropométrico, eugenista. A utilização obsessiva de fórmulas *pseudo-medicinais* é característica do discurso antissemita dos dirigentes nazistas, o que pode ser notado nas conversações privadas deles. Numa carta a Himmler em 1942, Adolf Hitler insistia que;

a batalha na qual nós estamos engajados hoje é do mesmo tipo que a batalha liderada, no século passado, por Pasteur e Koch. Quantas doenças não tiveram sua origem no vírus judeu... Nós não encontraremos nossa saúde sem eliminar os judeus (BAUMAN, 1998, p. 71).

A própria enormidade destes crimes suscita muitos questionamentos. Historiadores, sociólogos, filósofos, políticos, psicólogos e teólogos procuraram conhecer mais acerca da realidade e das causas da *shoah*. Muitos estudos especializados ainda devem ser feitos. Mas, um semelhante evento não pode ser plenamente medido só através dos critérios ordinários da investigação histórica. Ele evoca uma “memória moral e religiosa”, uma reflexão muito séria sobre as causas que o provocaram e sobre a falta de autodiscernimento que gerou tal inumanidade. 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” (HESCHEL, 1995c, p. 26). Heschel se pergunta: onde está o homem, única imagem a quem o Santo pode ser associado?

A ideologia nacional-socialista é a imagem perfeita dessa falta de autodiscernimento, no sentido que, recusou reconhecer qualquer realidade

transcendente como fonte da vida e critério do bem moral. Como consequência, um grupo humano e o Estado, com o qual ele se identificara, arrogaram-se um valor absoluto e decidiram cancelar a própria existência do povo judaico, povo chamado a dar testemunho do Deus e da Lei da Aliança. Em nível teológico, não podemos ignorar o fato que muitos associados ao partido nazista não só demonstraram aversão à ideia de uma providência divina atuante nas vicissitudes humanas, mas deram também prova de um ódio específico em relação a Deus. Logicamente, essa atitude levou também à rejeição da religião submetida aos interesses do Estado nazista.

Foi essa ideologia extrema que se tornou a base das medidas empreendidas, em primeiro lugar para desarraigar os judeus das suas casas e, depois, para exterminá-los. A shoah foi a obra de um típico regime moderno indiscernido que, ao buscar as próprias finalidades, não hesitou em se opor e perseguir muitas pessoas. Mas devemos perguntar-nos se a perseguição do nazismo contra esses povos não foi facilitada em virtude do niilismo e do cinismo contemporâneo, pela irrelevância espiritual das religiões, pela reificação da condição humana e, mais ainda, por preconceitos anti-judaicos, presentes nas mentes e nos corações de alguns cristãos. Esse sentimento contra os judeus tornou, porventura, os cristãos menos sensíveis, ou até indiferentes, às perseguições lançadas contra os judeus pelo nacional-socialismo quando chegou ao poder?

Qualquer resposta a esta pergunta deve ter em conta o fato que estamos a tratar da história de atitudes e modos de pensar de pessoas submetidas a múltiplas influências. Mais ainda, muitos ignoraram totalmente a “Solução Final” que estava para ser tomada contra um povo inteiro; outros tiveram medo para si mesmos e para os seus entes queridos; alguns tiraram proveito da situação; outros, por fim, foram movidos pela inveja. Uma resposta deve ser dada para cada caso e, para o fazer, é necessário conhecer aquilo que precisamente motivou as pessoas numa situação específica.

Nas terras onde o nazismo empreendeu a deportação em massa, a brutalidade que acompanhou estes movimentos forçados de pessoas inermes, deveria suscitar a suspeita do pior. Ofereceram, as religiões da época, toda a assistência possível aos perseguidos, e, em particular, aos judeus? Muitas o fizeram, mas outras não. Aqueles que ajudaram a salvar o maior número possível de judeus, a ponto de pôr as suas vidas em perigo de morte, não devem ser esquecidos

e por essa razão muitos personagens cristãos: Bispos, sacerdotes, religiosos e leigos foram honrados pelo Estado de Israel. Não obstante isto, como o Papa João Paulo II reconheceu, ao lado desses corajosos homens e mulheres, a resistência espiritual e a ação concreta de outros cristãos não foram a que se poderia ter esperado de discípulos de Cristo.

Não podemos conhecer quantos cristãos, em países ocupados ou governados pelas potências nazistas ou pelos seus aliados, constataram com horror o desaparecimento dos seus vizinhos judeus, mas, entretanto não foram bastante fortes para elevar a sua voz de protesto. Para os cristãos este grave peso de consciência dos seus irmãos e irmãs durante a última guerra mundial deve ser um apelo ao arrependimento.<sup>44</sup>

Heschel convoca toda a sociedade a uma profunda renovação religiosa antropológica e o diálogo inter-religioso e social, pois essa renovação contribuirá substancialmente em um autodiscernimento que englobe a sociedade no geral, de modo que a humanidade possa tornar-se humana divinizada, tal como propunha Heschel. Afinal, reitera Heschel (1975, p. 527), “somos o povo mais rejeitado debaixo do sol. Nossa existência tem que ser ou supérflua ou indispensável ao mundo; ser judeu é trágico ou santo”, e mais ainda “o judaísmo tem aliados, mas não substitutos. A fé judaica consiste em dedicação a Deus, dedicação à Tora e dedicação a Israel” (HESCHEL, 1975, p. 532). Talvez esta tenha sido a grande lição tirada da shoah, que, mesmo diante de tamanha destruição, o povo judeu é indispensável para a história da Aliança.

Também foi isso que os profetas bíblicos propuseram à sociedade do seu tempo. Em meio ao sofrimento de Israel, vozes imponentes e audíveis se fizeram nascer em apelo aos desamparados; os profetas.

### 3.1.2 Os profetas e o sofrimento do povo

Diante do sofrimento, da injustiça, da infidelidade e pecado do povo, Deus sempre enviou pessoas esclarecidas para interferir na história. Desde os tempos bíblicos até os dias atuais, sempre em todos lugar, em maior ou menor escala, a

---

<sup>44</sup> (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAISMO, 1998).

ação interveniente de Deus foi percebida, sempre a favor do povo e em atenção a sua situação.

Moisés foi convocado por Deus para libertar os israelitas das mãos do Faraó, e conduzi-los à Terra Prometida. Moisés foi um líder, intermediário e mensageiro de Deus agindo sob os decretos de lahweh. Em Êxodo 3,1-15, vê-se a missão e a revelação de Deus para que Moisés fosse libertar o povo da escravidão do Egito. A primeira parte do texto bíblico (Ex 3,1-6) diz;

<sup>1</sup>Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote de Madiã. Conduziu as ovelhas para além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. <sup>2</sup>O anjo de lahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. <sup>3</sup>Então disse Moisés: “Darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei por que a sarça não se consome”. <sup>4</sup>Viu lahweh que ele deu uma volta para ver. E Deus o chamou do meio da sarça. Disse: “Moisés, Moisés!” Este respondeu: “Eis-me aqui.” <sup>5</sup>Ele disse: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa.” <sup>6</sup>Disse mais: “Eu sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó.” Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Deus.

Deus se aproxima do homem, ou, parafraseando Heschel; “Deus está em busca do homem” e esta aproximação de Moisés reflete o Seu caráter atencioso, paterno e cuidadoso para com os que sofrem. Sicre (1990) acrescenta que, este momento teofânico não foi um ato de prazer. Deus falou e o homem não só percebeu, mas também aceitou a vontade de Deus. A revelação dura um momento, mas a aceitação continua. No relato seguinte deste diálogo fenomênico entre lahweh e Moisés (Ex 3,7-12), lahweh exporá a missão profética de Moisés, não obstante suas justificativas.

<sup>7</sup>lahweh disse: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. <sup>8</sup>Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. <sup>9</sup>Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. <sup>10</sup>Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas.”

<sup>11</sup>Então disse Moisés a Deus: “Quem sou eu para ir a Faraó e fazer sair do Egito os israelitas?” <sup>12</sup>Deus disse: “Eu estarei contigo; e este será o sinal de que eu te enviei: quando fizeres o povo sair do Egito, vós servireis a Deus nesta montanha.”

A expressão “desci a fim de libertá-lo” expressa a graciosa intervenção divina na terra também percebida no Salmo 40,1, quando o salmista relata: “esperei ansiosamente por Iahweh: ele se inclinou pra mim e ouviu o meu grito”. Deus estava totalmente ciente dos problemas de Seu povo e agora Ele interviria nesta situação. E para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e larga, a uma terra que mana leite e mel. A terra boa e larga de Canaã era a grande promessa do Senhor para Seu povo (Gn 12,7; 15,12-21; Ex 6,8). Dela mana leite e mel. Canaã daria todo o sustento necessário ao povo. Algumas partes seriam destinadas à criação de rebanhos, e outras à agricultura. Sob a bênção de Deus, leite e mel jorrariam à vontade.

Por fim, temos em Ex 3,13-15 a terceira parte deste diálogo em que Deus revela seu verdadeiro nome,

Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos israelitas e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.” Disse mais: “Assim dirás aos israelitas: ‘EU SOU me enviou até vós.’ Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração.”

O registro do livro de Jonas 3,1-9 também retrata a intervenção de Deus na vida do povo. Jonas deveria proclamar na cidade de Nínive que o Senhor é Deus misericordioso, é Deus de salvação, mas que rejeita e pune a violência e a perversidade do pecado. Arrependimento era a condição indispensável, sem a qual Deus destruiria a cidade; Am 5,15; Sl 7,12; 2Cr 7,14; Jr 18,8. Nota-se que, a mensagem que o profeta Jonas tinha recebido possuía duas partes. A primeira consistia na ordem de avisar à cidade que Deus haveria de trazer sobre ela um terrível julgamento e a segunda era que Jonas deveria expor o caráter misericordioso de Deus em perdoar quem se arrepende, pois Deus é misericordioso (Gn 19,16; Dt 4,31; Ex 22,27; Sl 78,38; 103,8; 111,4; 112,4; Jr 3,12).

Jonas deveria proclamar uma mensagem de livramento caso houvesse arrependimento, pois Deus é Deus perdoador e bondoso que não despreza o coração quebrantado e sincero (Sl 51), e isto o profeta conhecia muito bem. É para a mensagem de anúncio, denúncia e conversão que surge a vocação profética, em

aplicação ao clamor do povo. Ora em atenção ao clamor das grandes multidões (Is 40,1-11; Ex 16,3; Dt 10,20;), ora sofrendo com a viúva, o estrangeiro e o órfão (Ex 22,22; Dt 10,18; 14,29; 16,11-14; 24,17-21; Sl 146,9; Jr 7,6). Do plural ao singular, do singular ao plural.

Deus não se esquece do seu povo: “por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem eu não me esqueceria de ti. Eis que te gravei nas palmas da mão, teus muros estão continuamente diante de mim” (Is 49,15-16). Em tempos de extremo sofrimento e dor, é no profeta e pelo profeta que Deus se mostra, que sua ação reparadora acontece, que suas promessas são restabelecidas e lembradas (Gn 6,18; 9,9; Ex 2,24; 6,5; 24,8).

Se a história do povo é marcada por Guerras, lutas, fome, violências, desigualdades, também é marcada pela ação divina. Abraão, Moisés, Jeremias, Oséias, Nelson Mandela, Mahatma Gandhi, Luther King, Abraham Heschel e tantos outros que, emanados do amor divino humano, fizeram de suas vidas, instrumentos de libertação.

### 3.1.3 Heschel e o movimento negro nos Estados Unidos da América

“Certa vez, dr. Heschel comentou: ‘Quando marchei com Martin Luther King em Selma, Alabama, senti que minhas pernas rezavam’” (HESCHEL, S. 2002, p. 2). A afirmativa de que Heschel “colocava suas pernas pra orar” é de sua autoria e é o resumo de sua vida religiosa e social. Ele foi um dos grandes homens discernidos da história moderna que soube, como nenhum outro, perceber os ecos humanos nas suas mais diversas dimensões. Heschel, ao fugir para os Estados Unidos nos anos de 1940, não cruzou os braços diante dos clamores audíveis dos efeitos da Segunda Guerra Mundial, do racismo, do diálogo inter-religioso e da renovação interna de sua comunidade religiosa. Mesmo sabendo dos efeitos que sua participação poderia lhe causar, não se conteve apenas em “sobreviver refugiado”, decidiu partir para a batalha, não o campo de batalha da Guerra contra o nazismo, mas o campo de batalha do racismo que imperava na sociedade estadunidense. Foi certamente uma trajetória difícil, mas brilhante. Para Heschel;

um homem sempre encararia a si próprio como se fosse em parte culpado e em parte merecedor; se ele realiza uma boa ação, é abençoado, pois ele faz tender à escala para o mérito; se ele comete uma transgressão, ai dele, pois ele faz tender a escala em direção à culpa. Não apenas o indivíduo, mas todo mundo está na balança. Um ato de um indivíduo pode decidir o destino do mundo (HESCHEL, 1974, p. 358).

A batalha travada contra o racismo foi e continua sendo tão grande quanto aquela que outrora fora travada para a contenção da Segunda Guerra Mundial. Heschel insere-se naquela sociedade e começa a participar de movimentos e caminhadas em favor do respeito a comunidade negra, juntamente com outra grande personalidade; o pastor Martin Luther King. Luther King foi um líder pacifista. Lutou incessantemente pelos princípios de liberdade e igualdade, e pelos direitos civis na América. Pelo combate pacífico contra o preconceito racial, ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 1964. Mas a trajetória deste grande e respeitado líder político foi breve. Martin Luther King foi assassinado no dia 4 de abril de 1968, aos 39 anos, por um branco segregacionista.

A luta de Luther King pelos direitos civis nos Estados Unidos teve início no episódio conhecido como “Milagre de Montgomery”, em 1955. Sendo Presidente da *Associação de Melhoria de Montgomery*, liderou, junto com os demais membros da comunidade, um boicote às empresas de ônibus da cidade, após um ato discriminatório a uma passageira negra. Rosa Parks, se recusou a ceder o lugar para um branco, foi presa por desacato às leis segregacionistas. O episódio colocou a questão racial em debate nacional e gerou um movimento, que durou um ano, para pressionar o Estado a abolir este tipo de segregação. A reivindicação foi acatada pela Suprema Corte Americana, que determinou o fim da discriminação nos transportes públicos.

