

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

NARCÉLIO FERREIRA DE LIMA

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS PROFETAS BÍBLICOS EM ABRAHAM
HESCHEL E SUA CRÍTICA À VISÃO PANPSICOLÓGICA**

GOIÂNIA

2023

NARCÉLIO FERREIRA DE LIMA

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS PROFETAS BÍBLICOS EM ABRAHAM
HESCHEL E SUA CRÍTICA À VISÃO PANPSICOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

GOIÂNIA

2023

Catálogo na fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás
Maria Auxiliadora Marques e Silva - Bibliotecária - CRB1/1740

L732e Lima, Narcélio Ferreira de
A experiência religiosa dos profetas bíblicos em Abraham
Heschel e sua crítica à visão panpsicológica / Narcélio
Ferreira de Lima. -- 2023.
133 f.:

Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores
e Humanidades, Goiânia, 2023
Inclui referências: f. 126-133

1. Heschel, Abraham Joshua, 1907-1972. 2. Profetas.
3. Judaísmo - Profecias. 4. Psicologia e religião. I. Silva,
Valmor da - 1951-. II. Pontifícia Universidade Católica
de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da
Religião - 15/02/2023. III. Título.

CDU: 26-243:159.9(043)

**A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS PROFETAS BÍBLICOS EM ABRAHAM HESCHEL E SUA CRÍTICA À
VISÃO PANPSICOLÓGICA**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 15 de fevereiro de 2023.

NARCÉLIO FERREIRA DE LIMA

BANCA EXAMINADORA

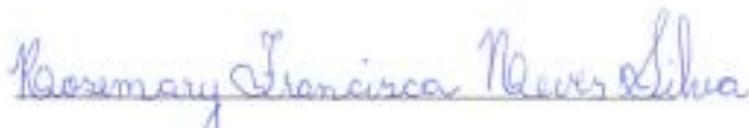


Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás



Profa. Dra. Aila Luzia Pinheiro de Andrade / UNICAP



Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Emivaldo Silva Nogueira / Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Chile (Suplente)

RESUMO

LIMA, Narcélio Ferreira de. *A experiência religiosa dos profetas bíblicos em Abraham Heschel e sua crítica à visão panpsicológica*. 2023. 133 f. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2023.

A presente pesquisa se propõe a refletir e aprofundar a experiência religiosa dos profetas hebreus na perspectiva do filósofo e teólogo judeu Abraham Joshua Heschel (1907-1972) confrontando-a com sua noção de “panpsicologia”. Considera-se que os profetas bíblicos podem ser caracterizados a modo *sui generis* graças ao sentido de um *pathos* divino presente em sua consciência a partir do evento da revelação bíblica, realidade expressa em um formato sujeito-objeto, onde Deus se torna o sujeito supremo da realidade e, o profeta, assim como o ser humano, objeto de sua atenção. No entanto, desde Celso, passando pelas críticas iluministas de Espinosa, os profetas e suas profecias receberam acusação de fraude. Na modernidade, as ciências empíricas e comportamentais também suspeitaram; correntes da psicanálise podem ter tratado os fenômenos religiosos – incluindo o profetismo bíblico – a modo redutor e universalizante, catalogando-os como fruto de absoluto subjetivismo e anomalias psicológicas. A essa tendência behaviorista Heschel nominará de “panpsicologia”, criticando uma ciência preconcebida e isolada do objeto, isto é, sem levar em consideração os pensamentos, situação, ambiente, contexto e resposta do profeta, confundindo o efeito do fenômeno com sua causa. Neste trabalho, o(a) leitor(a) encontrará, através de uma pesquisa bibliográfica, exegética e hermenêutica, um diálogo entre religião, psicologia e profetismo, visando melhor contextualizar a discussão. Além disso, propõe-se um aprofundamento em categorias heschelianas que expressam a experiência religiosa dos profetas na Bíblia Hebraica, sempre em paralelo à crítica psicológica em questão. Por fim, uma leitura da mensagem hescheliana para a contemporaneidade, com ênfase à sua importância e impacto em questões decisivas que inter cruzam a mensagem dos profetas com as disciplinas mencionadas, tais como a natureza humana, ego, apelo à ética, justiça e paz.

Palavras-chave: Profetas, Profecia, Panpsicologia, Heschel.

ABSTRACT

LIMA, Narcélio Ferreira de. *The religious experience of biblical prophets in Abraham Heschel and his critique of the panpsychological view*. 2023. Dissertation (master's degree) – Pontifical Catholic University of Goiás, Teacher and Humanities Training School, Goiânia, 2023.

This research proposes both reflect and deepen the religious experience of the Hebrew prophets in the perspective of the Jewish philosopher and theologian Abraham Joshua Heschel (1907-1972), in order to confront it with his notion of “panpsychology”. It is considered that the biblical prophets can be characterized in a sui generis way thanks to the sense of a divine pathos present in their consciousness from the biblical event “revelation”, a reality expressed in a subject-object format. In where God becomes the supreme subject of reality and the prophet, as well as the human being, the object of his attention. However, from Celsus, passing through the Enlightenment criticisms of Spinoza, the prophets and their prophecies have been accused of fraud. In modernity, empirical and behavioral sciences also suspected; currents of psychoanalysis may have treated religious phenomena – including biblical prophetism – in a reductive and universalizing way, cataloging them as the result of absolute subjectivism and psychological anomalies. Heschel named this behaviorist trend “panpsychology”, criticizing a preconceived and isolated science of the object, that is, without taking into account the thoughts, situation, environment, context and response of the prophet, confusing the effect of the phenomenon with its cause. In the work we present here, the reader will find, through a bibliographical, exegetical and hermeneutic research, a dialogue between religion, psychology and prophetism, aiming to better contextualize the discussion. In addition, it proposes a deepening of Heschel’s categories that express the religious experience of the prophets in the Hebrew Bible, always in parallel with the psychological criticism in question. Finally, a reading of the Heschelian message for contemporaneity, with emphasis on its importance and impact on decisive issues that intertwine the prophets messages with the disciplines mentioned, such as human nature, ego, appeal to ethics, justice and peace.

Keywords: Prophets, Prophecy, Panpsychology, Heschel.

Em memória de Laura Freitas Andrade,
nossa eterna “Laurinha”, que retornou
rapidamente à doçura de Deus e nos foi
expressão sensível de uma bondade
transcendente.

Agradecimentos

Ao Deus da Bíblia e dos Profetas;

À minha família, nas pessoas de meus pais Isaura e Francisco;

Ao Instituto Nova Jerusalém, nas pessoas de seu superior geral, Padre Francisco José Costa de Sousa (irmãos) e de sua moderadora geral, Irmã Luciene Lima Gonçalves (irmãs) pela amizade, apoio e toda herança intelectual, espiritual e pastoral que me foi transmitida por esse carisma;

À Congregação do Santíssimo Redentor (Província de Brasília), nas pessoas dos padres Jean Lima, Moésio Pereira, Tadhg (Thiago) Herbert e Thyers Oliveira, pelo carinho, amizade e apoio constantes;

Ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás em seus docentes, discentes, funcionários e colaboradores;

Ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e aos Frades Menores Franciscanos da Província do Santíssimo Nome de Jesus do Brasil, na pessoa do irmão e amigo Frei Flávio Nolêto, pelo acolhimento, confiança e partilhas de vida;

Ao querido professor e orientador, Dr. Valmor da Silva, que também foi um fiel companheiro de jornada, cujo amor e dedicação pela Bíblia no Brasil e na América Latina já nos é um legado incalculável;

Aos(às) demais professores e professoras de meu mestrado: Rosemary Francisca Neves Silva e Joel Antônio Ferreira, que gentilmente aceitaram formar e abrilhantar nossa banca; Carolina Teles Lemos, Clóvis Ecco, José Reinaldo Felipe Martins Filho e Luiz Signates. Através de vocês estendo minha reverência a todas as professoras e professores que tive ao longo da vida;

À Professora Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, pela inspiração, por nos apresentar Abraham Heschel, pelos incentivos e por promover meu potencial humano e intelectual. Grande parte dessa conquista deve-se às suas orações e “empurrões”;

Ao querido irmão e amigo Emivaldo Silva Nogueira, por compartilhar o amor ao pensamento hescheliano e pelas inúmeras provas de amizade;

À Comunidade Shalom (Sinagoga Masorti) na pessoa do querido Rebe Adrián Gottfried, e à Andrea Kogan, por compartilharem os sentimentos e inquietações de Abraham Heschel no Brasil e pela oportunidade que me concederam de pessoalmente

conhecer Susannah Heschel, bem como adentrar nos átrios de uma comunidade judaica pela primeira vez. Para mim, o Brasil tornou-se “Jerusalém” naquele agosto de 2022;

Aos irmãos e amigos Karine, Reinaldo, Laurinha (*in memoriam*) e família por terem sido um poderoso refúgio nessa importante fase de minha vida formativa em Goiás;

À Dra. Maria José Feitosa pelos cuidados, mesmo de longe, e por todo o bem que proporciona à grande família religiosa “Nova Jerusalém”, que também me inclui;

A dois queridos casais que sempre estiveram e continuam a meu lado em todas as fases de minha caminhada: Lumena e Sérgio Cals, Maria de Jesus e Sílvio Frota (*in memoriam*), para que o orvalho do Céu lhes desça sempre em boa medida;

Aos irmãos e amigos Márcio, Alessandra e família pelas orações, incentivos, apoio moral e suporte em vários momentos, sobretudo nos mais difíceis desse processo;

À CAPES pelo financiamento de todo meu mestrado;

A alguns amigos e amigas benfeitores(as) e seus familiares que me deram suporte, acreditando em meu potencial nessa importante etapa: Rosicler Pinheiro, Vanda Maia, Antônio Railton, Diego Barros, Célia Fernandes, Pe. Igor Torres, Pe. Antonio Ruy Moraes, Meire Freitas, Paula Oliveira, Maria Veríssimo (Carlita), Rogaciano Avelino, Edna Lima, Graça Holanda, Telma Souza, Selidan Sá, Ducileide Norberto, Pedrinho Leôncio, Vereador Emanuel Vieira, James Apolinário, Manoel Filho, Delano Barroso, Lisandra Pinheiro, Gildete Peixoto, Ofila Fonteles, Cláudia Marques, Luenes Santiago, Ana Paula Amorim (Tia Paulinha), Carlos Diógenes, Alessandro Bento, Maria Augusta, Clea Luersen, Silvia Karruz, Eliane Rodrigues, Nair Bampi, Katia Beatriz, Lourdes Quege, Ângela Carvalho, Magda Garcia, Gustavo Ramos Oliveira, Profa. Leonice Ferreira, Profa. Francimar Duarte, Lenita Maia, Equipes de Jovens de Nossa Senhora (EJNS Fortaleza);

Aos demais amigos e amigas que sempre estão comigo em meus projetos e conquistas, cujos nomes mantereí sempre vivos no coração e na memória;

A um irmão-amigo muito querido, Iliérve Oliveira, que há quase dez anos, quando eu nem cogitava em cursar uma pós-graduação, “profetizou” que me via como um doutor de uma PUC, e suas palavras hoje vão se cristalizando no meu ingresso ao doutorado da PUC Goiás (2023);

A todas as pessoas que essas letras alcançarem, para que encontrem na pessoa e mensagem dos profetas hebreus uma luz norteadora de esperança, misericórdia e justiça.

O PROFETA (FRAGMENTO)

...ungido crente,
Alma de fogo, na mundana argila.

[...]

E o profeta ergue a fronte, a fronte altiva
Cheio de inspiração, de vida cheio;
Revolvem-se na mente escandescida
Inspiradas ideias que Deus cria
Nesse cofre que encerra arcanos sacros;
Revolvem-se as ideias, pensamentos
Que num lampejo abrangem as idades
Rápidas aglomeradas
Nesse abismo que os séculos encerra!
Profeta, em que meditas,
Espírito de Deus que te revela?
Um novo cataclismo
Que a terra inunde e a humanidade
espante?
De guerras sanguinosas longa série?
A desgraça talvez dum povo inteiro?
Enviado de Deus, conta-me os sonhos
Que te revelam do futuro as sortes
Quando absorto em sacros pensamentos
A fronte reclinando tu dormitas
Essas visões que à hora do silêncio
Quando reina o pavor, e as trevas reinam
Os céus ensaiam qu'ô porvir revelam:
E quando é bela a noite, quando brilha
A prateada lua
Lâmpada argêntea, que alumia as trevas
Quando fulguram meigos
Formosos, belos astros, que semelham
Longa série de luzes
Que a lousa aclaram do sepulcro imenso:
O que te inspira o céu?

Já sossega a tormenta; — refreados
Jazem mudos os ventos; só a brisa
Plácida expele as condensadas nuvens;
Envolta em negro véu lá brilha acaso
Medrosa estrela que sorri medrosa:
'Stá muda a atmosfera! Lá se ergue
De súbito o profeta (sacra gota
Na mente lhe verteu do Eterno a destra),
Do Supremo Arquiteto o mando grava
No extenso muro do arruinado templo!...