Heschel e Luther King lideraram uma série de protestos em diversas cidades norte-americanas contra a segregação racial em espaços públicos e pelos direitos civis do negro. Em 1960, os negros conquistaram o direito de acesso à bibliotecas, parques e lanchonetes. Na década de 1960, a questão racial era apenas uma parte da luta de classes nos EUA, além das greves, da luta dos trabalhadores e da participação dos EUA em golpes e conflitos militares no mundo inteiro.

Em 1963, o ativista político liderou a Marcha para Washington, um movimento de luta pelo fim da segregação racial. O manifesto em prol dos Direitos Civis de todos os cidadãos americanos contou com a participação de mais de 200

mil pessoas. Na ocasião, Luther King proferiu o célebre discurso *Eu tenho um sonho*, que clamava por uma sociedade de liberdade e igualdade.

Eu tenho um sonho hoje! Eu tenho um sonho que um dia, no Alabama, com seus racistas malignos, com seu governador que tem os lábios gotejando palavras de intervenção e negação; nesse justo dia no Alabama meninos negros e meninas negras poderão unir as mãos com meninos brancos e meninas brancas como irmãs e irmãos. Eu tenho um sonho hoje! Eu tenho um sonho que um dia todo vale será exaltado, e todas as colinas e montanhas virão abaixo, os lugares ásperos serão aplainados e os lugares tortuosos serão endireitados e a glória do Senhor será revelada e toda a carne estará junta. Esta é nossa esperança. Esta é a fé com que regressarei para o Sul. Com esta fé, nós poderemos cortar da montanha do desespero uma pedra de esperança. Com esta fé, nós poderemos transformar as discórdias estridentes de nossa nação em uma bela sinfonia de fraternidade. Com esta fé, nós poderemos trabalhar juntos, rezar juntos, lutar juntos, para ir encarcerar juntos, defender liberdade juntos, e quem sabe nós seremos um dia livre. Este será o dia, este será o dia quando todas as crianças de Deus poderão cantar com um novo significado.<sup>45</sup>

Luther King foi um homem bastante discernido, que sentiu o amor divino humano e o clamor do povo sofrido. A fotografia de Abraham Joshua Heschel andando de braços dados com Martin Luther King na primeira fila de manifestantes em Selma tornou-se um ícone da vida judaica americana, e das relações entre negros e judeus. Reproduzida nos livros judaicos, boletins de sinagogas e em estudos de relações ecumênicas, a imagem passou a simbolizar o grande momento de simbiose entre as duas comunidades, negros e judeus. Por isso, falar da relação entre negros e judeus hoje é necessário invocar os momentos em que o rabino Abraham Heschel e dr. Luther King marcharam de braços dados em Selma, rezaram juntos em protestos contra *Arlington National Cemetery*, e ficaram lado a lado no púlpito da Igreja Riverside, porque estamos falando de pessoas altamente discernidas e amantes da humanidade. Essa humanidade que não pode ser esfacelada pelo fator étnico, econômico ou religioso. A imagem divina em cada uma delas é a face divina que existe em todas as outras, porque ela é divina em qualquer circunstância.

A relação entre Abraham Heschel e Martin Luther King começou em janeiro de 1963. E, assim como Luther King incentivou o envolvimento de Heschel no movimento dos direitos civis, Heschel incentivou Luther King a tomar uma posição

---

<sup>45</sup>(LUTHER KING. Jr, 2016).



pública contra a guerra no Vietnã. Quando os rabinos conservadores da América se reuniram em 1968 para celebrar o sexagésimo aniversário de Heschel, o palestrante convidado foi Luther King. Nesta ocasião, Luther King relatou:

é uma experiência maravilhosa estar aqui por ocasião do sexagésimo aniversário de um homem que eu considero um dos verdadeiramente grandes homens de nossa época, o Rabino Heschel. Ele é de fato um verdadeiro grande profeta. Eu o olhei ao longo dos últimos anos, está envolvido na luta pela justiça racial, e muitas vezes eu tenho visto que os líderes religiosos estão entre as injustiças sociais que permeiam nossa sociedade, murmurando irrelevâncias piedosas e trivialidades hipócritas. Com demasiada frequência, a comunidade religiosa tem sido uma luz da cauda, em vez de uma luz de cabeça. Mas aqui e ali encontramos aqueles que se recusam a permanecer em silêncio atrás do cofre de segurança de vitrais, e eles estão sempre procurando fazer os grandes *insights* éticos de nossa herança judaico-cristã, relevantes nestes dias e nesta era. Eu sinto que o Rabino Heschel é uma das pessoas que é relevante em todos os momentos, sempre em pé, com visão profética para nos guiar por esses dias difíceis<sup>46</sup>.

Quando Luther King foi assassinado em abril de 1968, Heschel foi o único judeu que falou no seu funeral. Pouco depois, ele sofreu um ataque cardíaco fulminante, a partir do qual nunca se recuperara completamente, muito embora continuasse a ensinar e a escrever. Tanto Heschel, como Luther King, usaram imagens do Êxodo ao escrever sobre os direitos civis e ao repudiar as leis a favor do racismo. Na releitura de Heschel, os judeus americanos também eram egípcios.

Em seu primeiro grande discurso sobre o tema, em uma conferência sobre religião e raça patrocinada pela Conferência Nacional de Cristãos e Judeus em Chicago, em 14 de janeiro de 1963, ocasião em que Heschel e Luther King palestraram juntos pela primeira vez, Heschel abriu seu discurso, devolvendo a história bíblica:

na primeira conferência sobre religião e raça, os principais participantes eram Faraó e Moisés. As palavras de Moisés foram: “Assim diz o Senhor, o

---

<sup>46</sup> “It is a wonderful experience to be here on the occasion of the sixtieth birthday of a man that I consider one of the truly great men of our day and age, Rabbi Heschel. He is indeed a truly great prophet. I’ve looked over the last few years, being involved in the struggle for racial justice, and all too often I have seen religious leaders stand amid the social injustices that pervade our society, mouthing pious irrelevancies and sanctimonious trivialities. All too often the religious community has been a tail light instead of a head light. But here and there we find those who refuse to remain silent behind the safe security of stain glass windows, and they are forever seeking to make the great ethical *insights* of our Judeo-Christian heritage relevant in this day and in this age. I feel that Rabbi Heschel is one of the persons who is relevant at all times, always standing with prophetic *insights* to guide us through these difficult days”. (HESCHEL e LUTHER KING, 2016). A partir daqui todos os textos em inglês serão tradução nossa.

Deus de Israel, deixe ir o meu povo para que possam celebrar uma festa para mim”. Enquanto Faraó respondeu: “Quem é o Senhor, e porque eu deveria prestar atenção a esta voz e deixar ir a Israel? Eu não conheço o Senhor, e, além disso, eu não vou deixar ir Israel”. O resultado dessa reunião de cúpula não chegou ao fim. Faraó não está pronto para capitular. O êxodo começou, mas está longe de ter sido concluído. Na verdade, era mais fácil para os filhos de Israel cruzar o Mar Vermelho que para um negro atravessar certas universidades.<sup>47</sup>

Heschel alude aqui para a história no livro bíblico do Êxodo sobre a escravidão dos israelitas no Egito, de onde Deus os libertou enviando Moisés para intervir a Faraó. Este Êxodo histórico foi muito utilizado na retórica afro americana para defender os negros da opressão dos brancos, e para expressar esperanças de libertação. Citando-o, Heschel homenageia sua tradição e, ao mesmo tempo, transforma-a em um lembrete de que os sofrendores originais na história eram judeus.

Assim, este movimento retórico identifica judeus americanos e africanos americanos, se não como companheiros pessoais de cor, então, como colegas que sofrem de situações semelhantes feitas a base de opressões. Esta identificação deve estimular à solidariedade de ambos os grupos. Há mais uma sutil dimensão a esta alusão; uma ameaça tácita que, se modernos “Faraós” não são mais inflexíveis do que o governante bíblico tinha sido, eles também devem temer a ira divina em favor dos oprimidos.

Na tradição judaica, a noção de responsabilidade coletiva é muito importante. “Em uma sociedade livre, alguns são culpados, mas todos somos responsáveis” (HESCHEL, S, 2002, p. 39), e mais ainda, enfatiza Heschel; “tudo o que se faça ao homem se faz a Deus. Quando faço mal a um ser humano, faço mal a Deus”. (HESCHEL, S, 2002, p. 38). E por esta razão que, no grande dia judaico de Expição, o *Yom Kippur*, as orações penitenciais, são recitadas na primeira pessoa do plural - “nós temos mentido, temos cometido adultérios, fizemos assassinatos” - e assim por diante. O penitente deve considerar que, mesmo que ele não tenha cometido o pecado específico mencionado, ele certamente não fez o suficiente para evitar que o pecado seja cometido por outros, e que ele tem alguma

---

<sup>47</sup> “At the first conference on religion and race, the main participants were Pharaoh and Moses. Moses’ words were: “Thus says the Lord, the God of Israel, let My people go that they may celebrate a feast to Me.” While Pharaoh retorted: “Who is the Lord, that I should heed this voice and let Israel go? I do not know the Lord, and moreover I will not let Israel go” (HESCHEL, 1963).

responsabilidade pela sua contínua aflição do mundo. Neste ponto, Heschel anatomiza as maneiras pelas quais as pessoas brancas desculpam-se de pensar sobre os pecados coletivos de racismo, por exemplo, ignorar o problema, ou delegá-lo aos tribunais.

Heschel quer mostrar que não se pode negligenciar a responsabilidade social, mesmo que não tenham cometido pessoalmente qualquer ato ativamente racista, pois o pecado de “indiferença ao mal” é superior ao ato em si. “A insensibilidade, na realidade, desempenha um papel muito importante. É o maior desafio à existência, não apenas à religiosa. É o maior desafio a todas as atividades – às atividades políticas, às atividades econômicas, a todas as ideias de progresso que se chocam com a insensibilidade” (HESCHEL, S, 2002, p. 36). Heschel apela a todas as religiões e a todos os cidadãos para tomarem parte sobre o papel dos profetas bíblicos, que eram defensores apaixonados dos oprimidos. Como observado acima, esta indiferença ou inação era o problema cívico em particular, isto é, das pessoas religiosas que evadiam de suas responsabilidades cívicas e “humanas” nos assuntos políticos, que Heschel e Luther King enfrentavam, e declara que

muito tem acontecido desde o dia em que um obscuro grupo de escravos saiu do Egito. Impérios se levantaram; guerras foram deflagradas, as quais abalaram o mundo; conquistas, descobertas, revoluções, catástrofes e triunfos. Por que o êxodo seria ainda celebrado? Por que seria ainda mais memorável do que a Revolução Francesa? (HESCHEL, 1975, p. 259).

Deste modo, Deus e o homem têm um compromisso, o de continuar a construção do mundo, mediante a aliança, a sociedade que tem entre si.

a vida é uma sociedade entre Deus e o homem. Deus não está distante nem é indiferente as nossas alegrias e sofrimentos. As necessidades vitais autênticas do corpo e da alma do homem são preocupações divinas. É por isso que a vida humana é santa. Deus é um sócio e um partidário na luta do homem pela justiça, pela paz e pela santidade, e é por necessitar do homem que ele fez uma aliança perpétua com o homem, um vínculo mútuo que une Deus e o homem, um relacionamento que liga tanto Deus como o homem, pois o homem é imagem de Deus. (HESCHEL, 1974, p. 248).

Neste ponto, Heschel traduz perfeitamente o significado especial da palavra hebraica “tselem”, que significa “imagem”. Ela é usada na Torá tanto para condenar

a adoração de imagens feitas pelos homens, quanto para exigir respeito por todos os seres humanos como divinamente criados a imagem de Deus. Além disso, precisamente por causa das classes sociais privilegiadas podem-se ter dificuldades para reconhecer a imagem de Deus nos marginalizados. Heschel disse que: “os profetas têm um viés em favor dos pobres”. Para a pessoa moral que reconhece plenamente a imagem divina no rosto de cada pessoa, os atos racistas se tornam impensáveis.

Quando o presidente John F. Kennedy convocou os líderes religiosos para discutir os Direitos Civis em uma reunião na Casa Branca em junho de 1963, Heschel foi um dos convidados a participar. Em resposta ao telegrama do presidente John Kennedy convidando-o para a reunião, Heschel telegrafou:

para o Presidente John F. Kennedy, Casa Branca, 16 de junho de 1963.  
Eu aguardo ansiosamente pelo privilegio de estar presente à reunião amanhã, às 04h00min da tarde. Existe a probabilidade de que o problema dos negros seja tratado como as condições meteorológicas, todos falam sobre isso, mas ninguém faz nada a respeito. Por favor, exija que os líderes religiosos tenham um envolvimento pessoal e não apenas façam declarações solenes. Nós perdemos o direito de adorar a Deus enquanto continuarmos a humilhar os negros. As igrejas e sinagogas falharam, elas devem arrepender-se. Peça aos líderes religiosos que instituem um arrependimento nacional e um sacrifício pessoal. Deixe que os líderes religiosos doem um mês de salário ao fundo para a habitação e educação dos negros. Eu proponho que o Sr. Presidente declare estado de emergência moral, um plano de ajuda aos negros está-se tornando uma necessidade. O momento pede por uma grandeza moral e uma audácia espiritual (HESCHEL, S. 2002, p. 7).

Heschel, “filho espiritual” do profeta Amós, via a justiça social como um mandato profundamente espiritual e sentia a obrigação de “fazer a obra de Deus”, de defender os direitos humanos e abordar a desigualdade e o racismo da época. Poucos dias antes da marcha de Selma, em meados de março de 1965, Heschel liderou uma delegação de oitocentas pessoas à sede do FBI em Nova York para protestar contra o tratamento brutal que os manifestantes estavam recebendo em Selma. A delegação de Nova York não foi autorizada a entrar no edifício do FBI, mas Heschel foi permitido, cercado por sessenta policiais, para apresentar uma petição ao diretor regional do FBI.

Ao longo de sua vida, Heschel teve muitas experiências com aqueles que se recusam a ver a Imagem Divina no rosto humano. Sobre a Alemanha nazista, ele

escreveu: “Estampada nos portões do mundo em que vivemos está o escudo dos demônios. A marca de Caim na face do homem chegou a ofuscar a imagem de Deus”.<sup>48</sup>

Esta foi à cegueira que Heschel tentou remover através do seu ensino, tanto na sala de aula quanto nas ruas. Morton Fierman explica que “Heschel em tudo dá especial destaque para a ideia da ‘preciosidade’ do humano”. Portanto, diz Heschel, “Quando se fere outro ser humano, fere o próprio Deus”.<sup>49</sup> Heschel esperava despertar, desta forma, todos os judeus, todas as pessoas religiosas e todos os bons cidadãos para evitar tal os horrores da guerra.