(Machado de Assis, 1855, p. 3)

INTRODUÇÃO	12
1 A PROBLEMÁTICA ENTRE RELIGIÃO, PSICOLOGIA E PROFETISMO NA BÍBLIA HEBRAICA	16
1.1 A ATENÇÃO DE ABRAHAM HESCHEL PARA COM OS PROFETAS BÍBLICOS	20
1.2 O DIÁLOGO ENTRE PSICOLOGIA, RELIGIÃO E TEOLOGIA.....	25
1.3 A PESQUISA PSICOLÓGICA ACERCA DA MENTALIDADE PROFÉTICA	32
1.4 PANPSICOLOGIA, PANTEOLOGIA E BUSCA DE EQUILÍBRIO	37
1.5 A PROBLEMÁTICA DA INSPIRAÇÃO PROFÉTICA	42
1.6 A IMPORTÂNCIA DO SUBLIME E DO INEFÁVEL NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA BÍBLICA	46
2 A EXPERIÊNCIA PROFÉTICA NA BÍBLIA HEBRAICA E A CRÍTICA PSICOLÓGICA HESCHELIANA	53
2.1 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NA DOCTRINA HESCHELIANA E NOS PROFETAS	56
2.2 USO TERMINOLÓGICO DE “PROFETA” NO MUNDO BÍBLICO	59
2.3 LITERATURA PROFÉTICA E MUNDO INTERIOR DOS PROFETAS.....	61
2.4 VOCAÇÃO PROFÉTICA E RECEPÇÃO DA REVELAÇÃO NA TORÁH	65
2.5 PATHOS DIVINO, SIMPATIA E PIEDADE	67
2.6 ALÉM DO OBJETIVISMO E SUBJETIVISMO	72
2.7 O PROBLEMA DO ÊXTASE E ANOMALIAS MENTAIS	76
2.8 RELAÇÃO ENTRE PREMONIÇÃO, SONHOS, VISÕES E VOZES	80
3 OS PROFETAS E A MENSAGEM HESCHELIANA PARA A CONTEMPORANEIDADE	87
3.1 O PROFETA BÍBLICO COMO FIGURA HISTÓRICA “SUI GENERIS”	89
3.2 “FALSOS PROFETAS” E INCIDENTES PROFÉTICOS	92
3.3 IDENTIDADE, MENSAGEM E SIGNIFICADO DOS PROFETAS HOJE.....	97
3.4 O VALOR PEDAGÓGICO DOS PROFETAS HEBREUS.....	102
3.5 OS PROFETAS E A ANTROPOLOGIA HESCHELIANA	105
3.6 A METAPSICOLOGIA DE ABRAHAM HESCHEL	109
3.7 O DESAFIO DE HESCHEL PARA A PSICOLOGIA E PSICOLOGISTAS.....	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

Não foi movido por uma curiosidade histórica, religiosa ou muito menos psicológica que esse trabalho foi desenvolvido, isto é, pelo impacto que o tema da revelação ou dos profetas hebreus tiveram no passado, mas sim pela busca de algo que possa ter relevância perpétua e contínua. Não buscamos conjurar um fantasma arcaico, mas procuramos saber se existe e se podemos acreditar numa voz que aponte com clareza para o transcendente.

A profecia, garante Gianfranco Ravasi (1989, p. 5), é a alma da religião bíblica e o profeta é seu símbolo mais autêntico. Nossa intenção nesta pesquisa é entender o profeta israelita como tal, ou seja, buscar compreender esse fenômeno e experiência religiosa em sua maior criatividade e complexidade, o que nos apresentará o profeta muito mais que um simples instrumento, contrastando com o que tem narrado uma teologia convencional.

Houve no século XX um rabino polonês que se destacou no estudo dos estados de consciência dos profetas hebreus com sua tese intitulada *Die Prophetie* em alemão. Trata-se de Abraham Joshua Heschel (1907-1972), filósofo e teólogo oriundo do movimento hassidista – uma vertente ortodoxa do judaísmo moderno – que trouxe para o campo acadêmico esse assunto nunca antes aprofundado com tamanha seriedade. É no pensamento hescheliano que nos apoiamos para levantar um diálogo sobre a crítica de Heschel a determinadas correntes dentro das ciências comportamentais, de maneira especial por parte da psicanálise para com os profetas bíblicos.

No pensamento hescheliano, a relação Deus-Profeta, que também pode ser considerada como *unio sympathetica*, isto é, experiência que envolve o *pathos* de Deus e a resposta do ser humano, refere-se à percepção que o profeta adquire em tal experiência religiosa, ou seja, a atenção central volta-se para a relação histórica de uma estrutura sujeito-objeto mais que a um estado subjetivo da alma. Não se trata de diagnóstico psicoterapêutico, mas de obter o que os profetas se autoatribuíram a partir de suas próprias palavras registradas na Bíblia, acolhidas por suas comunidades como autoridade espiritual.

Embora nossa temática possa soar psicológica, a metodologia adotada por esse pensador é a fenomenológica, procurando obter ao máximo a integralidade do movimento profético israelita, suas impressões, sentimentos, ambiente, resposta e situação. Por consciência, entendemos a totalidade dessas impressões que constitui a profecia, isto é, pensamento, intuição, atitudes. Como o método fenomenológico sugere, parte-se do fenômeno, toca sua intencionalidade para, enfim, atingir o pensamento e procurar entender o que os profetas quiseram transmitir e aonde quiseram chegar.

Não se trata de uma exposição sobre concepções e doutrina dos profetas, o que já tem sido bastante explorado mundo a fora, mas sim da descrição dos fatos da consciência que constituem a profecia hebraica. Não nos interessa aqui a entidade física ou suas causas, mas o “dado de consciência”, aquilo que essas figuras bíblicas deixaram escapar de sua experiência com a revelação. Por esse motivo, Heschel se abstém de se deter aos elementos inconscientes ou subconscientes.

Perante o exposto é que adotamos o método bibliográfico, revisitando as obras de Heschel, comentadores e demais pesquisadores(as) que intercruzam a temática; o método exegético, que nos ajudará a esmiuçar uma compreensão mais genuína possível das referências bíblicas utilizadas ao longo de nosso texto e, por fim, o método hermenêutico, especialmente no terceiro capítulo, levantando uma leitura que nos permita constatar a atualidade do pensamento hescheliano.

Nosso desafio parte, portanto, de duas perguntas centrais: como Abraham Heschel interpreta a experiência profética? O que esse pensador quis dizer com o termo “panpsicologia” e como esta interfere no profetismo bíblico? Em linhas gerais, nosso interesse é compreender “como” ocorre tal experiência relacional ou como a mesma é acolhida pela pessoa do profeta. O que aqui está em jogo é o brilho da Bíblia hoje, a experiência religiosa não apenas desses sujeitos, mas de gerações que se aproximaram do Deus de Israel, é a relação do ser humano com o transcendente, o cuidado para com o próximo e a Criação.

Por isso, o(a) leitor(a) encontrará no primeiro capítulo uma imersão na discussão que envolve religião, psicologia e a experiência religiosa dos profetas bíblicos, procurando contextualizar o centro da questão, que são os elementos mais essenciais favorecedores de um diálogo profícuo entre essas dimensões. Percebemos que o modelo proposto por Abraham Heschel entre teologia e psicologia tanto as separa quanto une em determinados aspectos, sobretudo na maneira de

abordar a natureza humana e o apelo dos profetas. No entanto, uma leitura cuidadosa de seus escritos deixa a entender que ambos os saberes tocam a alma humana e podem significativamente colaborar para o autoconhecimento, diminuição do sofrimento humano e auxílio na busca pelo sentido da existência, temas centrais na profecia bíblica.

O segundo capítulo busca entender corretamente o profeta em termos e categorias da profecia para analisar o pensamento, o ato, a religião e a teologia profética frente a determinadas teorias das ciências comportamentais¹, essas que enveredaram conceitos, métodos e abordagens que chegaram, segundo este pensador, a classificar “clandestinamente” muitos fenômenos religiosos a modo redutor e universalizante, nem sempre consultando ou dialogando com o saber religioso/ teológico, na tentativa de desmistificá-los ou ignorá-los, pondo em jogo sua validade intelectual e moral. A essa tendência Heschel denominará “panpsicologia”.

Fica claro que a postura do autor é de defesa dos profetas e ele a faz intencionalmente, pois não se trata de simples questão intelectual, mas também política e existencial, basta lembrar que o mesmo se considera “uma tocha arrancada do fogo da Europa”² – a partir da realidade do nazismo e depois inserido nos EUA –, presenciando da América o desencadeamento da Guerra do Vietnã. Serão, pois, as figuras dos profetas israelitas que Heschel utilizará para iluminar as sociedades em que esteve inserido, como intelectual, religioso e militante dos direitos humanos, pois os interlocutores da Bíblia também são sujeitos identificados por sua ética, justiça e compaixão.

O que Heschel constata na experiência profética – que também é experiência humana e humanizadora – é a presença de um *pathos* divino, elemento central na relação Deus-Homem e na consciência do profeta, o que também pode ser reconhecido nessa estrutura *sujeito-objeto*, onde Deus é o sujeito supremo de toda a realidade, sempre tomando a iniciativa nas relações com o humano, e o profeta, símbolo de humanidade porque levando a imagem divina às últimas consequências, torna-se um parceiro, consorte, protótipo da dignidade humana perante o Criador.

Portanto, a revelação bíblica apresenta uma forma (evento) e um conteúdo (*pathos*), e o Deus que os profetas anunciam não é objeto de estudo, antes é o ser

¹ Embora o autor exponha algumas dessas visões tensas com relação ao profetismo que partiram da psicologia, história, sociologia ou antropologia, ele se dirige especialmente à psicanálise.

² Essa expressão é extraída das primeiras palavras de seu artigo “No religion is an island” (1966).

humano objeto da atenção divina. A simpatia profética ou a piedade humana é a tentativa de responder a bondade do Criador, que o leva à adoração e obediência.

No terceiro capítulo veremos como as intuições de Heschel (1973) acabam por desafiar os(as) psicologistas a repensarem posições extremadas e a darem atenção ao apelo dos profetas no que toca a natureza humana, a ética, o ego, justiça e paz. Na ótica deste pensador (1975, p. 299-302) é preciso equilíbrio, já que a importância dessa discussão é a união do ser humano com Deus, porque os profetas representam o gênero humano e a questão sobre a Bíblia é questão sobre o mundo.

Sabemos que o saber científico moderno está profundamente marcado pela perspectiva grega, enquanto a tradição de Abraham Heschel é profundamente hebraica. É possível notar em muitos pontos as tensões conceituais, os dualismos, mas também a descoberta de novas compreensões, que sempre culminam em uma busca de equilíbrio, de um enfrentamento das questões, com uma atenção especial às fontes judaicas. Essa é a dialética hescheliana que o(a) leitor(a) encontrará facilmente em seus escritos, como também no desenvolvimento da presente dissertação, um convite a estarmos atentos em contextualizar as referências.

Graças a estudos como esse aprendemos muito, como também constatamos o quanto ainda desconhecemos a profecia bíblica. Nas perspectivas anteriormente mencionadas, muitos ainda concebem os interlocutores da Bíblia Hebraica como grandes pensadores que nos trouxeram importantes *insights*, no entanto, suas peculiaridades psicológicas são oriundas do encontro com situações políticas, sociais e religiosas de seu tempo, repercutindo inquietações que também são válidas para os seres humanos e culturas de todos os tempos. Nesse ponto Heschel nos acenaria que a revelação é um problema que frustra a indagação científica, e que nenhum estudioso imaginou um meio eficiente para penetrar seu mistério.

Esperamos clarificar e compartilhar os principais conceitos, descobertas e complexidades da experiência profética em seus múltiplos *insights* e momentos decisivos à luz da reflexão hescheliana em torno do contato *Deus-Profeta* em diálogo com a crítica psicológica para com a profecia hebraica, tornando tal experiência mais compreensível ao espírito moderno e proporcionando um olhar mais cuidadoso com essa experiência religiosa.

1 A PROBLEMÁTICA ENTRE RELIGIÃO, PSICOLOGIA E PROFETISMO NA BÍBLIA HEBRAICA

Nessa primeira parte de nossa pesquisa apresentaremos algumas das mais significativas contribuições de Abraham Joshua Heschel em torno da experiência religiosa profética exposta em sua tese doutoral, essa transformada em livro³, e em outras obras, a fim de que, conhecendo as fontes de sua crítica psicológica, encontremos o seu conceito de “panpsicologia” relacionado à profecia bíblica.

Não objetivamos com isso resgatar e retomar toda a discussão que envolve religião, psicologia e a mentalidade dos profetas, mas aclarar alguns pontos controversos à luz da perspectiva hescheliana. No entanto, para atingirmos esse fim, faz-se necessário revisitar algumas leituras psicológicas e teológicas em volta da consciência e religião profética, tendo presente que

é a intenção de Heschel em explorar o ato e não o conteúdo de crer que dá a chave para seu método, que pode ser rastreado até sua tese de doutorado, *Die Prophetie* – uma análise fenomenológica da profecia bíblica. [...] Heschel se preocupa em distinguir sua análise da profecia das explicações psicológicas, políticas, éticas e dogmáticas comuns à época, lançando as bases para uma compreensão do eu profético e da consciência profética (CHESTER, 2000, p. 104, tradução nossa)⁴.

A teologia, há muito tempo, não é mais a única expressão sobre posições interpretativas do campo religioso. Hoje, muitos são os métodos e abordagens seculares que fornecem pareceres a conteúdos, ritos e demais símbolos da religião. No que tange à literatura sagrada, além da análise literária, das tradições, abordagens contextuais e leitura fundamentalista, as ciências humanas também se dedicaram a aprofundar conteúdos e comportamentos religiosos. Dentre as tais, destacam-se a sociologia, antropologia cultural e psicologia (psicanálise).

³ A referida tese doutoral, publicada na Polônia em 1936 traz o título alemão “Die Prophetie” (A Profecia). Quando revisada e ampliada para livro em 1962 nos EUA mudou-se para “The Prophets” (Os Profetas), onde começou-se a falar sobre a religião ou teologia profética, sem modificação do método e rigor teórico do primeiro trabalho. Nesta pesquisa utilizamos a versão em espanhol “Los Profetas” (1973), uma tradução dessa segunda versão (inglesa).

⁴ Todas as citações em idioma estrangeiro serão por nós traduzidas a fim de obtermos melhor alcance aos leitores e leitoras de língua portuguesa.

Isso se deve porque a religião localiza-se entre as categorias substanciais da existência humana, atraindo a atenção das diversas áreas do conhecimento e não apenas de uma elite particular, ainda mais se queremos compreender religião em sentido lato, enquanto fenômeno humano.

As ferramentas, a caça, a organização familiar e, mais tarde, a arte, a religião e a “ciência” moldaram o homem somaticamente. Elas são, portanto, necessárias não apenas à sua sobrevivência, mas à sua própria realização existencial (GEERTZ, 1989, p. 60).

Tomemos como exemplo a pesquisa antropológica do fenômeno religioso. Embora não apresentem novidades significativas no campo teórico, o interesse empírico pela religião e seu enriquecimento continuaram um fato, sobretudo nos estudos que foram se desenvolvendo após a Segunda Guerra Mundial e seu contexto. “Praticamente ninguém pensa em procurar ideias analíticas em outro lugar – na filosofia, na história, no direito, na literatura ou em ciências mais “exatas” – como esses homens [Durkheim, Weber, Freud, Malinowski] fizeram” (GEERTZ, 1989, p. 65). A Bíblia também foi objeto de averiguação nesse ínterim analítico.

Desde o Iluminismo se questionava a autenticidade da inspiração bíblica, quando foi posta em questão a qualidade literária dos textos sagrados. Abraham Heschel (1975, p. 41-42) responsabiliza Baruch de Espinosa (1632-1677) pela depreciação da Bíblia no campo intelectual e filosófico, o que teria culminado em diversas distorções.

Espinosa nega o milagre e que a Escritura seja diretamente inspirada por Deus, contesta a divindade de Cristo e qualquer autoridade em matéria doutrinal. Subordina o culto na autoridade civil e reduz religião a instrumento de obediência perante o Estado. [...] Não somente porquanto se refere à interpretação da Escritura –, com a qual Espinosa superava definitivamente o sistema tradicional de crítica cética e libertina (PANDOLFI, 1989, p. 15).

Admitindo ou não, tal crítica de Espinosa também é apontada como uma das fontes para o desenvolvimento de modernos métodos de interpretação bíblica⁵, que trouxe grandes contribuições para os meios confessionais: “O crédito para grandes

⁵ Essa é a tese de J. Samuel Preus em seu livro “Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority”, Cambridge University Press, 2001.

conquistas na pesquisa moderna no campo da Bíblia, na história bíblica e também na helenística judaica, vai principalmente para os estudiosos protestantes” (HESCHEL, 1966, p. 125).

No campo psicológico, aparece Sigmund Freud em seu ensaio “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907) associando neurose⁶ ao condicionamento religioso e práticas individuais, ocasionando mais uma reviravolta no mundo religioso e teológico, o que também despertou inúmeras pesquisas na psicologia da religião, como a de Jacob Kaplan em seu livro *Psychology of Prophecy* (1908), afirmando ser a profecia hebraica um processo inteiramente subjetivo. A temática da (in)sanidade mental dos profetas hebreus despertará interesse dos estudiosos sobretudo na primeira metade do século XX.

A discussão das ciências modernas em assuntos religiosos pode parecer um eterno espiral; o que é possível e plausível para a religião, pode não o ser para o espírito racional e empírico contemporâneo, como diria Heschel sobre os profetas: “o que me conduziu ao estudo do pensamento dos profetas foi dar-me conta de que o dinheiro adequado não se podia conseguir na moeda corrente” (HESCHEL, 1973a, p. 30). Em outros termos, o que é possível e plausível na profecia bíblica pode não ser “atual” e “certo” a olhos intelectuais seculares.

Consideramos que o conceito de panpsicologia aqui empregado brota ou se associa à perspectiva hescheliana de “behaviorismo religioso” (um equívoco de teóricos sobre a lei e filosofia do judaísmo). *Behavior*, do inglês, “comportamento”, é uma teoria fundada por John B. Watson (1878-1958) e radicalizada filosoficamente por Burrhus F. Skinner (1904-1990) que avalia o comportamento dos seres humanos e animais, bem como a sua reação a determinados comandos, fundamentada na observação. Acredita-se que o comportamento é moldado pelos condicionamentos do meio. Enquanto Watson, na versão clássica, dava importância aos processos mentais, Skinner é antimentalista e vê o ser humano como entidade única, ou seja, não dividido entre corpo e mente.

Tal teoria foi muito contestada, sobretudo por Freud, Carl Rogers e outros humanistas exatamente por não levar em conta os processos mentais, os sentimentos, o inconsciente, o livre arbítrio etc., apresentando uma visão

⁶ A visão de Freud (In: FABRY, 1984, p. 183) sobre religião é clara. Em uma carta remetida a seu amigo Ludwig Binwanger afirma: “Encontrei finalmente um lugar para a religião: coloco-a na categoria das neuroses da humanidade”.

unidimensional do comportamento humano. O mesmo quis se aplicar à religião: “um protótipo de controle religioso surge quando contingências raras ou acidentais são usadas no controle do comportamento de outrem” (SKINNER, 1953, p. 351). Heschel considera tal teoria uma atitude empírica superficial porque “os behavioristas religiosos falam de disciplina, tradição, observância, mas nunca de experiência religiosa, de ideias religiosas” (HESCHEL, 1975, p. 402), ou seja, miram o físico, mas não são capazes de atingir o substrato do conteúdo, é como se apreendêssemos um corpo sem a alma, a religião em um vácuo, restando apenas seus elementos externos.

Do mesmo modo, para entender a panpsicologia é interessante conhecer o seu outro extremo, aquilo que Heschel nominou de “panteologia”, que seria a tentativa de enquadrar fenômenos religiosos ao aspecto histórico e sobrenatural da revelação, como se costumava fazer na Idade Média. A filosofia hescheliana, por conseguinte, detecta no iluminismo judaico de Espinosa e sua suspeita aos profetas um crucial gatilho que repercute até os nossos dias, da qual algumas linhas psicanalíticas podem ser consideradas herdeiras. A proposta de Heschel é o equilíbrio proporcionado pela noção do *pathos* divino, que ajudará a compreender a revelação, logo, a profecia, tal como a Sagrada Escritura as sugere.

Embora a linguagem e metodologia de nossa pesquisa não se deem por perspectiva psicológica é indispensável considerar os momentos em que a crítica hescheliana se estabelece. Por isso, consideramos de fundamental importância retomar alguns termos e conteúdos psicológicos, porque a “panpsicologia” compreendida por Heschel imediatamente toca a suspeita racional e científica para com a Bíblia e seus interlocutores: os profetas hebreus.

Os tópicos que seguem nos servirão como prolegômenos à discussão de Abraham Heschel em torno do mundo interior dos profetas hebreus. Consideramos de agora em diante os temas e conceitos mais substanciais para se compreender a experiência religiosa dos profetas defronte à crítica que ele denominou “panpsicológica”. Partimos de uma investigação do interesse de Heschel pelos profetas hebreus e prosseguimos procurando localizar a discussão das disciplinas em questão (psicologia e teologia) no tocante à esfera religiosa e mentalidade desses personagens israelitas, o que abrange a inspiração bíblica e as categorias do sublime e inefável, para assim entendermos o evento da revelação e sua importância nessa relação entre Deus e o ser humano.

1.1 A ATENÇÃO DE ABRAHAM HESCHEL PARA COM OS PROFETAS BÍBLICOS

É curioso notar que um rabi polonês de origem hassídica como Abraham Heschel decida se voltar ao campo da filosofia, ainda mais pela Alemanha, às vésperas do nazismo. Ele teria dialogado com sua família e correligionários para tal, mas encontrou fortes resistências. Sabe-se que o hassidismo é uma corrente de mística e piedade judaica que lança forte crítica ao espírito moderno, o que Peter Berger (2000, p. 11) classificaria subcultura religiosa de cunho reacionário⁷.

No entanto, Heschel (1975, p. 40) foi se destacando como um filósofo da religião judaica, tratando o judaísmo como uma realidade, drama da história ou fato mais que um sentimento ou experiência, ao mesmo tempo em que levanta diálogo com os filósofos – dos clássicos a seus contemporâneos –, construindo abordagens e métodos próprios. Através de um método que o mesmo denominou “autodiscernimento”⁸, entende que a filosofia da religião judaica deve buscar compreender o significado desses eventos, ensinamentos e compromissos.

Em Berlim, ele foi exposto ao mundo da erudição ocidental, à filosofia, à ciência e ao estudo acadêmico da religião, e ao que era sem dúvida a comunidade judaica mais cosmopolita da Europa naquela época (GILLMAN, 2007, p. 42).

Heschel (1975, p. 31-32) justifica em um primeiro momento que Israel não pretendeu se abrir às demais culturas adquirindo novos elementos por uma questão de honestidade intelectual, por mais que o contrário se fizesse crucial para a sobrevivência de sua tradição religiosa. Jerusalém e Atenas não estão geograficamente tão distantes⁹; enquanto os profetas atuavam de um lado, Péricles (495-429 a.e.c) filosofava de outro. No entanto, as duas têm mundos espirituais

⁷ Esta reação das tradições orientais ao mundo ocidentalizado diz respeito sobretudo a seus “efeitos negativos”, como a negação de Deus, a degradação da natureza, a ganância pelo poder, o consumismo desenfreado e, sobretudo, a falta de sentido, temas que despertam a atuação profética.

⁸ Heschel considera que o autoconhecimento ou autodiscernimento tem sido uma preocupação central da filosofia desde seus tempos mais remotos – lembrar da primeira máxima no portal do Templo de Apolo: “Conhece-te a ti mesmo” –. Na literatura judaica também se reconhece esse aspecto de autocognição da filosofia. No tocante à religião, Heschel acredita que essa área de conhecimento deve buscar compreender o ato de crer e o conteúdo da crença. É que o autor buscou fazer em toda sua produção intelectual e ativismo.

⁹ Por terra, a distância entre Jerusalém e Atenas pode ser percorrida em 33 ou 38 horas nas condições rodoviárias atuais. Em uma linha reta, soma-se 1.253 km ou um voo de 2 horas, aproximadamente, atravessando o grande Mar Mediterrâneo.

diferentes. É possível encontrar muitos místicos e intelectuais no meio hassídico, o espírito de observância à Toráh e luta pelo retorno às fontes judaicas serão elementos distintivos ainda em nossa idade contemporânea.

Para clarificar, “a cultura moderna é uma força muito poderosa, e é necessário um esforço imenso para conservar enclaves com um sistema de defesa hermético. Veja o caso [...] dos judeus hassídicos em Williamsburg, no Brooklyn” (BERGER, 2000, p. 11). Foi no hassidismo que Abraham Heschel teve sua formação espiritual e intelectual. No entanto, o espírito de abertura às demais culturas e religiões o fará conhecer a desaprovação de seus correligionários mais conservadores, como observa Zamith (1975, p. 6).

Descendente de uma família de antigos hassidim, foi educado na observância da tradição e da Torah, para se tornar rabino. Heschel estudou primeiramente no Real Gymnasium de Vilna e depois na Universidade de Berlim, onde frequentou também a famosa *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. A sua tese de doutorado, *Die Prophetie*, em 1933, foi dedicada à “consciência profética”. A atenção pelo fundo da consciência, de cunho fenomenológico, será constante em sua reflexão filosófico-teológica e ele a explicará mais tarde como *Depth theology*, teologia da profundidade (BACCARINI, 2002, p. 435).

Esse rabino é descendente¹⁰ de ilustres nomes do movimento dos *hassidim*¹¹, dentre eles o rabi Israel ben Eliezer (1700-1760), mais conhecido como “Baal Shem Tov”, fundador do movimento, e do rabi Menachem Mendel de Kotzk (1787-1859). A observância da Toráh, seu estudo e espiritualidade já é um fator essencial na vida dos judeus, então podemos dizer que o apego à Bíblia e ao ensinamento dos profetas acompanharam a vida de Heschel desde os primeiros dias de vida.

Cada um desses três mundos – Varsóvia, Berlim e América – deixou uma marca decisiva em seu caráter e em seu pensamento. O mundo estufa do hassidismo da Europa Oriental moldou o núcleo místico de sua teologia. Pode-se afirmar que Heschel começou como um Hasid e permaneceu um Hasid ao longo de sua vida. Foi também lá que ele

¹⁰ Heschel herdou o nome e sobrenome de seu avô materno, Abraham Joshua Heschel de Apt (1748-1825), rabino polonês e contemporâneo do conhecido fundador do movimento hassídico, rabi Israel Ben Eliezer (Baal Shem Tov).

¹¹ “Hassidim” é plural de *hesed* (amor, misericórdia, compaixão, bondade, piedade...), apontado pelos judeus como um dos mais elementares e poderosos componentes da vida, termo que nomeou referido movimento, composto pelos chamados “piedosos”. Para mais detalhes do significado e relação de Heschel com seu círculo de origem consultar Hazan, 2006, p. 18-39 e/ou Lima, 2013, p. 9-17.

ganhou seu incrível domínio de todo o corpus de aprendizagem bíblica e rabínica judaica tradicional, juntamente com a filosofia judaica medieval, a cabala, a tradição mística judaica e, finalmente, o hassidismo, a última encarnação da tradição mística judaica (GILLMAN, 2007, p. 42).