### 3.1.4 A acusação profética contra Israel

A visão bíblica sobre a opressão e as relações desiguais são consequências diretas da injustiça. Segundo Sicre (1990, p. 403), ser justo pressupõe três coisas: “praticar a justiça (*mishpat*), amar a fidelidade (*hesed*) e mostrar-se atento a Deus”, como frequentemente é encontrado em Amós 5,7-24; 6,12; Is 12,21; 5,7; 28,17; Sl 33,5; 72,2; 89,15; 97,2; 99,4; Pr 8,20; 16,8; 21,3. A justiça é a palavra-chave usada tantas vezes pelos profetas para sintetizar essa obrigação social. Abrange e supera uma série de preceitos negativos, tais como a proibição de oprimir, perjurar, subornar. Exige sentido de responsabilidade para com os membros mais fracos da sociedade para que não fiquem marginalizados. Insiste nos direitos dos outros; requer instinto de preservação social. É por esta razão que 1 Samuel 2,1-7 apresenta o cântico de Ana, expressando a esperança dos pobres que eram humilhados pelos poderosos, então Ana profere a sua oração:

<sup>1</sup>O meu coração exulta em lahweh,  
meu chifre se eleva a lahweh,  
a minha boca se escancara contra os meus inimigos,  
porque me alegro em tua salvação.

<sup>2</sup>Não há Santo como lahweh  
(porque outro não há além de ti),  
e Rocha alguma existe como o nosso Deus.

<sup>3</sup>Não multipliqueis palavras altivas,  
nem brote dos vossos lábios a arrogância,  
pois lahweh é um Deus cheio de saber  
e por ele as ações são pesadas.

<sup>4</sup>O arco dos poderosos é quebrado,

<sup>48</sup> HESCHEL, 1963, p. 200.

<sup>49</sup> “When I hurt another human being, I injure God” (HESCHEL, 1963).

os debilitados se cingem de força.  
<sup>5</sup>Os que viviam na fartura se empregam por comida,  
 e os que tinham fome não precisam trabalhar.  
 A mulher estéril dá à luz sete vezes,  
 e a mãe de muitos filhos se exaure.  
<sup>6</sup>É lahweh quem faz morrer e viver,  
 faz descer ao Xeol e dele subir.  
<sup>7</sup>É lahweh quem empobrece e enriquece,  
 quem humilha e quem exalta.

Esse matiz de superação do pensamento jurídico é expresso mais ainda pela segunda exigência: amar a bondade (*hesed*) recordando a atitude de Deus que é “rico em bondade” (Nm 14,18; Jl 2,13; Sl 86,15), “rico em bondade e fidelidade” (Ex 34,6), a “bondade do Senhor” (1Sm 20,14; Sl 33,5; 103,17), da “bondade de Deus” (2Sm 9,3; Sl 52,3). O *hesed* de lahweh dura para sempre (Is 54,8; 55,3; Jr 33,11; Mq 7,20). Sicre (1990, p. 405) acrescenta,

unindo essas duas exigências com as palavras anteriores de Mq 6,1-8 devemos acrescentar que todos os benefícios de Deus ao povo: libertação do Egito, salvação através de Moisés e seus irmãos, proteção no deserto, bênção, passagem do Jordão, entrada na Palestina, surgem do desejo divino de que seu povo goze de liberdade, de leis e de uma terra. Quando se desprezam o direito e a bondade, destrói-se o plano de Deus. pelo contrário, quando se pratica o direito e se ama a bondade, sua obra salvífica continua. Isso é o máximo que o homem pode oferecer ao Senhor: toda sua vida, sua atividade, seus sentimentos, ao serviço de seus planos.

O problema é que, segundo o profeta Miquéias, existe a deslealdade no sistema (Mq 7,1-6). É sabido que Deus deseja a prática do direito e o amor à lealdade, mas não pode haver direito sem justiça. É unânime na tradição bíblica a ideia de que as responsabilidades pela opressão e as injustiças sociais são provocados pela classe alta da sociedade, pelos poderosos, pela cobiça e, ainda que os profetas, invariadas vezes objetivassem do povo, o processo de clarificação, de discernimento, conversão e rememoração da Aliança com Deus: “convertei-vos” (2Rs 17,13; 2Cr 30,6; Is 31,6; Jr 3,14; 18,11; 25,5), “volta” (Nm 10,36), “ouvi” (Dt 20,3; Js 3,9; Mq 6,1), “lembrai-vos” (1Cr 16,15; Is 46,9; Ex 6,5), a culpa quase sempre recaia nos juízes, nos reis, nos sacerdotes, nos administradores, nos comerciantes, etc. Sicre (1990, p. 195), comentando as profecias de Amós, percebe que,

grande parte de Israel não é culpada, e sim vítima. Podemos determinar mais exatamente quem pertence ao grupo explorador? Leitura rápida revela

ser a classe alta, poderosa no aspecto político e econômico. As pessoas que vivem em palácios e entesouram (3,10), as senhoras importantes (4,1), os que constroem para si casas de silharia e cultivam excelentes vinhas (5,11), aceitam suborno ao administrar a justiça (5,12), podem permitir-se toda espécie de luxos e comodidades (6,4-6), dominam a atividade comercial (8,4-6).

Não é sem razão que o profeta Isaías (1,21-23) apresenta a sociedade do seu tempo como sendo “cheia de assassinos e de ladrões”;

como se transformou em prostituta, a cidade fiel? Sião, onde prevalecia o direito, onde habitava a justiça, mas agora, povoada de assassinos. Tua prata transformou-se em escória, tua bebida foi misturada com água. Teus príncipes são rebeldes, companheiros de ladrões; todos são ávidos por subornos e correm atrás de presentes. Não fazem justiça ao órfão, a causa da viúva não os atinge.

Para Isaías, as principais vítimas da opressão, da desigualdade e do egoísmo existente na sociedade, são os pobres (Is 3,14-15; 10,2), os inocentes (Is 5,23), o órfão (Is 1,17) e a viúva (Is 10,2). Daí pode-se deduzir que, o termo “inocente” é amplo e genérico, segundo Sicre (1990), pode ser aplicado a outras categorias de pessoas, como, por exemplo, qualquer pessoa que levasse sua causa aos tribunais, mas quase nunca ganhavam. Tanto para Amós, quando para Isaías, Miquéias (2,1-5) e outros profetas, as raízes básicas da injustiça estavam no “coração do homem” e nas estruturas sociais. A cobiça, a divinização do dinheiro com o desejo de acumular, promove todas as desgraças sociais. Resumindo a mensagem de Isaías, pode-se dizer que, a cobiça

promove todas as desgraças: as autoridades associam-se aos ladrões porque “são amigos de subornos e vão em busca de presentes” (1,23); elas próprias estão dispostas a roubar os pobres (3,14), e os juízes “por suborno absolvem o culpado e negam justiça ao inocente”. A cobiça leva a acumular as mais diversas joias (3,18,21), a aumentar o número de propriedades (5,8-10), a modificar as leis ou redigi-las de novo para se apoderarem inclusive dos bens dos órfãos e das viúvas (10,1-4s). O afã de lucro corrompe os valores e as pessoas, até se esquecer de Deus e do próximo. E isso não tem solução fácil. Poder-se-iam converter alguns exploradores, mas é impossível modificar o coração de todos os poderosos (SICRE, 1990, p. 327).

É interessante como Sicre termina esta exposição a respeito da profecia de Isaías, de que, “isso não tem solução fácil. Poder-se-iam converter alguns exploradores, mas é impossível modificar o coração de todos os poderosos”. Podemos perceber que, a raiz deste mal é quase que ontológica, faz parte da gene humana a tendência para fazer o mal ao seu irmão. Tanto no Antigo Testamento quanto nos tempos modernos em que Heschel atuou, os problemas da injustiça, da ambição, da corrupção e da indiferença ao mal são facilmente percebidos.

### 3.2 O FRACASSO DA LIBERDADE HUMANA

Confrontar o problema do sofrimento, do fracasso da liberdade e da morte significa reconhecer a estrutura corpórea e terrena do homem. A estrutura biológica do corpo é enormemente complexa e vulnerável, por outro lado, a natureza é concreta e o homem está exposto aos fenômenos naturais. Na perspectiva de Heschel (1973b, p. 60), “a mensagem principal dos profetas é a insistência em que a situação humana só pode ser entendida em conjunção com a situação divina”, pois, se o homem sofre Deus também sofre.

A realidade da liberdade, da capacidade de pensar, desejar ou tomar decisões além dos princípios físicos e psicológicos, é apenas concebível se admitirmos que a vida envolva “tanto processo como evento”<sup>50</sup>. Heschel (1973c) acredita que, se o homem é tratado como um processo, se suas determinações futuras são consideradas calculáveis, então a liberdade deve ser negada. A liberdade significa que o homem é capaz de se expressar em eventos, além de estar envolvido nos processos naturais da vida. Liberdade é o estado de afastamento do ego, um ato de êxtase espiritual, no sentido original do termo.

O homem é livre para agir em liberdade e livre para não tomar conhecimento da liberdade. Escolhendo o mal, ele abandona sua ligação com o espírito e deixa de lado a oportunidade de surgir à liberdade. Assim, ele pode ser livre, empregando ou

---

<sup>50</sup> “Para a consciência do profeta, o ato profético é mais que uma experiência; é um evento objetivo. Esta é sua forma. Qualquer que seja o motivo ou o conteúdo, e qualquer que seja o modo em que se compreende a inspiração, seu caráter é sempre de evento, não de processo. Qual a diferença entre processo e evento? Um processo ocorre com regularidade, seguindo uma norma relativamente permanente; um evento é extraordinário, irregular. Um processo pode ser contínuo, firme, uniforme; os eventos acontecem em forma repentina, intermitente, ocasional. Os processos são típicos; os eventos são únicos. Um processo segue uma lei, os eventos criam um precedente” (HESCHEL, 1973c, p. 235).



ignorando a liberdade; nós não somos livres tendo liberdade. Somos livres para escolher entre o bem e o mal, de fato; não somos livres tendo de escolher. Somos, de fato, compelidos a escolher. Desse modo, toda liberdade é uma situação que diz respeito à espera de Deus na escolha do homem.

O que acontece na modernidade é que, a autossuficiência humana mina a sua própria existência como parceiros de Deus na criação, o homem começa a acreditar que, por ele mesmo ele pode encontrar paz, perfeição e o próprio significado da existência, o que ganhou maior importância com o avanço da tecnologia. Sua sorte depende exclusivamente da sua condição própria. Heschel (1975, p. 218) é da ideia de que,

a exagerada consciência do homem a seu próprio respeito, baseava-se numa generalização; do fato de que a tecnologia solveria todos os problemas. Isto provou ser uma falácia. As reformas sociais, acreditava-se, curariam todas as doenças e eliminariam todos os males deste mundo. Finalmente, descobrimos o que os profetas e os santos sempre souberam: pão e poder, apenas, não salvariam a humanidade. Há uma paixão e um caminho a percorrer pelas cruéis realidades que apenas o temor e o medo de Deus podem suavizar; há um sufocante egoísmo e amor-próprio no homem que apenas a santidade pode arejar.

O fracasso da liberdade humana é fruto das decisões que o homem toma para sua vida, diante do outro e para com Deus. O homem foi criado à imagem e semelhança com Deus, e essa liberdade é absoluta, ainda que o coração do homem o leve por caminhos disformes. Tais caminhos não coloca em jogo apenas o homem em si, mas o próprio Deus.

Em Gn 1,26-27 lemos: “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.’ “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou.” Na perspectiva sacerdotal o homem, criado da lama, exerce poder sobre todas as criaturas: peixes, aves, animais domésticos e selvagens. Pelo poder, participa da Glória de seu criador.

Em nenhuma das partes dos diálogos socráticos de Platão encontramos uma solução direta para o problema: “O que é o homem?” Há apenas uma resposta indireta, “O homem é definido como uma criatura que está constantemente em busca de si mesmo – uma criatura que a cada momento de sua existência deve examinar e escutar as condições de sua

existência”. É um ser em busca de seu sentido. [...] Para a mente bíblica, o homem não é apenas uma criatura que está constantemente em busca de si mesmo, mas também uma criatura a quem Deus está constantemente buscando. O homem é um ser em busca de um sentido porque há um sentido em sua busca, porque existe a pergunta suplicante de Deus: “Onde estás?” (HESCHEL, 2001, p. 214).

Um dos primeiros exegetas cristãos, Irineu de Lion, acredita que “a glória de Deus é o homem vivente”<sup>51</sup>. Essa ideia nos faz interpretar que a “imagem”, no mesmo sentido de “ser vivente”, indica o “poder divino” impresso na criatura humana. Isto quer dizer que o homem,

desde a primeira criação, obteve a dignidade da imagem, enquanto a perfeição da semelhança lhe foi reservada para o fim, no sentido de que ele deve consegui-la, imitando Deus com a própria operosidade; assim, sendo, lhe foi concedida no início a possibilidade da perfeição por meio da dignidade da imagem, ele pode no fim realizar a perfeita semelhança por meio das obras (SIMONETTI, 1968, p. 463-464).

O homem foi criado segundo a vontade divina, cabe a ele progredir rumo à perfeição à qual foi chamado. O que acontece é que, quando o homem esqueceu os planos de Deus ou omitiu o divino que lhe era constitutivo, começou a provocar as diversas atrocidades (guerras, fome, miséria, desigualdade, acúmulo de capital, etc) que a história registrou. Como um processo de autodestruição, ou, parafraseando Heschel; um humano racional animalizado<sup>52</sup>. A concepção científica de que o *homo sapiens* é o único animal capaz de raciocinar, de pensar a si mesmo e o outro e de produzir conhecimento, fê-lo esquecer dos demais aspectos do universo, cheio de singularidade e preciosidade. Tal esquecimento foi tamanho que, o homem começou a explorar, não apenas a natureza e os animais irracionais com o objetivo de saciar seu ego, mas começou a escravizar a sua própria espécie. Com o avanço científico,

---

<sup>51</sup> *Adv. Haer.* IV, 20, 7. A obra latina foi traduzida para o francês com o título: Irénée de Lyon (1991). Utilizaremos essa edição (apesar de termos já uma tradição em português). A nossa tradução será espontânea (feita pelo autor).