Graças à tese de Heschel e um trabalho biográfico sobre Maimônides, ele se aproxima de Martin Buber (1878-1965), tornando-se seu amigo e discípulo. Chegou a substituí-lo no Centro de Cultura Judaica de Frankfurt devido à transferência de Buber para Jerusalém em 1937. No entanto, Heschel é obrigado a interromper a cátedra e fugir para a Polônia frente à crescente onda de rejeição aos judeus.

Acontece que a Europa de Heschel estava em chamas. Enquanto o “Velho Mundo” tentava se recuperar dos efeitos da Primeira Guerra Mundial, conseguiu concluir seu doutorado na Universidade de Berlim em 1933, no entanto, para obter seu diploma, teve de esperar mais três anos, pois exatamente naquele momento, Adolf Hitler chegava ao poder alemão, começando pelo país de Heschel, onde tentava dividi-lo.

Não seria bem-vinda na Alemanha a propagação de um pensamento judaico, por isso seu trabalho só foi publicado em 1936 pela Academia Polonesa de Ciências (Polska Akademia Umiejętności). Logo depois, com ajuda de amigos influentes¹², consegue migrar para Nova York em março de 1940, mas perdendo sua família quase inteira para o nazismo.

O título do trabalho era *Die Prophetie. Das prophetische Bewusstsein*. A abordagem é absolutamente original e tem a intenção de sondar “o mundo interior do profeta”, os seus *Bewusstseinsstatsachen* (estados de consciência), um mundo que “permaneceu até agora uma terra desconhecida”. Para penetrar nesse mundo interior em sua profundidade, Heschel serve-se da metodologia de análise fenomenológica de Husserl (BACCARINI, 2002, p. 437).

Conhecimento era tudo o que os países e sociedades alegavam ter obtido na modernidade, no entanto, o contexto de crescente onda de guerras, fome, injustiça, desigualdade social e violação dos direitos humanos denunciava a irracionalidade humana, questionava nossa “humanidade”, aquilo que os profetas hebreus sempre

¹² Com especial ajuda do presidente do *Hebrew Union College*, Julian Morgenstern, consegue fugir para os EUA nesta triste e ao mesmo tempo brilhante situação, pois será na América que Heschel se fará mais conhecido graças à publicação de suas mais conhecidas obras e ativismo social.

alertavam, pois para eles, a ruína do ser humano parte da perda do conhecimento de Deus (Os 4,6), o que também resulta na perda da própria identidade e dignidade humana por excelência, levando os homens e mulheres à confusão e destruição.

Ai dos que promulgam leis iníquas,
os que elaboram rescritos de opressão
para desapossarem os fracos do seu direito
e privar da sua justiça os pobres do meu povo,
para despojar as viúvas e saquear os órfãos.
Pois bem, o que fareis no dia do castigo,
quando a ruína vier de longe?
A quem correreis em busca de socorro,
onde deixareis as vossas riquezas? (Is 10,1-3)¹³.

Era um momento decisivo e urgente, então Heschel recorre às palavras daqueles que são considerados *experts* nas relações entre Deus e o ser humano, seus conterrâneos, os profetas hebreus. Foram as pessoas pelas quais a Bíblia nos veio e cujos *insights* continuam a iluminar a experiência humana por mais de três milênios. Os profetas bíblicos podem ser distinguidos pelo seu senso ético e pelos atos de misericórdia para com o povo, compartilhando os sentimentos e solidariedade de Deus para com a humanidade e ilustrando um caminho de retorno ao transcendente.

No mistério da profecia, estamos na presença da história central da humanidade. Muitas das ideias que contam em última análise, muitos dos momentos que consideramos supremos, devemos aos profetas. Nas horas decisivas da história, percebemos que não trocaríamos certos versículos do livro de Isaías pelas Sete Maravilhas do Mundo (HESCHEL, 1973c, p. 195-196).

A opção deste pensador pelos profetas é uma questão existencial e vivencial que o leva a pensar e atuar na luta contra a degradação da humanidade, contra a banalidade do mal no mundo, o apego ao poder e à insensibilidade perante a vida. Os profetas serão seus parceiros na construção de um caminho de diálogo e cooperação para a construção de um mundo novo.

¹³ Todas as citações diretas de textos bíblicos aqui utilizadas serão extraídas da Bíblia de Jerusalém, Paulus, 2004 (3ª edição), conforme consta em nossas referências.

[A obra] *Os Profetas* mudou a vida de Abraham Joshua Heschel para sempre. Escrito como dissertação¹⁴ em 1933 na Universidade de Berlim, o catapultou para uma vida de erudição e ativismo. Ele escreveu ao presidente Kennedy pedindo-lhe que abolisse a segregação na América. Ele confrontou o secretário de Defesa McNamara na Guerra do Vietnã, chamando-a de obscena. Ele solicitou ao Papa [Paulo VI] que reconhecesse a integridade do judaísmo por direito próprio, em vez de objeto de cristianização. A resposta de Heschel às questões urgentes da sociedade americana veio como resultado de sua imersão na Bíblia hebraica, especificamente na vida dos profetas hebreus (DUECK et al., 2009, p. 289-290).

Como se vê, os profetas hebreus não são, para Heschel, figuras lendárias ou distantes, mas guias e contemporâneos da humanidade, importantes não apenas pelo que falaram, mas pelo que foram, estão entre as “pessoas mais perturbadoras que já existiram” (HESCHEL, 1973a, p. 19), aqueles homens e mulheres que nos trouxeram a Bíblia através de sua inspiração, que nos fornecem imagens de esperança perante nossas angústias, cuja fidelidade continua inspirando gerações. Neil Gillman, ex aluno e colega de trabalho de Heschel observa que,

The Prophets é notavelmente diferente dos livros que Heschel publicou durante o mesmo período e que estabeleceram sua reputação nas comunidades teológicas judaicas e cristãs. É notavelmente diferente em tom e estilo de *Man is Not Alone* (1951) e *God in Search of Man* (1956), suas duas principais declarações teológicas, ou *The Sabbath* (1951), ainda seu livro mais lido, todos escritos em estilo poético pelo qual se tornou conhecido. *The Prophets*, em contraste, continua sendo o mais classicamente acadêmico de seus livros (GILLMAN, 2007, p. 42)¹⁵.

A grande proposta deste pensador em sua tese doutoral ou em sua versão inglesa *The Prophets* é aprofundar a consciência dos profetas hebreus, isto é, a totalidade de suas impressões, pensamentos e sentimentos que fazem toda a existência do profeta, isso porque na sua época, alguns psicólogos estavam enveredando conceitos e métodos que colocavam em dúvida a inspiração bíblica. Tal suposição é o que Heschel batizará de “panpsicologia”.

¹⁴ É preciso considerar que a metodologia aplicada na pós-graduação do exterior equivale muitas vezes ao diploma de doutorado quando reconhecido/validado no Brasil. É por esse motivo que em textos estrangeiros encontramos “dissertação” e em algumas traduções temos “tese”.

¹⁵ Como tese de doutorado, *Die Prophetie* foi concebido e escrito no clássico formato acadêmico ocidental, com extensas notas de rodapé referindo o leitor à literatura acadêmica, judaica ou não, sobre o tema. A versão inglesa posterior, *The Prophets*, parece apresentar diálogo mais aberto.

Em contraste com o que se poderia denominar “panteologia”, os psicólogos trataram de deduzir a profecia integralmente da vida interior dos profetas. Ao reduzi-lo a um fenômeno pessoal subjetivo, se omitiram do conhecimento que o profeta tinha de sua confrontação com fatos não derivados de sua própria mente (HESCHEL, 1973a, p. 20).

Mas Neil Gillman (2007, p. 42-43) assegura que o tema dos profetas para Abraham Heschel não é acidental ou, em nossas palavras, uma mera crítica ao psicologismo e racionalismo; é tão técnico quanto apaixonante e altamente pessoal. Gillman registra que, em uma entrevista televisiva concedida poucas semanas antes de sua morte, Heschel

comenta que sua decisão de trabalhar na versão ampliada em inglês do livro, precisamente na década de 1960, no auge do alvoroço pela guerra do Vietnã e em meio à crise racial na América, pretendia ser uma declaração política e espiritual calculada. Ele claramente sentiu que a América precisava ouvir uma voz profética e estava determinado a servir como essa voz (GILLMAN, 2007, p. 43).

Mesmo assim, parece-nos imprescindível aclarar essa reflexão que agora torna-se interdisciplinar, envolvendo a doutrina filosófico-teológica de Abraham Heschel com determinados pensamentos que ele acusa de “panteologia” e “panpsicologia”, verificando se tal confronto é necessariamente dualista ou pode fazer-se dialogal.

1.2 O DIÁLOGO ENTRE PSICOLOGIA, RELIGIÃO E TEOLOGIA

Em sua tese doutoral ou em *The Prophets*¹⁶, Heschel criticou a teologia dogmática e a psicologia de seu tempo pela redução valorativa da pessoa do profeta. A teologia, ocupada em salvaguardar o caráter sobrenatural e histórico da revelação, acabou ilhando a profecia do ato profético, destacou o papel objetivo da profecia, enquanto a figura do profeta acabou sendo ignorada, ou seja, destacou-se a revelação e ignorou-se a resposta a ela, separando a inspiração da situação de seu intérprete.

¹⁶ Como já dito, a tese doutoral de Heschel transformou-se em livro. A versão que utilizamos nessa pesquisa é a de língua espanhola (*Los Profetas*), traduzida do inglês em 1973 pelo rabino Marshall Meyer, discípulo de Heschel e um dos maiores nomes do judaísmo na América Latina de seu tempo.

Para exemplificar, em alguns artigos do Credo Niceno-constantinopolitano, podemos notar que a teologia cristã aplicou à revelação bíblica o sentido espiritual de “carne”¹⁷, o que evidencia destaque à sua historicidade e, ao mesmo tempo, sobrenaturalidade, o que foi assunto em vários concílios que objetivaram rebater a heresias em torno das naturezas (divina e humana) de Jesus

[...] *que veio na carne e se fez homem* (da Virgem e do Espírito Santo). Foi crucificado e sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia. E subiu aos Céus e está sentado à direita do Pai. E virá na glória para julgar os vivos e os mortos, cujo reino não terá fim. [...] *E na ressurreição da carne*. E na vida eterna (CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p. 19, itálico nosso).

Tal posição dogmática – entenda-se em termos teológicos – supervaloriza os aspectos transcendentais e objetivos da revelação, não dando margem para a experiência subjetiva e pessoal daqueles(as) que esse mesmo Credo assegura serem intérpretes do Espírito Santo, em especial quando declara que este mesmo Espírito “falou nos profetas” (CIRILO DE JERUSALÉM, 2004, p. 19). Assim, essas figuras bíblicas foram sendo conceituadas com o que Heschel denomina de “microfone” (de Deus), no entanto, se consultados(as), os profetas e profetisas alegarão ser mais que isso.

De um outro lado, uma corrente psicológica teria apontado a profecia bíblica como “panteologia”¹⁸, reduzindo o fenômeno profético a uma experiência meramente pessoal subjetiva, ignorando todos os aspectos que, para a religião e teologia, não poderiam ser derivados da mente de seus interlocutores, o que teria separado a profecia da vida interior destes e, mais ainda, levantou “a tendência de tratar o profeta como a um possivelmente enfermo, a interpretação que busca criticá-lo e encontrar faltas” (HESCHEL, 1973c, p. 175).

Dito dessa maneira, já pode soar como se psicologia e religião fossem rivais. Mas desde a formulação da psicologia como ciência ela contou com o fenômeno religioso como um de seus principais objetos de estudo. As duas disciplinas abordam

¹⁷ O mistério da encarnação, vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus ocupa o centro da religião cristã, vez que “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14). Jesus é, nessa perspectiva, a “Palavra encarnada”. Heschel (1973c, p. 122) afirma que a exegese cristã interpretou a Bíblia nesse sentido de “carne”.

¹⁸ Etimológica e literalmente, do grego *pan* (tudo, todo) e *theos* (deus), pode também ser traduzido por “panteísmo”, com rótulo polêmico, muitas vezes atribuído a Giordano Bruno, Baruch Espinosa ou Mestre Eckhart. No tópico 1.4 veremos o que Heschel entende por “panteologia”.

algo em comum e inerente à nossa existência, isto é, a *alma humana*. Nesse ponto, as duas disciplinas se tocam.

A psicologia da religião, por sua vez, se dedica à investigação dos fenômenos religiosos na dimensão da cultura, sobretudo o que abrange suas respectivas práticas, crenças e experiências religiosas. A análise sobre um personagem bíblico, suas palavras, emoções e consciência, pode ser abordada pela psicologia aplicada, mas é importante se ater à competência de cada área. Por exemplo,

Häussermann entende as experiências proféticas como produto de acontecimentos anímicos inconscientes. Preocupa-se pelo plano de fundo psíquico, admitindo ao mesmo tempo que a finalidade psicológica não é a única na profecia. É necessário chegar a uma valorização teológica, a qual, não é acessível aos métodos psicológicos do inconsciente (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1988, p. 32).