<sup>52</sup> O conceito de homem animalizado é trabalhado por Heschel no sentido de diferenciar o homem divinizado, ou seja, aquele que reflete a imagem divina, transcendental, que passou pelo processo de autodiscernimento e rememora o “*insight* fundamental”, do homem racional animalizado, significando ser esse homem animalizado plenamente dotado de razão, mas se utiliza dessa razão para se autodestruir de modo que cada vez mais se afasta da sua essência, a qual para Heschel é a sacralidade do homem, a própria imagem de Deus, “bendito seja ele” (LEONE, 2002, p. 84). “O que constitui a animalidade é a faculdade de utilizar um mecanismo de desencadeamento (déclanchement) para converter em ações ‘explosivas’ uma soma tão grande quanto possível de energia potencial acumulada” (LALANDE, 1999).

o homem pensou poder conquistar sua própria salvação e construir o seu próprio paraíso. Segundo Heschel (1973b, p. 60),

as interpretações modernas veem a história como a arena na qual o homem reina como campeão indiscutível, cujos únicos adversários possíveis são as forças naturais. O homem está só, livre, e é cada vez mais forte. Deus não existe ou não está interessado. O que faz a história é a iniciativa humana, e as constelações mudam, de modo primordial pela força. O homem pode conquistar sua própria salvação.

Ora, afirmamos no segundo capítulo que, todos os profetas surgiram em momentos específicos da história do povo de Israel, e, quase sempre, diante de situações gritantes de pecado; (Gn 18,20; Ex 32,31-32; Lv 4,20; Nm 12,11; 14,40; Jr 16,18; 17,1), esquecimento da Aliança com Deus; (Jz 3,7; 1Sm 12,9; Sl 78,11; Lv 26,25), de opressão; (Ex 3,9; 2Rs 13,4; Sl 12,5; Is 30,12). A atuação profética deu-se, segundo Heschel (1973b, p. 61), “diante da irracionalidade e do fracasso da liberdade humana”. Ou seja, a ação e o aparecimento da profecia ocorriam sempre em conformidade com a situação social existente.

É por isso que, o deserto do Sinai foi o lugar por excelência em que a essência da liberdade e da aliança entre *lahweh* e o homem se revelou. *lahweh* revelou-se como compaixão, graça e rico em amor e fidelidade. Foi esta fidelidade que deu perenidade à aliança e que fez *lahweh* ser conhecido como povo de Israel, presente e misericordioso também nas situações de sofrimento. Deus que estava em comunhão com seu povo, com ele caminhava e o queria livre: “desci para libertar” (Ex 3,8).

Esta experiência que o povo de Israel faz de *lahweh*, o Deus libertador, leva-o a transformar suas relações internas que o distingue da concepção de vivência de irmandade ou de solidariedade, bem como suas relações com outros povos: a fé de que não age sozinho, mas com a presença atuante do único Deus. Experiência que dá identidade ao povo e o encoraja diante das ameaças externas. Se Deus vai ao encontro do homem, o homem também procura Deus. O movimento do êxodo revela saudade e desejo do absoluto. A pergunta sobre o sentido que brota do coração humano só encontra resposta em Deus. Indo buscar Deus o homem abre-se ao outro.

Heschel (1973b, p. 61) acredita que a história humana é construída sob estas duas dimensões: “aquela feita pelos homens, a partir de sua vivência de livre arbítrio, e aquela feita por Deus. Na primeira, o homem com sua presunção; na segunda, Deus com sua misericórdia”. “Há uma furiosa batalha: o homem, com sua presunção tenta modelar a história sem consideração e desafiando Deus. Os profetas são testemunhas da miséria que o homem suporta, assim como também da perversidade humana suportada e até tolerada por Deus” (HESCHEL, 1973b, p. 61). Mas não se pode pensar o homem, sem pensá-lo livre, pois, se o homem foi feito a imagem e semelhança de Deus, é contraditório pensar um homem sem condições de escolhas, de sugerir, de propor.

Essa liberdade humana, sua capacidade para escolher, decidir e propor, segundo Heschel é o maior “presente” de Deus para o homem, é a sua misericórdia em forma vivencial. Então, qual foi o fracasso da liberdade humana? Onde o homem fracassou no uso deste “presente” divino? Heschel (1973b, p. 62) acredita que, o fracasso da liberdade humana se dá pela “dureza de coração”, já que, “para o judaísmo, a liberdade pressupõe a sinceridade de coração, de mente, de olhos e de ouvidos”. E o homem, fazendo uso do seu livre arbítrio, provoca destruição, morte, desigualdade, dor, etc.

A dureza de coração é uma condição cuja existência desconhece a pessoa afetada. Como não sabe o que a aflige, é incapaz de arrepender-se e curar. Não obstante, quando a dureza é intensificada desde cima, Deus toma a responsabilidade. Ele modela e restaura, produzindo o renascimento da sensibilidade (HESCHEL, 1973b, p. 63).

Nas célebres palavras de Maimônides, traduzida por Sayão (2014, p. 51) “é por causa de nossas próprias deficiências que lamentamos e clamamos por ajuda. Sofremos por causa dos males que produzimos a partir de nossa livre vontade; mas nós os atribuímos a Deus (Guia 3,12)”. O filósofo Hegel (1995, p. 29), que também se apropriou do método fenomenológico, acredita que a “história do mundo não é nada mais do que o progresso da consciência de liberdade”. Segundo Heschel (1973b, p. 62) e, no espírito dos profetas bíblicos, “a história do mundo da qual trataram [os profetas] não era nada mais do que o progresso da condição de dureza do coração [do homem]”. Isso significa que, à medida que a história ia sendo construída, o afastamento do homem, do seu aspecto transcendente foi

umentando, chegando à relativização da ética, e valorizando a aparência, o poder, o capital.

Desta condição de liberdade, manifestação máxima da misericórdia e do amor de Deus, o homem passa à condição do ego, do superficial, do aparente. O homem começa a apostar mais na aparência do que na essência. Aniquila-se a individualidade, característica constitutiva da pessoa. Por consequência, se não há a individualidade não há caminho para o *alter-ego*, logo, o sujeito se perde em meio ao oceano de uma liberdade aparente cuja *mesmidade* no âmbito do *ethos* é geradora de uma conjuntura de valores superficiais e voláteis, portanto, simples. Não obstante, a vontade de poder, o amor próprio e o egoísmo exacerbado causa o distanciamento do *alter-ego* e o resultado é o individualismo, a solidão, o vazio existencial e a perda de sentido. Na perspectiva do Papa Bento XVI,

não há liberdade contra o outro. Se eu me absolutizo, converto-me em inimigo do outro, já não podemos conviver mais sobre a terra e toda a vida se converte em crueldade, em fracasso – acrescentou o Papa. Só aceitando o outro, aceitando também a aparente limitação que supõe para a minha liberdade o respeito à liberdade do outro, só inserindo-me na rede de dependências que nos torna, finalmente, uma só família humana, eu estarei a caminho rumo à liberdade comum<sup>53</sup>.

Em relação à questão do fracasso da liberdade, Heschel merece destaque. Diante do drama que foi o Holocausto, decisão tomada livremente pela lógica racional, Heschel (1975) acredita que nada no mundo é inteiramente bom. Tudo é uma mistura de bem e mal. Os mandamentos divinos são as ferramentas pelas quais Deus concede ao homem a capacidade de vencer o mal. Isso pressupõe que, o mal não é o problema fundamental do ser humano, mas sim a sua relação com Deus. A resposta de Deus para o mal não é o bem, mas sim o sagrado. Isso quer dizer que Deus pretende elevar o nível da existência humana, para aquele em que o homem não está sozinho quando confrontado com a dura realidade do mal.

A liberdade pressupõe sempre e constitutivamente o *alter-ego*, o outro fenomênico. Enquanto se vive e age baseando-se nas reações egoísticas, pensar a liberdade é pensá-la dentro de condicionamentos que o aprisiona e limita a ação que

---

<sup>53</sup> (Bento XVI, 2016).

reflete no outro e em Deus. Disso, coloca-se não apenas o homem enquanto criatura em risco, mas o próprio criador.

### 3.2.1 Deus está em Perigo

O homem é, por natureza, a criatura mais digna de ser comparada a Deus. “Que é o homem mortal para que te lembres dele? e o filho do homem, para que o visites? Pois pouco menor o fizeste do que os anjos, e de glória e de honra o coroaste. Fazes com que ele tenha domínio sobre as obras das tuas mãos; tudo puseste debaixo de seus pés” (Sl 8,4-6). Tem-se exaltado inúmeras vezes à singularidade do homem dentre todas as coisas criadas. Mas, não se pode deixar de lado a destruição que este ser tem causado a si próprio.

Ora, se os homens, imagem e semelhança divina estão se autodestruindo, constitutivamente provocam a destruição do Sagrado. Na perspectiva conceitual de Heschel (1975, p. 486), “não se estar afirmando que o homem se iguala a Deus, ou que o homem é Deus, ou que a destruição do homem exterminaria também a existência de Deus, o que poderia incorrer em um panteísmo”, mas, na sua visão religiosa, e no judaísmo de modo geral, Deus está na pessoa, e, se faz o mal ao outro, é imperativo dizer que faz o mal ao próprio Deus. E foi isto que a humanidade, ao longo da sua história provocou.

O teólogo japonês K. Kitamori escreveu um livro intitulado *Teologia del dolor de Dios* (1975), e propõe a seguinte afirmação: “O Deus revelado na Bíblia se engaja ao máximo nesse mundo, experimentando inclusive na ‘própria carne’ sua perversão e destruição. Isso é uma verdade bíblica fundamental. Deus não permanece em algum lugar no além, seja no céu ou no lugar santo” (GERSTENBERGER, S. e SCHRAGE, W. 2007, p. 77). Deus sofre com o homem e pelo homem, a dor humana também é sentida por Deus.

Deus não é impassível, não é apático diante do sofrimento. Deus não está distante, não está alheio à realidade de sua criação. É o *pathos* de Deus como afirmou Moltmann no segundo capítulo, que mostra que Deus é capaz de sofrer pelo seu amor. É pela misericórdia que Deus sofre ativamente. O sofrimento de Deus envolve sua ação justa para com o ser humano. É “[...] o sofrimento ativo e voluntário, estar aberto e disposto a ser afetado pelo sofrimento do outro, o

sofrimento do amor apaixonado” (MOLTMANN, 1999, p. 89). Na prerrogativa de Heschel (1973c, p. 330) “o profeta se refere a Deus, não como absoluto, mas sempre como em relação com o povo”.

Ao abordar a questão do *pathos* de Deus, Moltmann fortalece a questão relacional. A teologia dos profetas é uma teologia do Deus relacional, que acompanha o povo de Israel, que firma uma Aliança com esse povo. É, diante dessa postura de Deus, de não estar alheio à sua criação, que se desenrola o relacionamento entre ambos. Deus se dirige à sua criação. É Deus quem decide estar com o povo e ser o seu Deus, tendo o povo por seu representante. Isso expressa muito bem a questão de que Deus está presente, está atento à realidade de sua criação, sobretudo diante da injustiça social. O *pathos*, como liberdade de Deus, impulsiona o seu relacionamento. Dessa forma, o seu envolvimento relacional, o seu amor incondicional o leva a sofrer com a sua criação. Foi assim com o povo do Êxodo (Ex 3,7-10; Sl 40,1; 1Sm 9,16; 2Sm 10,7; Jr 23,2; 29,32). É o amor que faz com que Deus possa sofrer com a sua criação. Deus não está apático diante de sua criação.

É natural que o sofrimento de Deus não seja igual ao sofrimento da criatura. Ele sofre em seu amor, que é abundância de si mesmo. Neste sentido ele é *pático*, capaz de sofrer. Deus é Deus soberano no sofrimento de seu amor. “O compromisso do homem é um compromisso de Deus, Quem está envolvido na situação humana. O pecado, a culpa, o sofrimento, não podem separar-se da situação divina. A vida de pecado é algo mais que um fracasso do homem; é a frustração de Deus” (HESCHEL, 1973b, p. 123). Mas o homem insiste em provocar a guerra, a morte do seu próximo, a provocar dor, provocando injustiças, ampliou o campo de outros estados indiscernidos.

De sorte que o homem tornado indiscernido é o que alimenta crimes, vícios, orgulhos e rebeliões, e cujo mal supera em algum ponto o corpo da humanidade; o efeito de uma desordem na qual o homem mergulhou interiormente, não poderia deixar de se estender além do reino dos corpos como ao do divino. Nesse sentido, o pecado do homem diante do projeto de Deus, exprime a sua condição individualista, egoísta: “O homem consome-se como a madeira apodrecida, como veste roída pela traça” (Jó 13,28). É por esta razão que Heschel (1973b, p. 74) acredita que Deus esteja em perigo, pois

o sofrimento do homem é uma mancha na consciência de Deus, pois, o lugar onde Ele se encontra em perigo é nas relações entre o homem e seu próximo. Ou pode ser simplesmente porque a infâmia de um ato perverso é infinitamente pior do que somos capazes de imaginar? A gente atua como agrada, fazendo o vil, abusando do débil, sem dar-se conta de que está lutando com Deus, agravando o divino, a opressão do homem é uma humilhação para Deus.

E como diz no livro dos Provérbios 14,31; 17,5;

<sup>31</sup>oprimir o fraco é ultrajar seu Criador,  
honrá-lo é ter piedade do indigente.  
<sup>5</sup>Quem zomba do pobre ultraja seu Criador,  
Quem rir do infeliz não ficará impune

O ser humano é a única criatura que pode, através de sua liberdade, opor-se a Deus, subtraindo-se à relação que o mantinha em sintonia com Deus e oprimir o outro. É a única criatura que pode subtrair-se do plano de salvação para a história. O pecado é um brutal rompimento da Aliança e quebra a paz instaurada entre Deus e sua criatura. Este pecado torna-se, assim, na linguagem dos profetas, um adultério (Os 2; Ez 16). Ele arruína o amor, que é esquecido e descartado. O pecado viola os direitos do próximo e por isso ele ofende a Deus diretamente, pois ele é o defensor da justiça, como o decálogo o demonstra. Os profetas não se cansam de recordar que o pecado da injustiça contra o próximo é uma ofensa a Deus que é o protetor, o advogado, o defensor dos pobres, dos fracos, das vítimas de todo e qualquer tipo de injustiça (Is 2,7; 3,13-15; 29,21; Am 2,6; 3,9; 4,1-3; 5,7-10; 6,4-5; Mq 2,1-5; 3,1-4; 6,6-8; Ez 22, etc.).

Para os profetas, o pecado não é única condição última irreduzível ou independente, mas, em vez disso, um distúrbio na relação entre Deus e o homem; é um advérbio, não é um substantivo, uma condição que pode ser superada mediante o retorno [o autodiscernimento] do homem e o perdão de Deus (HESCHEL, 1973b, p. 130).

Deus necessita do homem para realizar seus desígnios, como parceiros de uma mesma obra que dá vida ao barro, mas a iniquidade humana o faz afastar-se da justiça de Deus. Como pressupõe Heschel (1973b, p. 75) “a justiça não é um



costume antigo, uma convenção humana, um valor, mas uma exigência transcendente, plena de interesse divino. Não é só uma relação entre o homem e seu próximo, é um ato que implica a Deus, uma necessidade divina”. Sem justiça o homem morre.

### 3.2.2 O homem está morto

Abandonar a justiça de Deus, seus planos, sua Aliança é decidir-se pela escravidão, pela morte e pela falta de misericórdia. A dor e a decepção de Deus pelo afastamento de Israel, resumem-se ao longo de todo o livro de Jeremias: “meu povo, contudo, esqueceu-se de mim!” (18,15); “Eles me abandonaram” (1,16; 2,13; 2,17; 3,21; 5,7; 13,25; 16,11; 17,13; 19,4). Jeremias 3,20; 3,1-2, faz uma analogia entre o amor matricial para expressar a relação entre Deus e Israel: lê-se,

<sup>20</sup>Mas como a mulher que trai o seu companheiro,  
assim vós me traístes, casa de Israel,  
oráculo de lahweh.

<sup>1</sup>Se um homem repudia a sua mulher,  
e ela se separa dele  
e se casa com outro,  
terá ele, por acaso, direito de voltar a ela novamente?  
Porventura, não está totalmente profanada esta terra?  
E tu, que te prostituíste com inúmeros amantes,  
queres voltar a mim!  
Oráculo de lahweh.

<sup>2</sup>Levanta os teus olhos para os cumes e olha:  
Onde não foste profanada?  
Nos caminhos te assentavas para eles,  
como o árabe no deserto.  
Profanaste a terra  
com tuas prostituições e com tuas maldades.

A perversão do homem lhe proporciona a vivência do próprio ego, condicionando-o numa redoma de individualismo, e se esquecendo da razão pela qual vive. Praticar a injustiça é mais que um ato de perversão, é escolher a morte para si (Jr 28,16; Am 7,17) e provocar a morte para o outro (Jr 20,6), é suplantar a ordem divina: “porque lahweh teu Deus abomina a todos os que praticam estas coisas, todos os que cometem injustiça” (Dt 25,16). E, segundo Heschel (1975, p. 218) “o homem sem Deus é insignificante e qualquer tentativa para estabelecer um

sistema de valores com base no dogma da auto-suficiência do homem está fadado ao insucesso”.

O homem atual perdeu, não apenas sua individualidade, mas também a sensibilidade. Somos herdeiros de uma apatia burguesa. O homem tornou-se apático aos acontecimentos até se revolver completamente insensível. O progresso técnico e científico em vez de criar um mundo de receptividade e fruição do prazer, só gerou a opressão, a miséria e o sofrimento. Acostumamo-nos a esse estado de coisas. É a completa reificação do homem. Na modernidade o mal se tornou comum, foi banalizado, como afirma Hannah Arendt (1999), é parte da cena cotidiana. Na leitura de Heschel (1975, p. 219),

se o homem pode permanecer indiferente ao horror do extermínio de milhões de seres humanos, homens, mulheres e crianças; se o homem pode estar manchado de sangue e ser farisaico, pode distorcer o que sua consciência lhe dita, fazer sabão de carne humana, então como podemos admitir que ele é digno de aproximar-se do Deus infinito e ser guiado por ele?

O amor à imagem é o amor ao que Deus ama, é um ato de simpatia, uma participação no amor de Deus. Do mesmo modo, o contrário também é verdadeiro, o ódio à imagem é o ódio ao amor de Deus.

No Antigo Testamento insistentemente Deus procurou reconciliar-se com o homem, e antes de tomar uma decisão sobre determinado aspecto da sociedade, Ele enviou os profetas para falar ao povo e que eles pudessem se converter, como foi Abraão com as cidades de Sodoma e Gomorra (Gn 18,22-32), Jeremias que queria encontrar um só homem justo em Jerusalém para que o povo recebesse o perdão de lahweh (Jr 5,1), Amós que exortava o povo a se afastarem do mal e amassem o bem (Am 5,15). Deus deixa claro que, por meio da sua justiça, não quer a morte, mas a vida: “hoje tomo o céu e a terra como testemunhas contra vós: eu te propus a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência” (Dt 30,19).

Em sintonia com o texto bíblico e como forma de noticiar esperanças diante deste homem indisciplinado e injusto, Sicre (1990, p. 593) afirma,

não só na época dos profetas. “O povo que caminhava nas trevas” (Is 9,1) somos nós todos, a humanidade antes e depois de Cristo, que mantém as

injustiças passadas e inventa novas formas de terror. Os profetas anunciaram a luz. Eles e seus contemporâneos morreram “sem alcançar a promessa” (Hb 11,39). Nós não estamos em melhores condições, mas como eles, podemos alimentar a esperança de que um dia os sonhos se tornarão realidade.

### 3.3 O SENTIDO PROFÉTICO DA VIDA É *SIMPATIA* PELA JUSTIÇA

Temos dito no tópico acima que, Deus não quer a morte, mas a vida (Dt 30,19). E não é sem razão que, muito embora a vocação profética se dê sempre em conflitos internos e externos, entre o vocacionado e o chamado de Deus, o amor inflamado consome (Sl 69,9) sua alma e o dispõe a missão. É *pathos*. Conhecer Deus é lançar-se na posse dele, amá-lo. Tal verbo não pode ser entendido como simples emocionalismo. “Embora a dimensão emocional esteja presente, nela está implicada a noção de consciência intelectual com toda a gama de operações mentais que vêm a reboque, tais como apreensão, juízo, relação” (GAMBERINI, 2009, p. 36).

A dor de Deus é a sua dor. Sua comunhão com Deus é compaixão por Deus e sintonia com a transitividade do amor divino pela humanidade. A simpatia o torna guiado não por seus próprios sentimentos, mas pelos sentimentos de Deus. Na resposta simpática ao *pathos*, se “estabelece com o outro uma relação pessoal, pois este é encarado como realidade transcendente acessível por meio da afetividade” (LEONE, 2002, p. 118).

A simpatia é a resposta do profeta à inspiração, o correlativo à revelação. À sensibilidade transcendente, a resposta é a simpatia profética. Não se trata de uma assimilação ao ser divino, como no amor, mas assimilação da transitividade da preocupação divina pelo destino da humanidade. “O Profeta ouve a voz de Deus e sente o Seu coração. Ele tenta transmitir o *pathos* da mensagem com o seu logos” (HESCHEL, 2011, p. 33). Como um mensageiro sua alma transborda, falando como se o fizesse a partir da plenitude da sua simpatia.

A força e o ardor vêm de outra fonte: o *pathos* divino que clama como um rugido de leão (Am 3,8) exigindo uma reação imediata. Quem ficará parado diante do rugido de um leão? De fato, o profeta percebe em um momento de *insight*, de teofania, que o Senhor o chama, o convoca (Am 7,15; Jr 1, 7-8). Em sua missão, o

profeta rememora sempre esta experiência fundante do chamado (Is 6,8), para que sua mensagem se torne audível. Como expressa Heschel (1973a, p. 71)

uma análise das declarações proféticas nos mostra que a experiência fundamental do profeta é sua coparticipação com os sentimentos de Deus, *uma simpatia com o pathos divino*, uma comunhão com a consciência divina que acontece através do reflexo do profeta *de*, ou sua participação *em*, o *pathos* divino. [...] A simpatia é uma resposta à sensibilidade transcendente.

Para Isaías (6, 5-8), a experiência desconcertante de sentir-se invadido por Deus no mais profundo do seu ser, o transforma para a vida toda:

<sup>5</sup>Então eu disse:

“Ai de mim, estou perdido!

Com efeito, sou homem de lábios impuros,  
e vivo no meio de um povo de lábios impuros,  
e meus olhos viram o Rei, lahweh dos Exércitos”.

<sup>6</sup>Nisto, um dos serafins voou para junto de mim, trazendo na mão uma brasa que havia tirado do altar com um tenaz. <sup>7</sup>Com ela tocou-me os lábios e disse:

“Vê, isto te tocou os lábios,  
tua iniquidade está removida,  
teu pecado está perdoado.”

<sup>8</sup>Em seguida ouvi a voz do Senhor que dizia:

“Quem hei de enviar? Quem irá por nós”,  
Ao que respondi: “Eis-me aqui, envia-me a mim”.

Eis o que diz o livro do Eclesiástico 48,1 sobre o profeta Elias, o grande representante do profetismo bíblico: “Então o profeta Elias surgiu como fogo, sua palavra queimava como tocha”. Das duas testemunhas proféticas do Apocalipse (11,5) se diz que “saía fogo de sua boca”. Na verdade, a palavra do profeta é uma palavra incendiada, inflamada, ardente como uma labareda. De fato, ela vem carregada de *pathos*, isto é, de profunda emoção.

O que caracteriza a palavra profética é precisamente a veemência. O profeta é vibrante, vulcânico. Não é frio como o cientista, nem sereno como o sábio. Seu verbo é exacerbado, iracundo, furioso e violento. Às vezes é comovido, pungente, de uma emoção infinita. Contudo, é sempre arrebatado, empolgante e cheio de mais alta paixão. Donde sua linguagem animada pelas comparações mais ousadas e pelas hipérboles mais extremas. Basta ler o Cântico de Habacuc (3): “Ele para e faz tremer a terra... As montanhas eternas são destroçadas” (CRB, 1985, p. 2).

### 3.3.1 Amar a justiça é dar resposta

A essência da profecia bíblica é o amor à justiça; (Sl 44,8; 1Cr 29,17). Mas esta resposta é dada a partir do livre uso da liberdade e do autodiscernimento do chamado de Deus. A exortação profética à sociedade de sua época ao caminho da justiça, a procurar Deus (Am 5,4), ao autodiscernimento e à conversão, tinha como pressuposto, que esta sociedade desse uma resposta a Deus mesmo. Viver na justiça é viver na liberdade, é dar resposta ao *insight* divino. No livro de Sabedoria de Salomão percebe-se o apelo para que a sociedade em geral corresponda ao amor de Deus e lhe responda com simplicidade de coração (2Cr 15,2; Pr 8,17; Sl 95,9). Em Sabedoria 1,1-5, lemos;

<sup>1</sup>Amai a justiça, vós que julgais a terra  
 pensai no Senhor com retidão,  
 procurai-o com simplicidade de coração,  
<sup>2</sup>porque ele se deixa encontrar por aqueles que não o tentam,  
 ele se revela aos que não lhe recusam a fé.  
<sup>3</sup>Pois os pensamentos tortuosos afastam de Deus  
 e o poder, posto à prova, confunde os insensatos.  
<sup>4</sup>A sabedoria não entra numa alma maligna,  
 ela não habita num corpo devedor ao pecado.  
<sup>5</sup>Pois o espírito santo, o educador, foge da duplicidade,  
 ele se retira diante dos pensamentos sem sentido,  
 ele se ofusca quando sobrevém a injustiça.

A resposta ao amor de Deus é iniciativa do homem,

“Eu dormia, mas o meu coração velava; eis a voz de meu amado, que estava batendo: abre-me, irmã minha, minha amiga, pomba minha” (Cântico de Salomão 5,2). “A voz do meu amado, o Santo, bendito seja ele, diz: Abre-me uma estrada não maior do que o fundo de agulha, e eu abrirei para ti os portais celestes. Abre-me, minha irmã, porque tu és a porta através da qual existe uma entrada para mim; se tu não a abrires, eu permaneço fechado” (HESCHEL, 1975, p. 190).

Na vida dos profetas, a opção preferencial pelo amor de Deus é manifesta na forma com que eles se colocam na missão de anúncio e denúncia. Este amor é tanto que, mesmo diante de iminente ameaça, não se calam. O fogo flamejante que o move, não impede que sua missão seja obstruída por ameaças externas, por medo, ou por questões pessoais. E se Heschel acredita que Deus e o homem têm um projeto em comum, a forma que o homem encontrou para manifestar a sua

resposta foi por meio do *simphatetikos*. A lamentação de Davi no Salmo 69,8-10 que diz,

<sup>8</sup>É por tua causa que suporto insultos,  
que a humilhação me cobre o rosto,  
<sup>9</sup>que me tornei estrangeiro aos meus irmãos,  
estranho para os filhos de minha mãe;  
<sup>10</sup>pois o zelo por tua casa me devora,  
e os insultos dos que te insultam recaem sobre mim.

Esta passagem reflete perfeitamente a relação que o profeta manifesta ao responder à justiça de Deus. O amor pela palavra é tão profundo e intenso que o consome, ainda que as intempéries sejam as mais adversas. Aceitar ser parceiro de Deus na criação, aceitar ser tocado pelo fogo flamejante da justiça, é mais que uma opção, é colocar-se em marcha para a vida autodiscernida e desafiadora. Pois, “meu zelo me consome, pois meus adversários esquecem tuas palavras. Tua promessa é puríssima e teu servo a ama. Sou pequeno e desprezado, mas não esqueço teus preceitos” (Sl 119, 139-140).

Para o homem moderno, na perspectiva de Abraham Heschel, abrir-se para o transcendente e experimentar o *insight* para opor-se à injustiça e às desigualdades estão distantes do homem atual. A preocupação com o “eu” individual e a escassez de interioridade mina o humano que constitui o homem. O que predomina é o culto da quantidade, da extensão, da avidez de notícias, de novidades, sobretudo das últimas novidades. O homem moderno, montado na engrenagem da organização da vida, vive quantitativamente, não qualitativamente, mede sua vida por números adquiridos e não pela profundidade das coisas que ele toca. O culto da quantidade tem afastado cada vez mais o homem de sua essência, de sua imagem, da parceria que havia feito com Deus, e por sua vez, da justiça. Pensar o homem em termos humanos tem se tornado um desafio. Buscar a sua humanização e a justiça serão o seu grande desafio.