Quando o campo teológico entrou em contato com a psicologia, notou-se não apenas tensões, mas a existência de concepções básicas compartilhadas por ambas as partes, favorecendo uma alteração ou modificação da imagem do ser humano e trazendo consequências para a teologia moral, exegese bíblica e teologia sistemática; é o que observou Eugen Drewermann (In: EICHER, 1993, p. 733-743). Na esfera bíblico-exegética, que toca mais diretamente nosso objeto de pesquisa, viu-se que,

nesta situação, ajudou também a *interpretação existencial*, que essencialmente viu nos quadros míticos da Bíblia cifras de interpretação do ser, só depois limitadas pela abstração feita pelo seu próprio pensamento; trata-se, muito mais, de achar o lugar em que se mostra que os mesmos quadros míticos possuem uma verdade humana própria e são imprescindíveis para a fala de todos os tempos; e este é, mais uma vez, um ponto em que a *psicologia do profundo* pode prestar decisiva ajuda à teologia (DREWERMANN, 1993, p. 738).

Tais temas acima mencionados são considerados caros à religião e teologia proféticas, trabalhados por Heschel quando mergulhado no estudo da Toráh e dos profetas hebreus, os quais, segundo o mesmo, jamais poderão ser reduzidos a um diagrama. A tensão entre as disciplinas em questão surge de afirmações, como por exemplo, de que muitas neuroses têm sua origem no condicionamento religioso:

Diante desses paralelos e analogias podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva com o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal. A semelhança fundamental residiria na renúncia implícita à ativação dos instintos constitucionalmente presentes; e a principal diferença residiria na natureza desses instintos, que na neurose são exclusivamente sexuais em sua origem, enquanto na religião procedem de fontes egoístas (FREUD, 1976, p. 69).

Essa atitude freudiana para com a religião, no olhar de Heschel, é universalizante e redutora, pois não leva em consideração as particularidades do fenômeno religioso, podendo confundir, inclusive, o resultado com a causa de tal condição, o que apela para novas leituras e construções teóricas. Não se pode perder de vista que

neurose e psicose são conceitos que formamos em termos de normas culturais de nossa sociedade particular. O que é estranho e anormal aos costumes e convenções do mundo ocidental no século XX pode ser completamente apropriado e normal no Sudeste Asiático no mesmo século (HESCHEL, 1973c, p. 187).

Para Freud, portanto, a religião é “neurose obsessiva”, uma “ilusão”, o anseio por realização de desejos primitivos, tendo no complexo de Édipo da humanidade sua origem. Mas não teria Freud se apressado em categorizar um objeto a partir das desarmonias patológicas de seus pacientes? Teriam os amigos religiosos de Freud, como o pastor protestante Oskar Pfister (1873-1956), personalidade doentia? Mais adiante tocaremos nesse ponto.

Em vista disso, Carl G. Jung (1978, p. 4) ressalta nos ensaios “A relação entre a Psicoterapia e a Pastoral” e “Psicanálise e Pastoral” a necessidade da colaboração entre a psicologia e teologia. Do contrário de Freud, ele aponta a religião como um possível meio de cura. Acontece que o psicólogo consegue enxergar aspectos religiosos no inconsciente e no simbolismo religioso que procedem do mesmo, enquanto o teólogo capta as dimensões religiosas oriundas do conteúdo da fé.

O psicólogo, que se coloca numa posição puramente científica, não deve considerar a pretensão de todo credo religioso: a de ser o possuidor da verdade exclusiva e eterna. Uma vez que trata da experiência religiosa primordial, deve concentrar sua atenção no

aspecto humano do Problema religioso, abstraindo o que as confissões religiosas fizeram com ele (JUNG, 1978, p. 11).

Jung indica mais atenção nesse assunto porque acredita ser mais fácil denominar e considerar tais fatores religiosos no âmbito da história ou etnologia, “mas é extremamente difícil fazê-lo do ponto de vista da Psicologia” (JUNG, 1978, p. 12), por isso investigou a possibilidade de um Deus não nos termos teológicos, e sim no inconsciente coletivo como *Imago Dei* correspondente ao que cada ser humano experimenta.

A crença que o ser humano tem em Deus revela uma visão de mundo, logo, essa experiência religiosa nos remeterá à *Imago Dei* que trazemos. É o mesmo que propôs Viktor Frankl quando discursa sobre a transcendência da consciência e sobre a religiosidade inconsciente. Ele afirma que

na realidade, Deus não é uma imago de pai, mas o pai é uma imago de Deus. Para nós, o protótipo de toda divindade não é o pai, mas exatamente o contrário é verdadeiro: Deus é o protótipo de toda paternidade (FRANKL, 2020, p. 56).

Para se chegar à ideia de uma religiosidade inconsciente, passa-se antes pelas duas etapas propostas por Frankl (2020, p. 57-58), que são o fenômeno primário do ser humano como consciente e responsável (potenciação) e a espiritualidade no campo do eu (responsabilidade inconsciente).

Ademais, numa terceira etapa de desenvolvimento, a análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do ser humano, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no ser humano” (FRANKL, 2020, p. 58).

Ainda no tocante à interação proposta neste tópico, o professor Goldman (1975, p. 106) registrou o esforço entre teologia e psicologia que vem sendo empregado a fim de oferecer ajuda aos problemas centrais do ser humano. Nesse horizonte, o pensamento de Heschel tem sido observado, especificamente em sua maneira particular de abordar a natureza humana e sua relação com o transcendente, o que será aprofundado em nosso terceiro capítulo.

Outro importante ponto de encontro que observamos nessa interação é o método fenomenológico, também adotado por Heschel na reflexão sobre os profetas. Tal metodologia pode ser uma ponte que ligue psicologia e religião. Essa prática, na exegese cristã, por exemplo, incluiu movimentos que se aproximam das propostas do método fenomenológico utilizado em investigações psicológicas. Avaliando a tese doutoral de Heschel, Werner Goossens percebeu o seguinte:

Em poucas palavras, diríamos que constitui um estudo “fenomenológico” da profecia tal e na medida em que se apresenta à consciência psicológica dos profetas do Antigo Testamento. Entendemos aqui o termo “fenomenológico” em um sentido bastante abrangente (GOOSSENS, 1936, p. 551).

A fenomenologia de Heschel se aproxima daquela proposta por E. Husserl, que é fazer com que compreendamos (ou apreendamos) os fenômenos, isto é, aquilo que nos chega à consciência, a partir da subjetividade e, de uma forma mais rigorosa, é “ir ao encontro das coisas em si mesmas” (HUSSERL, 2008, p. 17). Trata-se de uma descrição ou forma radical de pensamento marcada pela intencionalidade. A partir de sua totalidade, busca-se atingir sua originalidade. Nesse sentido, poderíamos dizer que “o transcendente é o mundo exterior” enquanto o transcendental “é o mundo interior” da consciência (HUSSERL, 2008, p. 18).

Nas palavras de David Bernard (1993), Heschel elenca três tensões ou dicotomias presentes na existência humana que dinamizam nossa situação e esperança. São elas: 1) o entrave entre a piedade genuína e o apelo da humildade perante a tentação humana de autoglorificação; 2) afirmações absolutas de criatividade e autonomia das ações humanas e o reconhecimento da soberania de Deus e 3) atenção/ desatenção à mensagem dos profetas e as reivindicações que o mundo faz sobre nós por justiça, misericórdia e retidão.

Cada uma dessas tensões é um aspecto da luta contra o “narcisismo intelectual”. Os seres humanos esforçam-se para um equilíbrio de afirmação e resposta, ação e gratidão, engrandecimento e serviço. Esses temas são transversais aos interesses e métodos tanto da religião quanto da psicologia (BERNARD, 1983, p. 39-40).

O professor Norman Goldman (1975), comentando o pensamento de Abraham Heschel, acredita que a síntese entre psicologia e teologia pode contribuir para uma compreensão mais profunda da natureza humana porque a reflexão hescheliana aponta para um envolvimento nas competências dessas duas áreas de conhecimento, uma vez dada atenção especial à natureza e condição do ser humano no tempo presente e, mais ainda:

O tratamento do homem em suas obras teológicas gerais tem sido frequentemente notado; referências foram feitas à sua compaixão e preocupação com o ser humano doente. É minha intenção mostrar que sua preocupação era mais do que apenas simpatia. Isso levou a especulações fundamentais sobre a natureza do homem, a estrutura de sua personalidade e a uma hipótese de mudança (GOLDMAN, 1975, p. 106).

Toda a preocupação de Heschel com a natureza e situação do ser humano em seu tempo foi iluminada pela atenção à Toráh e aos profetas bíblicos. No entanto, os profetas foram acusados de neuróticos por alguns pensadores em meio a uma humanidade que ele chamaria espiritualmente enferma, pois ela fechou os olhos para a maldade do mundo e a banalizou, idolatrou o ego e ignorou o semelhante. Essa tendência panpsicológica

leva à conclusão de que as ideias de certos indivíduos podem ser desconsideradas devido a uma disfunção técnica de seus processos de pensamento. Ou, para dar outro exemplo, a demonstração da separabilidade de cognição de impulso ou de conteúdo de função tem implicações para o pensamento religioso (GOLDMAN, 1975, p. 107).

Mas é exatamente nesse contexto de complexidades e paradigmas que a profecia bíblica costuma se manifestar. Aos poucos, vamos percebendo o interesse deste pensador em trazer à tona novamente a discussão sobre essas figuras milenares em pleno século XX, ainda mais em um contexto em que costumeiramente se falava na “morte de Deus”. A incapacidade moderna para entender o espírito criativo dos profetas pode ser um alerta em torno de temas como justiça, compaixão, humanismo, transcendência.

Assim, está estabelecido o fundamento para a crítica de Heschel à panpsicologia. Seu argumento para com a psicologia contemporânea é baseado em sua observação de que ela às vezes falha em explicar as condições humanas de maneira adequada; em vez disso, reduz os fenômenos a noções preconcebidas. Para elaborar sobre este ponto, Heschel cita os exemplos das anomalias psicológicas que são encontradas no profeta e no artista (GOLDMAN, 1975, p. 107).

Talvez se tenha entendido até aqui um dualismo extremo entre psicologia e religião, mas faz-se necessário salientar que nem todas as abordagens psicológicas são destoantes do pensamento de Heschel, porque muitas delas, de igual modo, trabalham questões de justiça, misericórdia e respeito universal às pessoas, normas que podem ser facilmente extraídas da consciência profética através da “exegese da existência humana”¹⁹. O pensamento hescheliano chama a atenção de muitos teóricos da psicologia para uma reconstrução conceitual e metodológica sobre os profetas, e isso constitui mais um ingrediente no potencial diálogo entre psicologia, religião e teologia.

1.3 A PESQUISA PSICOLÓGICA ACERCA DA MENTALIDADE PROFÉTICA

Como vimos, a abordagem psicológica da religião não é mais um campo inédito. No entanto, a atenção analítica na fase embrionária da psicanálise inclinava-se mais à religiosidade da infância e adolescência, pouco sendo feito em torno de especiais e superiores formas de experiência religiosa, o que incluiria a religião dos profetas. Até então,

o professor Ames em seu volume recente dedica um capítulo à psicologia do gênio religioso. A. B. Davidson tratou especificamente, embora brevemente, de algumas das fases deste tópico. George Adam Smith em seus comentários sobre os profetas, dá dicas interessantes das possibilidades nesta linha de pesquisa. Dois pequenos mais recentes volumes de Kaplan e Joyce mostram a tendência da época. (...) Esses livros têm a natureza de ensaios sobre o assunto profético na psicologia, em vez de tratamentos sistemáticos e exaustivos (THOMAS, 1914, p. 2-3).

¹⁹ O termo “exegese da existência humana” também é uma outra expressão utilizada por Heschel em *Los Profetas* (1973a, p. 28) para designar a profecia hebraica.

Esse gênero literário de ensaios mostra, portanto, não um ponto final, mas uma discussão aberta e heurística, divulgando opiniões críticas diversificadas de seus autores e autoras, sem necessidade de prová-las. Em sua maioria, como vemos, destacava-se um aspecto ou outro da profecia hebraica, enquanto a busca da totalidade de suas impressões deixava grande margem para interpretações afastadas da cultura bíblica, de um diálogo com a exegese ou com a própria religião judaica, carecendo de um melhor conhecimento do texto e seu ambiente vital (*Sitz im Leben*).

Entre os alemães, menos ainda foi feito a partir do verdadeiro ponto psicológico da abordagem ecológica. Giesebrecht e Kurtz têm monografias escritas sobre psicologia profética, e Duhm e Cornill em seus comentários mostraram algo do que pode ser realizado por um trabalho completo neste campo (THOMAS, 1914, p. 2-3).

Um dos primeiros teóricos da psicologia da profecia, sistematicamente falando, foi Jacob Hyman Kaplan (1874-1965). Ele acredita não ter conhecido antecessor(es) que a tenham elaborado. O problema trazido por esse teórico não foi o questionamento se a profecia é ou não palavra de Deus, mas como o profeta a recebe. Kaplan assegura ao estudante do tema poder encontrar em sua obra pistas de como chegar a uma resposta. Por isso, sua doutrina pretende ser um ponto de partida, levantando as seguintes indagações, que também poderão ser as nossas:

Todo estudante sério da Profecia aceitará o fato, creio eu, que os Profetas anunciam a Palavra de Deus. Surge, porém, a pergunta: Como é que esta Palavra de Deus é comunicada? De que maneira o Profeta se torna consciente de sua profecia? É principalmente um processo objetivo ou subjetivo? Se objetivo, qual seu lugar? Se subjetivo, como a mente procede? (KAPLAN, 1908, p. 9).