### 3.4 DESAFIOS DO HOMEM MODERNO NO PROCESSO DE HUMANIZAÇÃO

Pensar o homem hoje não é igual pensar o homem do passado, ou simplesmente defini-lo como *homo sapiens*. Pensar o homem hoje é tentar retirá-lo das categorias científicas que o aprisionaram e conceder-lhe atributos valorativos. A

simples concepção de que o homem é um *animal racional* não consegue abranger a totalidade e a complexidade que lhe constitui e lhe assegura singularidade. O homem precisa se desvencilhar da ilusão de que conseguirá, por sua livre sabedoria, alcançar o mistério que rege sua vida, e este será o seu grande desafio: conformar-se de que existe um ser que normatiza, propõe, se preocupa e conduz a vida, e que a sede de justiça é ontológica no homem. Heschel (2010, p. 40) acrescenta que;

está surgindo um novo ceticismo. No passado, a filosofia era motivada por uma série de questões supremas. Posso estar seguro daquilo que sei? Posso estar seguro da realidade do mundo exterior? Atualmente, é a humanidade do homem que não mais é autoevidente, e o tema com o qual nos deparamos é: como pode um ser humano ter certeza de sua humanidade? Na Idade Média os pensadores tentavam obter provas da existência de Deus. Hoje parecemos buscar provas da existência do homem.

Este ceticismo moderno tornou o termo “humano” ambíguo. Tem conotação de fraqueza: “Ele é apenas humano”; “Adão e Eva eram apenas humanos”; “Errar é humano”, e uma infinidade de adjetivos, ou seja, ser humano hoje, não é uma qualidade apreciável. Isso transparece que, tornar-se imortal, ser máquina ou adquirir poderes é a grande aspiração do homem hoje, e para isso, ele não medirá esforços para alcançá-los. A esta aspiração, Heschel (2010, p. 21) denomina de “eclipse da humanidade”. Por eclipse da humanidade Heschel quer acentuar que,

sabemos muito pouco a respeito da natureza do ser humano. Sabemos o que o homem faz, mas não sabemos o que ele é. Na caracterização do homem, por exemplo, como um inventor de ferramentas ou um animal pensante, fazemos referência às suas funções, não ao seu ser. Seria concebível pensar que toda a nossa civilização esteja baseada em uma interpretação errônea a respeito do homem? Ou será que a tragédia do homem moderno se deve ao fato de que ele é um ser que esqueceu a questão: “quem é o homem?”. O erro na própria identificação, de saber o que é a autêntica existência humana, leva o homem a assumir uma falsa identidade, a fingir ser aquilo que ele é incapaz de ser ou não conseguir aceitar o que está na raiz do seu ser. A ignorância a respeito do homem não é falta de conhecimento, mas sim conhecimento falso.

Martin Buber (2003) fala do “eclipse de Deus”, que não equivale à morte de Deus ou o ateísmo, mas que responde ao auto ocultamento que parece haver

imposto Deus. O que, a juízo do filósofo, caracteriza a hora atual do mundo é o escurecimento da luz do céu, o eclipse de Deus. Elie Wiesel, em sua estremecedora descrição da descarga noturna de cadáveres em uma fossa em chamas, se refere ao “assassinato de Deus”: “Nunca esquecerei daqueles momentos que assassinaram a meu Deus e a minha alma e aos meus sonhos, que tomaram o rosto do deserto” (WIESEL, 1994, p. 44).

A questão sobre o eclipse de Deus nos coloca frente à questão do mal no judaísmo. “A experiência religiosa israelita parte de duas compreensões convergentes de Deus: Ele é o Senhor da história e criador do mundo e do homem. Tudo que existe não se explica por si mesmo, tudo se remete ao criador” (RIESGO, 1988, p. 119-156). O fato de ter sido criado indica ao homem sua finitude, sua heteronomia radical. Acrescente-se a isso que o Deus bíblico usa a palavra para criar as coisas numa relação dialógica entre o criador e sua criatura.

O próprio homem recebeu a missão de dar nome aos animais, significando que o mundo não estava totalmente acabado. Cabe ao homem hoje, com seus projetos e desígnios, dar significação ao mundo. O papel do homem na história de Noé, o protetor dos animais, transforma toda a existência digna de valor aos olhos de Deus. Se toda existência era digna, como explicar a violência, caos, dor, morte que o homem experimenta ao longo da vida? Isto deixava uma sensação de que algo não funcionava bem. Heschel (1975, p. 89) afirma que,

a agonia do homem contemporâneo é a agonia de um homem espiritualmente atrofiado. A imagem do homem tem dimensões maiores que a do marco no que se encontra. Para ser humano, o homem deve ser mais que homem. Na existência humana tem um valor divino.

Disso, sobressai-nos o desafio; como pensar o homem em termos humanos hoje, se os efeitos do holocausto, da Segunda Grande Guerra Mundial, continuam ecoando na história? Como acreditar que este homem, mesmo em meio a tudo isso pode ter um momento de autodiscernimento e acreditar na justiça? Talvez estes sejam os dilemas que colocam o homem moderno na esteira da obscuridade. Então, para pensar a humanidade do homem hoje, é imperativo pensar em autodiscernimento. O processo de autodiscernimento mostrará ao indivíduo a sua



condição existencial. Mas, para isso, Heschel exige “grandeza moral e audácia espiritual”.

O homem que foi reduzido a sua solidão não pode ser capaz de fazer-se inteiramente humano. É na volta da relação dialógica com Deus e com o outro, que supostamente havia morrido, que a vida humana transcende sua condicionalidade e encontra um sentido absoluto. Nessa convivência é que se encontra o ilimitado e o incondicionado. O homem percebe, então, que mesmo em meio ao “eclipse do divino”, Deus segue conosco, pois “Deus existe antes das trevas e por cima delas” (BUBER, 1993, p. 65). Se conhecemos as trevas quando atravessamos a porta do medo, podemos conhecer a luz quando regressamos pela mesma porta, graças ao amor de Deus.

A condição reificada do homem moderno não é tão diferente daquele homem do período veterotestamentário, assim como hoje, o homem bíblico também se desviou do seu propósito, da Aliança. É por esta razão mesmo que surge a personagem do profeta. Também hoje, Heschel convida todos para que, a partir do autodiscernimento e da opção preferencial pela justiça, o homem assuma a sua condição de imagem divina. Para Heschel, o problema maior na atualidade é a insensibilidade.

#### 3.4.1 Insensibilidade

A insensibilidade pode ser considerada o mal do século. A apatia frente a situação do *alter-ego* se tornou lugar comum no homem moderno e contemporâneo. Passando do mundo antigo, que compreendia a apatia como postura ideal do sábio, para a nossa civilização técnico-científica, ultrarracional, sobretudo a amplitude de nossa crise de domínio sobre a natureza, detectamos atitudes apáticas das pessoas, que não se sensibilizam mais com a progressiva morte da natureza, com a dor humana, ou com a pobreza ou a fome. O domínio humano sobre a natureza, como atitude capaz de nos direcionar a extinção comum, mostra os resultados contraditórios de nossa sociedade em relação à vida da criação. Nossa insensibilidade diante das realidades que clamam por justiça dá sinal de que a morte está acomodada em nós, ainda em vida.

A insensibilidade do homem moderno foi objeto de vários estudos. Também, o propósito dos profetas veterotestamentários era conquistar a insensibilidade, converter o coração do homem e restaurar a justiça: Is 46,12 - “Dai-me ouvidos, homens de coração empedernido, que estais longe da justiça.”; Jer 5,3 – “Iahweh, não é para a verdade que teus olhos se dirigem? Tu os feriste: eles nada sentiram. Tu os consumiste: eles recusaram a lição. Tornaram a sua face mais dura do que a rocha, recusaram converter-se”; “Mas, quando seu coração se exaltou e seu espírito se endureceu até a arrogância, ele foi deposto do seu trono real e arrebataram-lhe a glória” (Dn 5,20); “duros de coração” (Zc 7,12; Jer 19,15; Ex 32,9; 33,3-5; Dt 31,27; Ez 2,4; 3,7); “obstinados de coração” (Jer 7,20; Sl 78,8).

Heschel (2002, p. 151) acredita que o problema da nossa época é “a negação do transcendente, a insipidez dos valores, a vacuidade do coração, a crescente insensibilidade à qualidade imponderável do espírito, o colapso da comunicação entre o reino da tradição e o mundo interior do indivíduo”. Gilles Lipovetsky (1986, p. 9-10) chamou de *La era del vacío*. Para ele

os grandes eixos modernos, a revolução, as disciplinas, o laicismo, a vanguarda foram abandonados pela força da personalização hedonista; morreu o otimismo tecnológico e científico acompanhados por inúmeras outras descobertas, a degradação do meio ambiente, o aumento do abandono dos indivíduos; já nenhuma ideologia política é capaz de entusiasmar as massas, a sociedade pós-moderna não tem nem ídolo nem tabu, nem tão somente a gloriosa imagem de si mesmo, nenhum projeto histórico mobilizador, estamos governados pelo vazio, um vazio que não comporta, não obstante, nem tragédia nem apocalipse.

A filósofa política Hannah Arendt acredita que o ser humano perderia sua condição de pessoa jurídica e moral nos campos de concentração, morrendo interiormente ao reduzir-se ao nível das “reações idênticas”, mas mantendo-se vivo fisiologicamente: “A dominação completa consoma-se quando a pessoa humana, que é de algum modo uma mistura particular de espontaneidade e condicionamento, for transformada num ser completamente condicionado, cujas reações podem ser calculadas mesmo quando for conduzido à morte certa” (ARENDR, 2001, p. 240). Na perspectiva de Viktor E. Frankl (1984), a insensibilidade moderna iniciou quando, nos campos de concentração nazista, o homem foi reduzido a reações programadas. Ao narrar os horrores dos campos de concentração na sua obra *Em*

*busca de sentido*, Frankl ressalta que, diante do sofrimento, da morte e da dor constante e diária, soldados e prisioneiros transcendiam todos os sentimentos e sensações, sua humanidade havia sido destruída, não mais lhes restavam qualquer sentimento, mesmo diante da morte eminente:

quando ele mesmo, à noite, fica se espremendo no ambulatório na esperança de receber dois dias de “repouso”, por causa de suas lesões ou de seu edema, ou por causa de sua febre, de sorte que não necessita sair para o trabalho durante esses dois dias, não se deixa perturbar ao ver um menino de uns doze anos, para o qual não mais havia calçados no campo e que por isso fora obrigado a ficar por horas a fio de pés descalços na neve, prestando serviços externos durante o dia. Os dedos dos pés do menino estão crestados de frio, e o médico do ambulatório arranca com a pinça os tocos necróticos e enegrecidos de suas articulações. O nojo, o horror, o compadecimento, a revolta, tudo isso nosso observador já não pode sentir nesse momento. Padecentes, moribundos e mortos constituem uma cena tão corriqueira, depois de algumas semanas num campo de concentração, que não conseguem sensibilizá-lo mais (FRANKL, 1984, p. 35).

Como seres já “infectados” pela insensibilidade, estamos acostumados com a criminalidade, a violência, a injustiça e a destruição do meio ambiente. Assim, patrocinaamos a construção de material bélico e investimos, cada vez mais, em usinas nucleares. Enfim, já estamos acostumados com a morte, antes mesmo que ela chegue. Para Heschel, antes mesmo que morramos definitivamente por causa de bombas atômicas ou pela morte da ecologia, possivelmente morreremos todos, ainda em vida, de apatia, de insensibilidade. Na apatia vamos perdendo a resistência e, assim também, a nossa paixão pela vida e a com-paixão pelo outro. Nossa insensibilidade diante das realidades que clamam por justiça dá sinal de que a morte está acomodada em nós, ainda em vida.

Viver insensível, apático ao sofrimento, à dor e à injustiça do outro não é transfigurar a imagem sacra que é o homem, nem tampouco interpreta a sua condição humanizada. A insensibilidade tão somente esclarece quão urgente é a busca pelo autodiscernimento, pelo mergulho íntimo e profundo em si mesmo. Tal como afirma Heschel (1974, p. 218), “se o homem não for mais que humano, será menos que humano. O homem é apenas um breve e crítico estágio entre o animal e o espiritual. [...] Nossa existência oscila entre a animalidade e a divindade, entre o que é mais e o que é menos que a humanidade. O homem está sempre diante da

alternativa de escutar ou a Deus ou a serpente”, ou, parafraseando o Evangelista Mateus 6-24, de “servir a Deus ou ao dinheiro”.

### 3.4.2 Idolatria do poder

A idolatria ao dinheiro sempre foi um mal para a tradição bíblica. Servir ao dinheiro é servir aos principados deste mundo. Em 1Tm 6,10 encontra-se uma grande advertência da Escola Paulina aos homens de Deus. Ele diz: “porque a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro, por cujo desenfreado desejo alguns se afastaram da fé, e a si mesmos se afligem com múltiplos tormentos”. No livro do Eclesiastes 5,9 menciona que, “quem ama o dinheiro, nunca está farto de dinheiro, quem ama a abundância, nunca tem vantagens. Isso também é vaidade”. Esta crítica refere-se à vida do desprendimento, já que dificilmente o poder consegue trazer felicidade.

A preocupação com o bom uso do dinheiro, sem tirar proveito do empréstimo feito ao pobre, à viúva, ao órfão e ao estrangeiro retumba na voz dos profetas. Pois, pelo dinheiro, pode-se facilmente manipular, escravizar, tirar proveitos da situação e, até torná-lo uma espécie de deus. “Se emprestares dinheiro a um compatriota, ao indigente que está em teu meio, não agirás com ele como credor que impõe juros” (Ex 22,24; Dt 23,20; Lv 25,37).

Na modernidade, a “vontade de poder” que, antes estava na esfera do coro individual, tornou-se a “alma do negócio”. Poder “mandar e desmandar”, conquistar riquezas dispensando poucas energias não é só o sonho de muita gente, mas o foco para onde se conduzem todas as metas traçadas. Pela idolatria do poder, o homem moderno não só se tornou insensível, indiferente e apático, ele se tornou também desumano. Como pode ser chamado de humano um ser que é capaz de provocar a morte do seu semelhante e depois ir pra cama dormir sem o menor sentimento de culpa ou de arrependimento? Como pode ser humana uma pessoa que usurpa os direitos do pobre e que acumula bens, mesmo quando o outro está mendigando pelas calçadas, debaixo dos viadutos e nas portas das Igrejas?