Seria a profecia objetiva se, de fato, o profeta agisse como um intérprete, reproduzindo *ipsis litteris* ou de maneira aproximada aquilo que ouviu de Deus, assim como uma criança reproduz o que ouviu do pai ou professor, ou ainda como um papagaio que repete o que ouve. Seria mais simples, nesse caso, acreditar que Deus é antropomórfico²⁰ e se comunica como humano. De outro modo, será a profecia um

²⁰ Importante sublinhar que, para uma pessoa de fé bíblica, comenta Jean Moore (1989, p. 81-82), a negação do humano por parte de Deus é tão inconcebível quanto a negação de Deus por parte do

fenômeno prioritariamente subjetivo se encontrar sua natureza na alma humana, então necessitando ser explicada por princípios psicológicos. No entanto,

para Heschel, a maneira mais certa de entender mal a revelação é pegá-la literalmente, como se Deus ditasse ao profeta como que para uma secretária. Este erro básico de mentalidade literal pressupõe que as palavras têm apenas um significado. Mas palavras e coisas têm significados diferentes em diferentes situações; a revelação bíblica pode ser entendida de muitas maneiras e em muitos níveis diferentes (MOORE, 1989, p. 69).

A Bíblia transparece na profecia o mistério e a onipotência divina perante o ato de revelação: Deus deixou escapar uma declaração, uma palavra ou um som no ouvido do profeta. Assim como o espírito criativo de Deus soprou sobre as águas na Criação e trouxe o mundo (Gn 1,2), assim Deus inspirou o coração de seus interlocutores e nos trouxe a Bíblia.

Kaplan, como analista, defende o viés subjetivo porque, em seu entender, a inspiração profética é produto de uma evolução histórica no interior do judaísmo, devendo ser considerada divina apenas em sentido lato, ou seja, que toda manifestação da mente pode ser entendida como expressão do ser infinito.

A Profecia é inteiramente um processo subjetivo, que ocorre em evolução, e assim intimamente relacionado e conectado com a história judaica que sem um conhecimento deste último e uma profunda compreensão da evolução religiosa judaica não se pode esperar manter qualquer visão inteligente dos processos mentais do Profeta (KAPLAN, 1908, p. 9-10).

Portanto, na perspectiva de Kaplan, a profecia somente torna-se inteligível se analisada por processo psicológico, deslocando-a, assim, da categoria de sobrenatural para a naturalidade. Quanto ao profeta, este foi ilustrado como figura do gênio nacional do povo hebreu, o mesmo que acredita Sigmund Freud (1969).

Ora, se a religião se origina do “Complexo de Édipo da Humanidade” e esse é o núcleo das neuroses, uma religião mais evoluída como a mosaica, que

humano. O pensamento hescheliano sobre o *pathos* divino, como veremos em nosso segundo capítulo, ajuda a melhor compreender tal “antropomorfismo”.

espiritualizou a ideia de Deus e os ideais de verdade e justiça, não estaria fora desse círculo neurotizante²¹ da religião dos sacerdotes e profetas hebreus.

Em “Moisés e o Monoteísmo” (1937-1939)²² Freud investiga a razão da forma religiosa judaica em sua dimensão histórica e psicológica, ou seja, afastando-se do texto bíblico e partindo do esquema neurótico e da observação freudiana. Aqui se via a origem de uma suposta enfermidade no retorno simbólico dos fatos esquecidos à força ou reprimidos, o que gerou acaloradas contestações por autoridades e intelectuais judeus, dentre elas Martin Buber (1878 – 1965), ainda mais porque tal estilo de inortodoxia e excentricidade, até então, não eram familiares aos trabalhos de Freud.

A adolescência intelectual daqueles que proclamam que Moisés não existiu, e se tivesse existido não seria monoteísta, - é de grande interesse para um psicólogo como exemplo de iconoclasta, mas é de pouco interesse para aqueles que olham para a verdade espiritual (HESCHEL, 1975, p. 279-280).

Por outro lado, também em chave psicológica e base histórica, D. E. Thomas (1914) vai além da subjetividade, defende que tal experiência se apoia em uma energia pessoal divina que opera com base “no” e “com” o espírito humano e considera muito útil a abordagem psicológica da temática.

Há algum conforto no fato de que a reconstrução psicológica sofre menos nestes dias incertos do que o histórico; pois a história tem a ver com fatos exatos e fora deles não pode ir longe, enquanto o método psicológico consegue seu valor principal no estudo dos contornos ousados de uma vida. Isso não é para dizer, no entanto, que não está intimamente condicionado pelo fato histórico, em cada etapa (THOMAS, 1918, p. 244).

Por isso, Thomas sugere que a experiência profética seja abordada através de um esquema que ele intitulou “genético” da pessoa do profeta, isto é, um estudo esquematizado em quatro momentos que leve em consideração todo seu contexto

²¹ Recomendamos a leitura de Maciel; Rocha (2008, p. 747).

²² Segundo observam Alvin C. Dueck et al. (2008, p. 3), Abraham Heschel teria se irritado com esta publicação de Freud, pois no pensamento hescheliano, os profetas não são neuróticos ou redutíveis à análise psicológica. Heschel propôs uma reformulação do que se entende por “loucura”.

vital e personalidade: 1) antecedentes e heranças; 2) meio ambiente; 3) temperamento; 4) a experiência profética.

Acreditamos que tais linhas de pensamento até então apresentadas ilustrem bem a tendência da psicologia da época no tocante ao suposto reducionismo e imperialismo psicológico da experiência religiosa acusados por Heschel, em especial para com os profetas bíblicos por parte da psicanálise nascente, como ele bem enfatizou em sua tese doutoral e na sua conhecida obra *The Prophets*. Ao mesmo tempo, vemos pesquisas mais equilibradas.

Thomas, assim como Abraham Heschel, buscou compreender o profeta como profeta, não apenas como um filho e perito de sua época, sem minimizar sua imagem humana e inteligível, sendo a profecia “uma consciente intuição da verdade, com pouca ou nenhuma excitação excessiva” (THOMAS, 1918, p. 255). No entanto, a literatura acerca da temática nas décadas posteriores parece não ter prosperado como o esperado, talvez pela crença de se considerar o problema uma questão encerrada. A discussão esteve mais acalorada na primeira metade do século XX.

Na doutrina de Heschel (1973a, p. 19), as vicissitudes dos profetas não podem ser convertidas a objetos de análise científica convencional, pois não são conhecidas inteiramente, mas apenas aquilo que foi preservado através de suas palavras na Sagrada Escritura. O autor propõe investigar o que lhes ocorreu para assim chegar ao que eles quiseram obter. Portanto, a proposta de Heschel é fazer uma análise fenomenológica da consciência dos profetas bíblicos para entender o que lhes ocorreu internamente.

A psicologia pode dar grandes contribuições para a identificação dessas condições e para um reconhecimento das distorções, vieses e motivações que afetam as respostas dos indivíduos e das sociedades às reivindicações normativas dos profetas (ou as reivindicações de qualquer autoridade religiosa) (BERNARD, 1983, p. 41).

Os trabalhos de Erik Erikson e Ana-Maria Rizzuto podem dar grandes contribuições, em especial no tocante à abertura para a percepção de estruturas sociais mais amplas, chamando atenção para as motivações e atitudes que podem influenciar o comportamento dos indivíduos, assim como sua vida religiosa. Alguns desses trabalhos não necessitam negar a possibilidade da fé em Deus, podendo sugerir abertura à autotranscendência, serviço e crescimento.

De acordo com Maimônides²³, embora a mente humana não possa compreender a essência de Deus, ela pode compreender sua presença, e ele finalmente definiu o fim último do homem como a imitação dos caminhos e ações de Deus, em termos de bondade, justiça e retidão (CHESTER, 2000, p. 186).

Em meio a essas tensões, a psicologia teria acusado os artistas e profetas de neuróticos. Mas seria a neurose principal causa da inspiração artística e profética? Poderíamos considerar consistente tal pensamento? Conforme Goldman (1975, p. 107-108), aprofundando o pensamento hescheliano, a neurose não é a causa da expressão artística ou profética, mas aquilo que os desafia, trata-se de um elemento transcendente que faz responder ao fenômeno psicológico. É preciso, pois, reavaliar tal concepção psicanalítica de “loucura” (psicose) no gênio dos artistas e profetas e considerá-la como tentativa de alcançar a transcendência e se elevar além de si mesma.

A nossa reflexão não se interessa em diagnosticar qual vertente está certa ou errada, mas buscar os meios adequados de abordagem da profecia bíblica, extraíndo desse fenômeno a possibilidade de dialogar com os profetas hoje, visando indicações que auxiliem o ser humano na relação com o transcendente e na busca de sentido frente a um mundo marcado por guerras e conflitos, em outras palavras, espiritualmente enfermo.

1.4 PANPSICOLOGIA, PANTEOLOGIA E BUSCA DE EQUILÍBRIO

É importante frisar que a crítica geral de Abraham Heschel à natureza da psicologia revela-se mais especificamente em algumas linhas da psicanálise que enveredaram conceitos e métodos que, segundo ele, acabaram por universalizar e reduzir os fenômenos religiosos a um denominador comum, “de suas suposições e metodologia, a uma análise mais particular do ego como fonte das dificuldades religiosas do homem” (GOLDMAN, 1975, p. 106).

O primeiro dever de uma ciência analítica é lidar mais diretamente com o “como” e não com o “porque”, estabelecendo um pericial cuidado entre o fenômeno e

²³ Ao mesmo tempo em que Heschel desenvolvia sua tese doutoral, escrevia biografia e outros trabalhos relacionados ao pensamento do judeu Moisés Maimônides (1138-1204), filósofo, teólogo, cientista natural, matemático e jurista. “Os últimos dias de Maimônides” foi traduzido para o português, confira Heschel, 2020, p. 355-367.

a teoria, pois conforme defende Goldman (1975, p. 107), quando essa confusão das competências ocorre, a interpretação psicológica será uma desculpa para uma explicação sólida dos fenômenos e tais fenômenos psíquicos não são tratados claramente pelos psicólogos teóricos.

Karl Popper (1974, p. 31-32) em sua obra “A lógica da pesquisa científica” desafiou os psicologistas de seu tempo, incluindo Freud, de pôr suas teorias à prova para serem consideradas científicas. Popper considera que o estágio inicial de uma nova ideia/ teoria pode parecer importante para a psicologia empírica, mas não para a análise lógica do conhecimento científico. Tal psicologia deve se ocupar com os processos envolvidos na produção e estimulação de uma inspiração ou de suas provas posteriores, promovendo uma “reconstrução racional” dos processos mentais e, ainda assim, tal reconstrução não nos apresentaria os processos como realmente ocorrem, mas apenas um “esqueleto lógico” de prova.

O imperialismo psicológico apontado por Heschel poderia hoje ser exemplificado pela máxima “Freud explica”²⁴, o que nas linhas popperianas soa como dogmatismo, pois dificulta sua passagem pelo princípio de falseabilidade²⁵. Popper acredita não haver um método lógico de conceber ideias novas ou de reconstruir esse processo racional tão facilmente quando afirma que “toda descoberta encerra um ‘elemento irracional’ ou uma ‘intuição criadora’, no sentido de Bergson” (POPPER, 1974, p. 32), por isso na mesma obra cita Einstein em sua reflexão sobre a busca de leis universais, as quais, por *dedução pura e intuição* nos fornecem apenas uma imagem da realidade, apelando do cientista um amor intelectual (*Einfühlung*) pelos objetos da experiência. Nessa perspectiva, tem de haver espaço para a humildade, reconhecendo os limites das análises racionais e científicas.

Heschel chama de “panpsicologia”, portanto, a pretensão da psicologia em explicar todos os fenômenos humanos, bem como problemas da metafísica, religião, ética e arte, considerando-os todos passíveis à sua análise. Tal corrente

²⁴ A expressão externaliza que Sigmund Freud oferecia muitas interpretações, tanto para assuntos óbvios como complexos no tocante a fatos da mente, comportamento humano, cultura e vida social. Tudo para ele tinha relação com o desejo e o inconsciente (Psicanálise Clínica, 2018).

²⁵ Falseabilidade ou falsificacionismo é uma teoria de Popper para demonstrar que o conhecimento humano não é infalível e precisa ser constantemente sujeito à crítica, avaliação e evolução. Isso implica dizer que as teorias científicas são tomadas como conjecturas, não temos certezas, porém, sabemos de algo. Visa-se, portanto, não excluir, mas definir graus de confiabilidade nas ciências (Popper, 1974).

afirma que a psicologia pode explicar a origem e o desenvolvimento das leis, dos princípios e valores da lógica, da religião e da ética, reduzindo a forma e o conteúdo do pensamento e do comportamento a processos psíquicos subjetivos, a impulsos e funções do desenvolvimento psíquico (HESCHEL, 1974b, p. 228-229).

Seria, então, a panpsicologia, uma tendência perigosa porque acaba reduzindo os fenômenos religiosos a seus elementos mais básicos, chegando a classificar a ética ou religião como problemas psíquicos. Se a psicologia pretende ser reconhecida como ciência, não deveria se limitar a observadora e registradora dos fenômenos ao invés de intérprete da metafísica? É por isso que algumas teorias levantadas por essa tendência serão consideradas “clandestinas” por Heschel, como veremos mais adiante.

Com relação à pessoa do profeta, tais conceitos, métodos e abordagens o teriam reduzido a neurótico e moralista, a ponto de comprometer seu valor intelectual e moral. Quando não se busca entender o profeta como profeta, corre-se o risco de distorcer seu espírito criativo na ousada tentativa de desmistificá-lo ou ignorá-lo. Heschel é incisivo ao avaliar isso que chama de “atitude”, mais que opinião. Em seu entender, “a única justificativa respeitável para o emprego destes procedimentos seria a de autodefesa: a incapacidade de uma civilização de levar a sério a inspiração profética” (HESCHEL, 1973c, p. 176).

Por “panteologia” nos escritos heschelianos encontramos a seguinte pista acerca de seu sentido e utilização: “Na Idade Média as ciências eram consideradas *ancillae theologiae*” (HESCHEL, 1974b, p. 228), ou seja, assim como a filosofia, as demais ciências também eram consideradas pela Igreja cristã como “servas da teologia”. Nessa ideologia, tudo poderia ser explicado à luz do conhecimento teológico. É a insistência dogmática no aspecto sobrenatural da revelação e inspiração bíblicas. No entanto, a reviravolta se fez a partir da Idade Moderna, “hoje se pretende que os problemas da metafísica, da religião, da ética e da arte sejam essencialmente problemas da psicologia” (HESCHEL, 1974b, p. 228).

A teologia quis continuar preservando o aspecto objetivo e histórico da revelação, mas ignorou o sentimento, a resposta, a situação humana e “ecológica” do profeta. Atenta à sua mensagem, acabou se esquivando do significado de seu interlocutor. Alguns teólogos se apegaram totalmente à ideia positiva da profecia, outros redescobriram seu valor espiritual.

À parte Wellhausen, reencontramos o Duhm arrependido da segunda época (comentário a Isaías, 1892). É agora que ele aprofunda as suas experiências espirituais. O profeta não é mais vendedor de verdades atemporais; é realidade que é mister interpretar com ajuda da história das religiões (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1988, p. 32).

Para Heschel, tanto a panteologia como a panpsicologia são visões extremadas, e as palavras dos profetas as desafiam, pois uma análise cuidadosa nos mostra que essa relação transcendental está composta de situação e resposta, de receptividade e espontaneidade, de acontecimentos e experiência, e que o elemento pessoal não está excluído do ato profético.

Eu acredito que ele [Heschel] abre o caminho para uma exegese cooperativa da existência humana, na qual a religião e psicologia são parceiras exegéticas. [...]

Com respeito à tensão entre atenção e desatenção à mensagem profética, Heschel destaca a psicologia como um fator primordial na falta de atenção do ser humano, por meio de sua redução a diagnósticos sionistas de patologia (banalização pelo diagnóstico). Ainda mesmo aqui existem sementes de cooperação potencial (BERNARD, 1983, p. 39-40).

O intuito de um teólogo não é resolver os enigmas psicológicos e sociais da profecia, mas antes aclarar o que os profetas se autoatribuíram e o que transmitiram. Interpretar a profecia a partir de qualquer outra perspectiva – como vêm fazendo a sociologia ou a psicologia – é como interpretar a poesia a partir do ponto de vista dos interesses econômicos do poeta, o que poderia se traduzir como incoerência intelectual. É preciso, pois, acolher as contribuições de cada disciplina, reconhecer seus valores e delimitar suas respectivas competências.

Ainda na busca de um importante ponto de encontro entre as disciplinas em questão, não poderíamos deixar de mencionar o insight de Paul Ricoeur (1913-2005), um dos mais importantes nomes do diálogo contemporâneo entre psicanálise e religião, quando afirma que

a psicanálise é necessariamente iconoclasta, independentemente da fé ou da não-fé do psicanalista, e essa “destruição” da religião pode ser a contrapartida de uma fé purificada de toda idolatria. A psicanálise, enquanto tal, não pode ir além dessa necessidade do iconoclasmo. Essa necessidade abre a uma dupla possibilidade: a da

fé e a da não-fé, mas não lhe compete a decisão entre essas duas possibilidades (RICOEUR, 1977, p. 1933).

Em uma leitura cuidadosa da metapsicologia de Freud encontraremos sua distinção científica e abertura ao espírito dialético, chegando a reconhecer a *beleza religiosa*, embora admita não ser esta a preocupação central, porque

a psicanálise em si não é nem religiosa nem antirreligiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores (FREUD, 1998, p. 25, carta de 09/02/1909).

Por que não ousar inferir ser essa busca pela libertação do sofrimento humano – ou ao menos seu alívio – um forte elo entre religião, psicologia, teologia e profetismo bíblico? Já que uma das principais funções da religião é dar sentido à vida, temos que

como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável — sofrível, se assim podemos dizer (GEERTZ, 1989, p. 76).

E outro importante tema que não podemos deixar passar despercebido no concernente ao diálogo da psicanálise com a experiência religiosa é o conceito freudiano de “sublimação”, esse poderoso componente que atua em prol da realização cultural e social:

Conhecemos uma solução muito mais conveniente, a chamada “*sublimação*”, pela qual a energia dos desejos infantis não se anula, mas ao contrário, permanece utilizável, substituindo-se o alvo de algumas tendências por outro mais elevado, quiçá não mais de ordem sexual. Exatamente os componentes do instinto sexual se caracterizam por essa faculdade de sublimação, de permutar o fim sexual por outro mais distante e de maior valor social (FREUD, 1909/1976, p. 50).

Os profetas experimentaram essa constante fase de amadurecimento ou sublimação quando capazes de converter as vontades de seu ego na vontade de Deus, a fim de concretizar aquele ideal supremo de amar a Deus com todo o coração,

alma e força (Dt 6,4-5), quando abandonaram sua causa para abraçar a causa do órfão, da viúva e do estrangeiro, quando direcionaram suas necessidades periféricas para a necessidade do transcendente, alegando não somente falarem e atuarem em nome de Deus, mas a assumirem a vida de seu povo. Algo de mais elevado e supremo os impulsionava à missão.

1.5 A PROBLEMÁTICA DA INSPIRAÇÃO PROFÉTICA

Os profetas de Israel alegaram falar em nome do Criador dos céus e da terra. Essa ideia aparece como um imperativo nas profecias através de fórmulas como “o Senhor disse” (Ex 7,1), “o Senhor Deus falou” (Jr 1,7.17), “a palavra do Senhor me foi dirigida” (Jr 2,1), “transmite-lhes as minhas palavras” (Ez 3,4) etc. Os profetas conheciam uma parte da vontade divina e desconheciam outras coisas, porque não eram oniscientes²⁶, apenas podiam relatar, mas não reproduzir aquilo que lhes acontecia.

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).

As pesquisas de Gilbert C. Joyce (1910) apontam a inspiração profética como principal modo da profecia bíblica, mostrando que no interior da religião israelita conheceu-se desde cedo a transição da adivinhação para a profecia propriamente dita. Para ilustrar essa transição: “Antigamente, em Israel, quando alguém ia consultar a Deus, dizia: ‘Vamos ao vidente’, porque em vez de ‘profeta’, como hoje se diz, dizia-se ‘vidente’” (1Sm 9,9). Portanto, desde já se faz necessário não confundir a profecia bíblica com as antigas concepções extrabíblicas, geralmente associadas à predição e revelação de coisas ocultas, embora não estejam totalmente ausentes.

Na Bíblia, o profeta não é capaz de produzir sua própria missão, poder e palavra, ele é alvo da inspiração divina. Muitas vezes, tem de lutar e até tentar resistir

²⁶ Paulo Apóstolo, dando primazia ao dom da caridade, afirma que “o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia” (1Cor 13,9). Apenas para uma clarificação da discussão.

a ela, mas não consegue escapar da sedução do Senhor (Jr 20,7.9). Ele é uma pessoa, mais que um instrumento. Seus sentimentos, pensamentos e até seu temperamento estão presentes, assim como suas preocupações, caráter e individualidade, e é exatamente aqui onde reside sua grandeza: onde a palavra de Deus se faz presente e se reverbera na voz humana. Na compreensão de Fílon de Alexandria (+/- 10 a.e.c. – 50 d.e.c.),

um profeta possuído por Deus aparecerá de repente e dará oráculos proféticos. Nada do que ele diz será dele mesmo, pois aquele que está verdadeiramente sob o controle da inspiração divina não tem poder de apreensão quando fala, mas serve como canal para as palavras insistentes da inspiração de Outro. Pois os profetas são os intérpretes de Deus, que fazem pleno uso de seus órgãos de discurso para expor o que Ele quer. Estas e outras são suas injunções quanto à concepção do único Deus verdadeiramente existente. Tendo aberto com eles, ele passa a indicar como as honras devidas a Ele devem ser pagas (PHILO, 1998, p. 137).

Enquanto Espinosa é apontado por Heschel como o responsável pela irrelevância intelectual da Bíblia na filosofia, Fílon faz a aproximação. O profeta, ao contrário do que os iluministas divulgavam, não pode ser fraudulento ou propagador de “verdades metafísicas”, mas antes um

apaixonado por conhecer a verdade e a justiça. Ele viveu em uma época em que uma nova verdade e uma nova inspiração para uma vida correta eram extremamente necessárias. Ele foi ao que ele acreditava ser a fonte de sabedoria e bondade e ele as recebeu. Isso é provavelmente tudo o que podemos dizer (THOMAS, 1918, p. 256).

Como pessoa, ele também é um ponto de vista, pois recebe o dom especial da *visão de Deus*, que lhe permite perceber a situação humana de modo distinto dos demais homens e mulheres, por isso, faz-se mister levarmos em consideração não apenas as suas palavras e visões, mas também aquilo que eles encarnaram, aquilo que está no privado, ou seja, na dimensão íntima e subjetiva da mensagem.

No mundo cristão, conhecemos a tensão sobre a inspiração bíblica quando confrontada com as primeiras heresias, Renascimento e Iluminismo, quando os textos do Novo Testamento também foram questionados.

Na exegese cristã prevaleceu o princípio de que a letra da Bíblia não é mais que carne, embora o sentido espiritual que há dentro dela seja divindade. “Benditos os olhos que veem o espírito divino através do véu da letra”. Os aspectos literários dos escritos bíblicos só tiveram verdadeira relevância quando opositores do cristianismo, que punham em dúvida a inspiração do Novo Testamento a causa do grego bárbaro no que foi escrito e sua falta de eloquência, os desafiavam (HESCHEL, 1973c, p. 122).

Foi em resposta a críticas como estas acima que Agostinho começou a aprofundar a doutrina dos profetas e das cartas de Paulo, assegurando que todos esses poderes de beleza e eloquência encontrados na Bíblia são de caráter divino. No tocante aos profetas, rebate a crítica tomando como exemplo o texto de Amós 6,1-6, para falar dos riscos que estes homens assumiram ao falar em nome de Deus.

Pois bem, os que – em nome de sua ciência e de seu culto – consideram desprezíveis nossos profetas, considerando-os como homens grosseiros e ignorantes na arte de bem falar, teriam eles desejado falar de outro modo, se tivessem de dizer coisas semelhantes, fazendo-se passar por pessoas insensatas? (AGOSTINHO, 2002, p. 224).

Abraham Heschel (1975) acredita que a questão da inspiração profética deve ser compreendida unindo sua essência, significado e autor, e apresenta um esquema de cinco princípios que poderão nos fornecer uma pista de investigação e reflexão.

Para entender as afirmações do profeta acerca de sua experiência, devemos ter em mente os seguintes princípios acerca da natureza destas afirmações: 1. As coisas e palavras têm muitos significados. 2. As afirmações dos profetas são uma exposição incompleta. 3. A linguagem do profeta é a linguagem da grandeza e mistério. 4. Há uma distinção entre palavras descritivas e indicativas. 5. As afirmações dos profetas devem ser tomadas de modo responsivo (HESCHEL, 1975, p. 229).

Tomando por base os cinco princípios acima, somos levados a não tomar a revelação ao “pé da letra”, isto é, literalmente²⁷, o que poderia resultar em uma leitura

²⁷ Vale ressaltar que o hebraico bíblico possui um vocabulário curto, uma só palavra pode significar diversas coisas. Como vemos em Wolff (2008, p. 66-67), por exemplo, *ruach* pode indicar espírito, vento, ar, fôlego, direção... Não se pode perder de vista a profundidade dos termos e a criatividade da mente profética.

parcial e superficial. Em um segundo momento, reconhecer que a exposição dos profetas não é imponente e bombástica, mas incompleta, suave e modesta, pois o que pode nos parecer sentido exato, talvez se trate de metáfora, por exemplo: “mil anos são aos teus olhos como o dia de ontem que passou” (Sl 90,4), ou o contrário: “Deus falou” pode equiparar-se a “Deus fez” (Sl 36,6-9).

A palavra de Deus para o profeta tem caráter extraordinário porque Deus, para ele, é onipotente. O impacto da revelação impõe também uma visão de mundo porque

de Deus partiu o mistério de sua expressão vocal, e uma palavra, um som, atingiu o ouvido do homem. O espírito de seu poder criativo tornou possível um mundo físico; o espírito de seu poder revelador tornou possível a Bíblia (HESCHEL, 1975, p. 233).

É preciso recordar que, na linguagem humana, temos *palavras descritivas*, relacionadas a significados convencionais e definidos, tais como “cadeira”, “mesa” ou outros termos científicos. Temos ainda *palavras indicativas*, que melhor se relacionam aos significados inefáveis, ou seja, que não são capazes de descrever as coisas, mas apenas sugerir e intuir, por exemplo, “Deus”, “tempo”, “beleza”, “eternidade”.

A função das palavras descritivas é evocar uma ideia que já possuímos em nossas mentes, evocar significados preconcebidos. As palavras indicativas têm função diversa. O que elas trazem à mente não é tanto uma lembrança, mas uma resposta, ideias inauditas, significados não completamente concebidos antes (HESCHEL, 1975, p. 233).