Na modernidade, ao invés de *homo sapiens* seria mais bem definido por *homo consumptionis* – homem consumista. A idolatria do poder, do corpo, do *status* social e do dinheiro são características deste homem que consome, mas que não

sabe por que consome. A sua imagem social não é aquela que se assemelha a Deus, mas aquela construída e apresentada pela indústria do consumo. A imagem do consumo solta dos “picos industriais” e desce ferozmente, pulverizando os sentidos do ser humano, deixando-o perdido, sem raízes ou identidade própria. Muita gente acaba por consumir ou usar coisas somente para conquistar *status* social e se manter no estado de inércia. Corroborando com isso, Heschel (2002, p. 152-153) escreve

os gregos estudavam para compreender. Os hebreus estudavam para poder respeitar. O homem moderno estuda para usar e aceitar a máxima que diz: informação é poder. É assim que se estimulam as pessoas para que estudem: informação significa sucesso. Já não sabemos como justificar valor algum, se não for a termos de utilidade. O homem está disposto a definir a si mesmo como “um buscador do máximo grau de comodidade com o mínimo gasto de energia”. [...] A obsessão pelo poder transformou totalmente a vida do homem e impediu perigosamente o desenvolvimento de seu interesse pela beleza e pela grandiosidade.

A constituição do “humano” transcende a condição do “racional” que a modernidade nomeou para definir o homem. Tornar-se “humano” é um caminhar para o outro, com os olhos internos abertos para o transcendente. Nesta caminhada, o “outro” se forma em imagem divina e o “eu” autodiscernido torna-se ponte para a manutenção da justiça.

## CONCLUSÃO

A presente dissertação intenciona fazer uma leitura do conceito de autodiscernimento hescheliano e de justiça nos profetas bíblicos como forma de humanização do homem moderno, a partir da visão judaica. Com a consciência aguda pelo amor à humanidade, Heschel dedica a sua vida à piedade para nos alertar que o mundo encontra-se num tom de realidade dramática, pois “nunca houve tanto crime e miséria, tanta agonia e tanto horror. Nunca houve sobre a terra tanto sangue derramado. O próximo se tornou um espírito mau, um monstro. Envergonhados e desanimados, perguntamos: “Quem é o responsável?” (HESCHEL, 1974, p. 182).

No capítulo I foi feito um apanhado geral dos aspectos mais importantes e relevantes da vida e da obra de Heschel, desde a formação do pensamento hassídico na Idade Média até os dias atuais, mostrando as influências que esta corrente de caráter místico-espiritualista teve na vida deste pensador.

Assim, este capítulo discorreu sobre a vida de Heschel, bem como das influências que recebeu ao longo de sua vida religiosa e acadêmica, mostrando a importância do hassidismo na estruturação de seu pensamento. Ao iniciar sua carreira estudantil, em uma Universidade laica na Alemanha, Heschel começa a participar de um grupo de poesia *Yidisch*, que por sua vez, e a partir daí desenvolveu sua metodologia, a saber; fenomenológica e situacional, e todos os seus principais conceitos; autodiscernimento, oração, imagem divina e teologia de profundidade, que, ao longo do capítulo expusemos.

Nascido na Polônia dos anos de 1907, Heschel vivencia na sua família e na sua comunidade religiosa, todos os preceitos específicos do judaísmo, assumindo uma espiritualidade muito particular. Mas, estes laços fortes e tão arraigados que o judaísmo lhe havia imputado, não foram o bastante para impedir que Heschel fosse estudar filosofia, em 1927, em uma Universidade que, naquele período, era considerada totalmente fora dos padrões de um judeu professo, visto o racionalismo que ali era incentivado. Foi nesta Universidade também que Heschel manifestou academicamente sua paixão pelos profetas bíblicos, embrenhando ainda mais no estudo destes personagens, o que lhe rendeu o seu doutoramento com uma tese defendida em 1932.

O hassidismo polonês, sobretudo a partir de Baal Shem Tov (O Mestre do Bom Nome) e dos outros grandes *rebes* hassídicos dos quais descende Heschel, foi um movimento muito importante na Polônia. Os Chmielnicki *pogroms* que estava sendo perpetrado desanimavam a religiosidade judaica e a confiança que o povo tinha no Deus de Israel. *Baal Shem Tov* sobressai neste contexto trazendo novo vigor aos judeus. Heschel, desde pequeno, bebeu na fonte do hassidismo de uma forma muito direta e viva, desde os seus nove anos de idade tornou-se fiel discípulo do *rebe* Menahem Mendel de Kotzk, um dos mais importantes líderes hassídicos do século XIX. A experiência mística, através da oração meditativa, sempre o acompanhou. Mesmo quando estava em Nova Iorque nos anos de 1940 quando foi obrigado a fugir da Alemanha nazista, continuou frequentando grupos de oração hassídicos. Além disso, a vivência e a experiência existencial são o pano de fundo para a proposta de reencontro com a oração que ele faz em “O Homem à procura de Deus”. Nesta obra, Heschel desenvolve a oração como proposta de exercício espiritual e técnica de reencontro com o mistério e a transcendência.

Frente às atrocidades provocadas pela Segunda Guerra Mundial, Heschel, a partir das suas várias obras publicadas, além da sua participação em vários movimentos sociais e religiosos, conforme expusemos no terceiro capítulo, apresenta o conceito de autodiscernimento e propõe outra abordagem teológica, que ele denomina de *teologia de profundidade*. O autodiscernimento e a *teologia de profundidade* poderiam ser novas ferramentas para humanizar a pessoa que outrora se tornara reificado.

Para este autor, pelo processo de autodiscernimento, o ser humano poderia encontrar em si e no outro, o caminho de clarificação e santificação da vida, já que, segundo o hassidismo, ele é a única imagem a quem o santo pode ser associado. Deste modo, Heschel por meio do conceito de autodiscernimento, e os profetas, tão caros ao povo judeu, com a visão da justiça, dariam conta de reumanizar o homem moderno.

Heschel tem o profeta como um modelo inspirador para a reflexão sobre a justiça nos dias atuais, um testemunho do sentido do grande mistério que nos serve de exemplo nas ações cotidianas. Esta condição resgata o devido valor da dignidade humana e compreende, também, que a liberdade implica na escolha de seguir-se um caminho que considere a justiça um pressuposto ontológico.

A justiça nos profetas, trabalhada no capítulo II, é um conceito uníssono na voz e na ação dos profetas veterotestamentários. Os profetas bíblicos foram pessoas sensíveis às dores e às necessidades do povo do seu tempo. Assumiam sempre a postura de denúncia das desigualdades sociais, da violência, da falta de sensibilidade para o sofrimento alheio.

A tentativa realizada no capítulo II foi dar conta de conceituar o profeta dentro de algumas linhas de compreensão, para que, ao dizermos sobre o profeta bíblico no raciocínio proposto a humanização da sociedade, não ficasse obtusa a principal missão do profeta no Antigo Testamento. O profeta bíblico tem um construto peculiar, porque, ao ser convocado lhe era manifesto uma missão frente as necessidade do povo. Aliás, o profeta bíblico sempre apareceu na história diante do sofrimento do povo, com uma relação com o Deus de Israel, enviado a profetizar e tornando-se mensageiros da vontade de Deus, e mediadores entre Deus e o povo e o povo e Deus.

Em quase todas as mensagens do profeta bíblico, é perceptível o anseio pela justiça. Essa justiça confrontava os poderes estabelecidos já que ela reivindicava uma reforma na estrutura social, propondo novas formas de acolher o órfão, o estrangeiro, a viúva e os menos favorecidos na sociedade. Era uma acusação que abrangia todos os estamentos sociais, desde os juízes, os administradores e os comerciantes até o âmbito da religião, dos sacerdotes e dos templos.

A despeito disso, o profeta Amós foi o grande crítico do culto religioso. Nos capítulos 3 e 4, Amós menciona a relação entre o culto e a justiça, mostrando que o culto não estava servindo para a salvação e nem o povo estava em relação com Deus. Fica evidente em Am 4,4-13 quando ele critica as mulheres de Samaria. No capítulo seguinte (5,1-27) Amós continua esta mesma denúncia, de que a salvação não dependia da ocorrência aos santuários, mas da justiça nos tribunais, afirmando nos versículos 23-24 do mesmo capítulo: “não aceitarei vossas oferendas nem olharei para vossas vítimas cevadas. Retirai de minha presença o barulho de vossos cantos, não quero ouvir a música de vossas cítaras. Que flua como água o direito e a justiça como arroio perene”.

Heschel acredita que os profetas foram *homo sympathetikos*, ou seja, Segundo Heschel (1973b, p. 13) “a simpatia é um estado no qual um sujeito está aberta a presença de outro. É um sentimento que sente o sentimento diante do qual reage: o oposto a solidão emocional. Leva em si mesmo a consciência do que está



sucedendo a Deus”. Ou seja, a experiência do *pathos* divino abre, de maneira particular, o profeta para as alegrias e tristezas da vida, “pois ele ama em comunhão com o amor de Deus, zela pela glória de Deus, ira-se com a ira de Deus, sofre com os sofrimentos do seu Deus, para finalmente ser feliz na beatitude divina” (MOLTMANN, 2000, p. 40). Esta é a razão pela qual o profeta é entendido como *homo symphatetikos*. Porque, ele foi o indivíduo que viveu o *insight* de Deus de maneira profunda e singular, colocando-o em prática por meio da profecia simpática.

Heschel propõe uma pedagogia do retorno, ou seja, voltar-se pelo processo de autodiscernimento como um meio de atingir a humanização, de encontrar uma via de reflexão que atenda ao chamado de Deus para tornar-se melhor como pessoa, de atender seu chamado à plena consciência que existem responsabilidades pelas atitudes e saber que o mundo delas depende. Que podemos construir e edificar uma sociedade mais plena de significado e de comunhão. Mas tudo isso implica em um desejo profundo de viabilizar em sua própria vida essa realidade da presença divina na qual nos encontramos imersos e a qual só de nós depende contemplar.

No capítulo III foi colocado em diálogo o autodiscernimento hescheliano e o conceito de justiça nos profetas como forma de humanização. Heschel foi um religioso que vivenciou de maneira profunda o autodiscernimento, tanto que, antes dele falar sobre algo, aquilo já se fazia realidade na sua vida. A vida discernida de Heschel incidiu em um apelo à humanização, o mesmo apelo audível na mensagem dos profetas bíblicos. Percebe-se que, o autodiscernimento impele constitutivamente a pessoa à ação justa.

Mesmo diante dos horrores da *Shoah*, diferentemente de outros pensadores judeus, Heschel não se pôs a questionar o amor de Deus pelo povo judeu, ou tentou encontrar culpados pelo que estava sendo praticado nos campos de concentração, pois para Heschel, não cabia encontrar culpados, uma vez que todos eram responsáveis. Este senso de responsabilidade é característico da tradição judaica. Este mesmo sentimento de responsabilidade é encontrado nos profetas bíblicos, eles eram extremamente sensíveis ao sofrimento do povo.

Os profetas bíblicos, bem como Heschel no seu tempo tentou mostrar ao povo os caminhos que estavam sendo construídos com os avanços tecnológicos e com as injustiças sociais segregacionistas, que cooperavam com o *status* de alguns e matavam a outros. Falta de discernimento provoca constitutivamente injustiça, e

injustiça é sinônimo de esquecimento de Deus, do *alter ego* e, conseqüentemente de clareza.

Acredita-se que a hipótese foi confirmada. No decorrer deste trabalho, observa-se que a *teologia de profundidade* proposta pelo autor valoriza a experiência, o *insight* e o autodiscernimento como elementos importantes no processo de humanização do cidadão moderno. Como foi possível advertir, Heschel é um autor que trabalha diante da presença do inefável, algo que fica muito claro no tema – autodiscernimento – que escolhemos para nos guiar nesta pesquisa. A necessidade de nos aprofundarmos no pensamento do autor, exigiu que nos dedicássemos a várias obras suas de forma bastante intensa e única para que pudéssemos acompanhar seu movimento de reflexão e a importância que os profetas assumem nos seus escritos, na sua postura social, religiosa e docente.

Heschel vivenciou um clima de reificação da pessoa por meio das tecnologias de guerra nazistas em seu tempo e o autodiscernimento é um caminho que possibilita não somente um conhecimento de si mesmo, mas um caminho que clarifica a vida humana, atribuindo-lhe o respeito e devolvendo-lhe a imagem divina. O humanismo sagrado, assim, é a essência da vida filosófica de Heschel.

Nesse viés, o autodiscernimento hescheliano oferece ao indivíduo moderno, apaixonado pela razão, uma oportunidade de apropriar-se de sua essência divina e humana, pois sendo conhecedor de si e arremetido ao transcendente, esse homem não agirá somente pela sua capacidade intelectual que, como vimos, fez grandes destruições no processo histórico, mas levará em conta sua semelhança e capacidade de ser co-criador do sagrado. Desse modo, faz-se mister uma renovação antropológica, religiosa, moral e social, sustentada no reconhecimento da sacralidade humana como substrato de harmonia social.

O ser humano em Heschel não se realiza isoladamente nem pode ser entendida mecanicamente, mas em relação intersubjetiva e transcendente. O homem possui em sua estrutura a dimensão divina que o afirma como ser relacional, e sua resposta a essa dimensão divina é que o faz reconhecer-se como ser humano. Cabe dizer que todo ente autodiscernido faz resplandecer a sua essência divina. O autodiscernimento, assim, constitui e assegura a disposição de uma ética relacional.

Destarte, o autodiscernimento contribui para a constituição da pessoa humana. Contudo, sabemos que somente o Santo, isto é, Deus, é o dispensador do *insight* fundamental que abarca o cidadão neste processo, outorgando-lhe o

substrato necessário para a compreensão empática da existência, mas é só o sujeito autodiscernido que é capaz de responder e compreender esse *insight*. A nós cabe aderir essa via eficaz, como o do autodiscernimento e da justiça, a fim de responder a esse Deus que nos busca por primeiro, e assegurar a veracidade vivencial do homem para a construção de um mundo humano. O autodiscernimento pode contribuir nesse direcionamento tão necessário à humanidade atual.

Esta pesquisa não teve a pretensão de encerrar as possibilidades de outras leituras, acerca do conceito de autodiscernimento nem da justiça nos profetas bíblicos. Esperamos que outras questões que ficaram em aberto possam ser retomadas com o diálogo com outras áreas do saber científico. Somos continuamente desafiados pelos acontecimentos e, se não estivermos alerta para o que se passa ao nosso redor, podemos não saber dar uma resposta discernida e justa para explicar a nossa sacralidade.

## REFERÊNCIAS

*Abraham Heschel: místico y activista social.* Disponível em: <http://www.judiosyjudaismo.com/2012/01/abraham-heschel-mistico-y-activista-social/>. Acessado dia 01 de julho de 2016.

ÁBREGO DE LACY, J. M. *Los libros proféticos.* Introducción al estudio de la Biblia. Tomo 4. Estella: Verbo Divino, 1993.

ALEXANDER, Franz G. e SELESNICK, Sheldon T. *História da Psiquiatria: uma avaliação do pensamento e da prática psiquiátrica desde os tempos primitivos até o presente.* São Paulo: IBRASA, 1966.

ALFIERI, Francesco. *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica.* Organização e tradução de Clio Tricarico; prefácio de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático: sofrimento e morte.* São Paulo: Loyola, 2006.

ALONSO SCHÖKEL, J; SICRE DÍAZ, L. *Profetas I: Isaías, Jeremias.* Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988. (Coleção grande comentário bíblico).

ALONSO SCHÖKEL, J; SICRE DÍAZ, L. *Profetas II: Ezequiel, doze profetas menores, Daniel, Baruc, carta de Jeremias.* Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1991. (Coleção grande comentário bíblico).

ARENDT, H. *Compreensão e política e outros ensaios: 1930-1954.* Lisboa: Antropos, 2001.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo.* Tradução de Roberto raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3 Ed., 1999.

BACCARINI, Emilio. "O homem e o páthos de Deus" In: *Deus na Filosofia do século XX.* PENZO, Giorgio e GIBELLINI, Rosino (orgs.). São Paulo: Loyola, 3 Ed., 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto.* Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BELLO, Angela Ales. *Introdução à Fenomenologia.* Trad. de Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006.

- BENTO XVI. *Verdadeira liberdade é contrária a eu absoluto*. Disponível em: <<https://pt.zenit.org/articles/bento-xvi-verdadeira-liberdade-e-contraria-a-eu-absoluto/>>. Acessado dia 14 de setembro de 2016.
- BERKOVITZ, Eliezer. *Dr. A. J. Heschel's Theology of Pathos*. Tradition, vol. 6, n. 2, 1964.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.
- BRIEDENTHAL, Thomas E. Paixões. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- BRIGTH, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1977.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Introdução e Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Cortez & Moraes, 2 Ed., 1977.
- BUBER, Martin. *Gog y Magog*. Bilbao: Ed. Ega, 1993.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARRILLO, Salvador A. *La Espiritualidad de los Profetas de Israel: para el día de hoy*. Navarra: Verbo divino, 2009.
- CASTAÑO, F. *Dikaïosu, nh en Mateo*. Una interpretación teológica, a partir de 3,15 y 21,32. PUG: Roma, 1997.
- CATÃO, Francisco. *O Fenômeno Religioso*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1995.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- CLASTRES, P. *A fala sagrada: cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1990.
- COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. *Nós recordamos: uma reflexão sobre o shoah*. 1998. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_16031998\\_shoah\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_po.html)>. Acessado dia 05 de agosto de 2016.
- CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. *Os profetas bíblicos interpelam a vida religiosa*. Rio de Janeiro. Edição própria, 1986.

DUNAYEVICH, Enrique J. *Las masacres de chmielnicki*. Disponível em: <<https://edunayevich.files.wordpress.com/2013/02/las-masacres-de-chmenilcki.pdf>>. Acessado dia 31 de março de 2016.

EICHRODT, Walther. *Teología del Antiguo Testamento I*. Dios y pueblo. Madrid: Cristiandad, 1975.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M. *La muerte y las teodiceas: una reflexión socio-antropológica*. Estudio Agustiniiano, 1988.

GAMBERINI, Paolo. *Pathos e Logos in Abraham J. Heschel*. Roma: Città Nuova, 2009.

GERSTENBERGER, E. S., SCHRAGE, W. *Por que sofrer?* São Leopoldo: Sinodal, 2007.

GIDDENS, A. Augusto Comte e o Positivismo. In: *Em defesa da Sociologia*. Ensaios, interpretações e réplicas. São Paulo: Unesp, 2000.

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus Im-potente*. O sofrimento e o mal em confronto com a Cruz. São Paulo: Loyola, 2007.

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. A filosofia hebraica de Franz Rosenzweig. In: *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*. Ano 1. n. 1, pp.25-35. Disponível em: <http://abfr.org/revista/index.php/rbfr/article/download/3/3>. Acessado dia 12 de maio de 2015.

Guia do estudante. <<http://guiadoestudante.abril.com.br/aventuras-historia/iidiche-patria-minha-lingua-435391.shtml>>. Acessado dia 30 de outubro de 2015.

HAZAN, Maria da Glória. *Filosofia do Judaísmo em Abraham Joshua Heschel: Consciência Religiosa, Condição Humana e Deus* (Tese de Mestrado). São Paulo: PUC, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

HESCHEL, Abraham J. *O Schabat: seu significado para o homem moderno; ilustrações Ilya Schor; tradução Fany Kon e J. Guinsburg*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

HESCHEL, Abraham J. Declaration Dabru Emet. In: *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Volume 26, Number 1, Fall 2007, pp. 154-168 (Article). Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/sho/summary/v026/26.1.krajewski.html>>. Acessado dia 24 de novembro de 2015.

HESCHEL, S. Introdução. In: HESCHEL, Abraham J. *O último dos profetas: uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel*. São Paulo: Manole, 2002.

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

\_\_\_\_\_ *The Prophets*, New York: Perennial Classics, 2001.

\_\_\_\_\_ *Deus em busca do homem*. Trad. Professor Albérico F. Souza. São Paulo: Paulinas, 1975.

\_\_\_\_\_ *Los Profetas: El hombre y su vocación*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973a.

\_\_\_\_\_ *Los Profetas: concepciones historicas y teologicas*. Superivión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973b.

\_\_\_\_\_ *Los Profetas: simpatía y fenomenologia*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973c.

\_\_\_\_\_ *O homem a procura de Deus*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1974.

\_\_\_\_\_. *O homem não está só*. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulinas, 1974.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Z. Loparic e A. M. Campos Loparic. São Paulo: abril cultural, 1980. (Coleção os pensadores).

IRÉNÉE DE LYON. *Contre Lês Hérésies*. Paris: Du Cerf, 1991.

JESUS DÍAZ. *Historia y profecia en Israel: Ensayo histórico-teológico sobre el A.T.* Madrid: Seminario hispano americano, 1979.

JOHN DEAR. *Abraham Heschel's prophetic Judaism*. 2011. Disponível em: <<https://www.ncronline.org/blogs/road-peace/abraham-heschels-prophetic-judaism>>. Acessado dia 20 de dezembro de 2016.

WINTER, R. *Martin Luther King y Abraham Joshua Heschel: Siempre juntos contra el racismo*. 2013. Disponível em: <[http://www.rafaelwinter.com/rf/index.php?option=com\\_content&view=article&id=76:martin-luther-king-y-abraham-joshua-heschel&catid=12:ultimos&Itemid=13](http://www.rafaelwinter.com/rf/index.php?option=com_content&view=article&id=76:martin-luther-king-y-abraham-joshua-heschel&catid=12:ultimos&Itemid=13)>. Acessado dia 01 de julho de 2016.

KRAUSZ, L. Glückl von Hameln: uma anunciadora da emancipação judaica e do romance judaico na Alemanha. In: *Pandaemonium*, São Paulo, v. 19, n. 27, abr.-maio 2016, p. 126-147. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pg/v19n27/1982-8837-pg-19-27-00126.pdf>. Acessado dia 30 de outubro de 2015.

KITAMORI, K. *Teologia del dolor de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1975.

KOCH, K. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985.

KONINGS, J. *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. (Comentário bíblico Latino Americano).

KUENEN, A. *The Profets and Prophecy in Israel*. Londres, 1969.

LEITE, G. *Da apatia à compaixão: O sofrimento da Criação e o sofrimento de Deus em Cristo segundo Jürgen Moltmann*. (Dissertação de mestrado), 2008, p. 84. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp080720.pdf>>. Acessado dia 23 de julho de 2016.

LEONE, Alexandre. *A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: FAPESP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mística e razão na dialética teológica rabínica: a dinâmica da filosofia de Abraham J. Heschel*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: FAPESP, 2008.

\_\_\_\_\_. A Oração como Experiência Mística em Abraham J. Heschel. In: *Revista de Estudos da Religião*. Nº 4 / 2003 / pp. 42-53. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2003/p\\_leone.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2003/p_leone.pdf)>. Acessado dia 13 de dezembro de 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 1986. (Colección Argumentos).

MALINOWSKI, B. *Magia, Ciência e Religião*. São Paulo: Ática, 1983.

MARITAIN, Jacques. *Por um humanismo cristão*; tradução Gemma Scardini. São Paulo: Paulus, 1999.

*Martim Luther King e Abraham Heschel*. Disponível em: <[http://www.rafaelwinter.com/rf/index.php?option=com\\_content&view=article&id=76:martin-luther-king-y-abraham-joshua-heschel&catid=12:ultimos&Itemid=13](http://www.rafaelwinter.com/rf/index.php?option=com_content&view=article&id=76:martin-luther-king-y-abraham-joshua-heschel&catid=12:ultimos&Itemid=13)>. Acessado dia 01 de julho de 2016.

MATHIAS, Luiz G, K.; LANDIM, R. Antônio. *Heschel: do pathos ao diálogo*. Sacrelegens, Juiz de Fora, v.7, n.1, p.73-90, 2010- L.Mathias/Robione. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrelegens/files/2011/02/7-7.pdf>>. Acessado dia 16 de novembro de 2015.

MEJÍAS, Àngels T. *La tradición judía y la narración em la pintura de Marc Chagall*. (Tese de doutorado). Girona: Universitat de Girona, 2014.



MEYER, Marshall T. In Memoriam. In: HESCHEL, Abraham J. *O último dos profetas: uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel*. São Paulo: Manole, 2002.

MOLTMANN, J. *El experimento esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1977.

\_\_\_\_\_. *El hombre: atropologia cristiana em los conflictos del presente*. Salamanca: Sígueme, 1980.

\_\_\_\_\_. *Trindade e Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2000.

NACHUM AMSEL. *The Jewish Encyclopedia of Moral and Ethical Issues*. Disponível em: <<http://digilander.libero.it/parasha/varie/edizioni/zedaka/zedaka2.htm>>. Acessado dia 18 de julho de 2016.

NASCIMENTO, L. *Memórias e testemunhos: a Shoah e o dever de memória*. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/10-Mem%C3%B3rias-e-testemunhos-a-Shoah-e-o-dever-da-mem%C3%B3ria.pdf>>. Acessado dia 11 de outubro de 2015.

P. BOVATI. *Ristabilire la giustizia*. Pontificio Instituto Biblico; Roma, 1986.

PALAS ATENAS. *9ª semana Martin Luther King*. Abril 2012. Disponível em; <[http://www.palasathena.org.br/downloads/Eu\\_tenho\\_um\\_sonho-MLK.pdf](http://www.palasathena.org.br/downloads/Eu_tenho_um_sonho-MLK.pdf)>. Acessado dia 07 de agosto de 2016.

PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: 70 Ed., 1996.

PEARLMAN, Lawrence. *Abraham Heschel's idea of revelation*. Atlanta: Scholars Press, 1989.

PIRES, Simeão Ribeiro. *Raízes de Minas*. Montes Claros: Edição própria, 1979.

*Prophecy, Politics, and Pathos: Rabbi Abraham J. Heschel and Rev. Martin Luther King Jr. On Divine Concern and Human Action*. Disponível em; <[http://www.jcsana.org/upimagesjcsa/MLKandHeschel\(2\).doc](http://www.jcsana.org/upimagesjcsa/MLKandHeschel(2).doc)>. Acessado dia 09 de agosto de 2016.

*Rabbi Abraham Joshua Heschel, "religion and race" (14 January 1963)*. Disponível em; <<http://umvod.files.wordpress.com/2010/08/bizzell-heschel>>. Acessado dia 09 de agosto de 2016.

REVISTA DE HISTORIA. O mito de Aukê. 2011. Disponível em. <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/conteudo-complementar/o-mito-de-auke>>. Acessado dia 11 de março de 2016.

RICOEUR, Paul. *Na escola da Fenomenologia*. Petrópolis: vozes, 2009.

ROCH, R. *L'imitation de Dieu dans la Morale de L'ancien Testament*. Disponível em: <[http://www.studiamoralia.org/sm/archivio/SM\\_02\\_1964/SM02\\_073-088\\_Koch.pdf](http://www.studiamoralia.org/sm/archivio/SM_02_1964/SM02_073-088_Koch.pdf)>. Acessado dia 29 de junho de 2016.

ROCHA PEREIRA, M. Helena da. *Helade: Antologia da cultura grega*. Coimbra: FLUC, 1982.

ROSENBERG, R. A. *Guia Conciso do Judaísmo: História Prática e Fé*. Tradução Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SANTA HELENA, Eber Zoehler. Justiça distributiva na teoria da justiça como equidade de John Rawls. In: *Revista de Informação Legislativa*. Brasília. Ano 45 n. 178. abr./jun. 2008. pp. 337-346. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/176536/000842803.pdf?sequence=3>>. Acessado dia 28 de junho de 2016.

SAYÃO, L. *O problema do mal no antigo testamento: o caso de Habacuque*. São Paulo: Hagnos, 2014.

SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2003.

SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1943.

SCHELER, Max. *Ordo amoris*. Tradução de X. Zubiri. Madrid: Caparrós, 3 Ed., 2008.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origens*. São Leopoldo: 3 Ed., Oikos, 2008.

SCOTT, R. B. Y. *Os Profetas de Israel: Nossos Contemporâneos*. São Paulo: Astes, 1968.

SHOLEM, Gerson. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SICRE, José Luis. *A justiça social nos profetas*. Tradução de Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990. (Nova coleção bíblica).

SILVA, Antônio Inácio da. *Manual de Iniciação Filosófica*. Edição do Autor: Belo Horizonte, 1971.

SIMONETTI, M. *Origene, I principii*. Torino: Bari, 1968.

VERKINDÈRE, G. *La justicia en el Antiguo Testamento*. Navarra: editorial verbo divino, 2001.

WEBER, Marx. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica Gabriel Cohn. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WIESEL, E. Por que eu Escrevo. In: VIEIRA, Nelson H. (org). *Construindo a imagem do judeu*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 1991.