Apenas palavras descritivas podem ser interpretadas de forma literal, enquanto as palavras indicativas são interpretadas responsivamente, pois expressam uma ideia que não se acomoda à mente e aos moldes convencionais. O único modo de compreendê-las é lhes respondendo a fim de obter o significado até então inaudito, que permanecerá apenas na alma e na mente do(a) leitor(a).

A inspiração bíblica e profética, portanto, deve ser compreendida adequadamente em seu caráter “noético”, ou seja, como fenômeno subjetivo da consciência que pode ser analisado à luz da ciência, pois diz respeito à dimensão espiritual do ser humano, e também em seu caráter “noemático”, objetivo, pois é esse último que garante sua autenticidade.

A profecia é um evento pessoal. Acontece com a Pessoa divina, que não só lança palavras, mas se envolve e se compromete no encontro com o homem.

Portanto, para a consciência profética, a inspiração é mais do que uma experiência emocional, uma consciência de receptividade interior. É experimentado como um ato divino que ocorre não dentro, mas além, como um evento que ocorre à vista, mas não no coração. O profeta não apenas sente isso; enfrenta ela (HESCHEL, 1973c, p. 238).

O ato profético é, nas linhas heschelianas, mais que uma experiência religiosa, é um evento concreto, não um processo mental. Os profetas tinham concepções claras sobre o curso dos eventos de inspiração e um conhecimento sobre o tipo e a estrutura de sua experiência.

1.6 A IMPORTÂNCIA DO SUBLIME E DO INEFÁVEL NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA BÍBLICA

As categorias com as quais a Bíblia vê o mundo, aponta Heschel (1975, p. 52), são sublime, maravilhoso, mistério, temor e glória. Sem a pretensão de aprofundar todas elas, destacamos o “sublime” e o “inefável” por acreditarmos contemplarem bem nossa exposição sobre a experiência religiosa dos profetas frente a algumas críticas psicanalíticas, porque segundo este pensador,

não devemos julgar a religião exclusivamente do ponto de vista da razão. A religião não está dentro, mas além dos limites da mera razão. Sua tarefa não é competir com a razão, mas ajudar-nos onde a razão dá tão-somente uma ajuda parcial. Seu significado deve ser entendido em termos compatíveis com o sentido do inefável (HESCHEL, 1975, p. 37).

Com o tempo, o ser humano foi perdendo o hábito da contemplação do mundo em sua beleza, força e grandeza. Heschel observa que os gregos aprendiam a fim de compreender. Os hebreus aprendiam a fim de venerar. O homem moderno aprende a fim de usar. A mente moderna tem o hábito de manipular as coisas, tende a explorar. O mundo tornou-se uma caixa de ferramentas, e nossos olhos foram aos poucos se desviando desse mundo para a exploração do espaço, ocultando a pergunta sobre Deus e sobre questões religiosas. Por isso,

Heschel usa em sua obra termos como inefável e mistério para referir-se a Deus de um modo que mostra grande influência da mística judaica. A obra filosófica e religiosa de Abraham Joshua Heschel (1907 – 1972) é assim um convite ao reencontro existencial e ao espanto radical com o mistério profundo que segundo o filósofo é o tecido da vida (LEONE, 2007, p. 63).

A sublimidade, defende Heschel, é uma peculiaridade da Bíblia Hebraica, desconhecida dos escritores gregos clássicos. No mundo bíblico pode ser considerada como um tipo de beleza especial e misteriosa. Os maiores exemplos possíveis de sublimidade podem ser encontrados em certos escritos hebraicos como Isaías (HESCHEL, 1975, p. 57), pois sublime, como termo estilístico helênico, só pôde ser determinado no século primeiro de nossa era²⁸.

Falar do sublime é remeter à grandeza interior da alma humana, uma vez que a natureza nos implantou invencível amor pela grandeza e um desejo para rivalizar-se com tudo quanto se aproxime mais da divindade do que o próprio sujeito que busca. O filósofo Longinus (213-273 d.e.c), faz referência ao livro do Gênesis e elogia seu autor na obra “On the Sublime” (IX, 9), obra essa apontada como o primeiro tratado sobre a temática:

Da mesma forma, o legislador dos judeus, nenhum homem comum, tendo formado e expressado uma concepção digna do poder da Divindade, escreve no início de suas Leis: ‘Deus disse’ – o quê? ‘Haja luz, e houve luz; haja terra, e houve terra’ (LONGINUS, 1907, p. 65).

O profeta Isaías tem essa consciência da majestade divina quando se depara com uma teofania no relato de sua vocação, ele é tomado por um sentimento de temor, espanto e admiração através de uma visão:

No ano em que faleceu o rei Ozias, vi o Senhor sentado sobre um trono alto e elevado. A cauda da sua veste enchia o santuário. Acima dele, em pé, estavam serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam a face, com duas cobriam os pés e com duas voavam. Eles clamavam uns para os outros e diziam: “Santo, santo, santo é lahweh dos Exércitos, a sua glória enche toda a terra” (Is 6,1-3).

²⁸ Longinus elaborou o primeiro tratado sobre a categoria do Sublime que se tem conhecimento, teria sido redigido por Caecilius, esse considerado um “judeu na fé”. Ele foi um retórico siciliano que ensinava em Roma durante reinado de Augusto (HESCHEL, 1975, p. 58, nota 3).

Heschel denunciou o racionalismo moderno por suposta autossuficiência e universalismo. Em seu entender, “o racionalismo opera com o pressuposto de que tudo o que é também pode ser *conhecido*” (2010, p. 30). Um dos grandes marcos no pensamento moderno pode ser ilustrado pela máxima de Descartes: *Cogito ergo sum*. No entanto, há uma profundidade de existência pessoal que não pode ser totalmente iluminada, que escapa às nossas generalizações. Para uma abordagem científica moderna dos profetas é preciso se ater à recomendação de Walter Brueggemann, de que

o fenômeno geral da profecia em Israel é extremamente diverso em suas muitas manifestações. Qualquer generalização sobre a profecia provavelmente falhará na compreensão dos dados, mesmo que nossa tarefa hermenêutica implique necessariamente uma tentativa de generalização (BRUEGGEMANN, 2007, p. 653).

Na perspectiva de Rudolf Otto, a experiência religiosa acontece diante do sentido do “numinoso”²⁹, que desperta o sentimento da pessoa em se sentir criatura. O *numen* provoca medo, assombro, é um objeto que está totalmente fora de nós.

Este objeto é o objeto numinoso. É lá que nós provamos a presença do *numen*, como no caso de Abraão, onde se pressente alguma coisa com características numinosas, onde a alma volta-se para esse objeto. Em outras palavras, é pela aplicação da categoria numinosa ao tal objeto real ou presumível, que pode surgir, como reação da consciência, o sentimento de ser criatura. Este é um fato da experiência, tão evidente, que se impõe à análise psicológica da experiência religiosa (OTTO, 1975, p. 15).

O que Otto entende por “numinoso” Heschel (1974b, p. 16-17) chama de “inefável”. O ser humano, na perspectiva hescheliana, é um animal que transita em “dois reinos”, o reino das nomeações e o do inefável. Capacidade de expressão encontramos até nos animais, mas a experiência que o ser humano faz diante do mistério lhe é um distintivo, por isso, esse ser humano para Heschel não é apenas

²⁹ Otto (1975, p. 12), fazendo jogo de palavras latinas entre “lumen” e “numen”, se refere a uma especial categoria de interpretação e avaliação, um estado de alma ou objeto de estudo. Emoção religiosa e espiritual sem definição precisa, o que apela ao(à) leitor(a) a busca em sua vida íntima.

homo sapiens, mas antes *homo religiosus*³⁰, porque sua tentativa de expressar o inexprimível e sua relação com o transcendente também o faz humano.

É exatamente esse sentido do inefável a raiz do espírito criativo, presente nos profetas, que por sua vez também empresta significado à arte, ao pensamento e à nobreza da vida.

O sentido do inefável é um esforço intelectual fora da profundidade da razão; é uma fonte de insight cognitivo. Não há, por isso, nenhuma rivalidade entre religião e razão, contanto que nós estejamos cômnicos de suas respectivas tarefas e áreas (HESCHEL, 1975, p. 37).

Em seu discurso em torno da noção de “numinoso”, Rudolf Otto (1975) destacou a dimensão afetiva presente no espírito religioso, evidenciando a vã tentativa humana de expressar racionalmente sua relação com o sagrado, e observa:

Se os predicados racionais estão no primeiro plano, eles não podem esgotar a ideia de divindade, uma vez que se relacionam com o elemento que não é racional. São predicados essenciais, mas sintéticos [...] ele deve ser compreensível de alguma maneira, senão nada se poderia dizer a respeito dele. O misticismo chama esse objeto de inefável. Isto não significa que ele não possa ser percebido, se assim fosse o misticismo estaria reduzido ao silêncio enquanto que em geral ele é muito falante (OTTO, 1975, p. 8).

Otto (1975) ainda elencou algumas categorias adjetivas que identificam a relação do humano com o sagrado. A consciência da grandeza desse *numinoso* provoca na alma humana a percepção deste como *mysterium tremendum*, isto é, que provoca quietude, reverência, tremor místico, *majestas* (superioridade absoluta do poder, *orgé* (energia), deixando os homens e mulheres boquiabertos e fascinados(as).

Temos que admitir certa dificuldade em tornar tais categorias compreensíveis na atualidade, tendo em vista que a própria existência humana vai se resumindo a mero problema linguístico, “depois, pode-se dizer que a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em proveito da linguagem. Onde “isso fala”, o

³⁰ Termo extraído da antropologia filosófica de Viktor Frankl (1989), que denota uma etapa posterior ao *homo humanus*, ou seja, um ser em busca do sentido, revelando a integralidade do sujeito. A religião, nessa perspectiva, não se trata de impulso, mas de decisão, o que implica relação.

homem não existe mais” (FOUCAULT, 1994, p. 544). Como falar do inefável se a própria existência humana é posta em questão?

Stuart Hall elencou alguns poderosos elementos que influenciaram o descentramento identitário cultural global no que chamamos de “pós-modernidade”. Um deles é o pensamento do linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913), o qual analisa a herança que moldamos entre signo, significante e significado:

Nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. [...] A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. [...] O significado surge nas relações de similaridade e diferença que as palavras têm com outras palavras no interior do código da língua. Nós sabemos o que é a “noite” porque ela não é “dia”. Observe-se a analogia que existe aqui entre língua e identidade. Eu sei quem “eu” sou em relação com “o outro” (por exemplo, a mãe) que eu não posso ser. [...] Apesar de seus melhores esforços, o/ a falante individual não pode, nunca fixar o significado de uma forma final (HALL, 2006, p. 40-41).

A própria religião hoje tende a ser analisada a partir de estereótipos como “símbolo” no âmbito da cultura, esse “sistema de concepções herdadas” (GEERTZ, 1989, p. 66), no entanto, no pensamento hescheliano, o ser humano, diante de suas questões mais fundamentais, tem pouco ou nada a dizer, e a piedade humana jamais deverá ser reduzida à mera eloquência. O ser humano sempre recorrerá a sentimentos, adjetivos e ao simbolismo diante do sentido do mistério que lhe impacta, mas somente poderá perceber o transcendente diante do não-simbólico, do *Totalmente Outro*.

Devemos rejeitar um objeto por considerá-lo de difícil compreensão? Aquilo que não conseguimos explorar poderia ser tido por falso? “É essencial para a revelação aquilo que frustra nossas inquições. Explicar, torná-la inteligível, transparente, seria ignorá-la. Provando-a, ela estaria reduzida à insignificância” (HESCHEL, 1975, p. 281). Não sendo a revelação ou processamento da profecia racionalmente explicáveis, resta-nos apenas um caminho de analogias indicativas, sua veracidade reside unicamente em sua singularidade.

O linguista russo Iuri Lotman (1922-1993) defende dois níveis de linguagem, a “língua natural”, com a qual todos nos comunicamos no cotidiano (idiomas) e a de “segundo grau” (secundária), a linguagem cultural, que engloba o gesto, a imagem e

a narrativa, com alto poder de proporcionar novas mensagens. Essa segunda emula a primeira, constituindo “estruturas superiores”:

A cultura, imitando a linguagem, nos dá modelos de mundo em suas linguagens específicas: a jurídica, a artística, a política, e a religiosa, entre outras. Nesse sistema lotmaniano, o dualismo entre linguagem (forma de expressão) e religião (conteúdos) se dissolve, uma vez que a própria religião se porta como um sistema secundário de linguagem, com poder de dar forma ao mundo (NOGUEIRA, 2016, p. 245).

Podemos dizer que os profetas, em seu espírito criativo, muito se utilizaram deste segundo tipo de linguagem, podendo expressar, inclusive, imagens, gestos, símbolos, oráculos, sem omitir sua complexidade, uma vez que a profecia bíblica procura levar o mistério à expressão, embora de forma muito simples e acessível a seus destinatários (Dt 30,14).

A Bíblia e o pensamento hescheliano nos demonstram que o mistério não é Deus, mas apenas uma dimensão Dele. A religião dos profetas tem como função transmitir as vontades desse Deus que se permite conhecer; eles não discursam, portanto, sobre sua natureza divina ou temas metafísicos e

a Bíblia não é uma religião de um Deus desconhecido. Ela está construída sobre a rocha da certeza de que Deus deu a conhecer sua vontade a seu povo. Para nós, a vontade de Deus não é “nem uma metáfora nem um eufemismo”, ela é poderosa e mais real do que a nossa própria existência (HESCHEL, 1974a, p. 168).

Nesse horizonte acima, o cumprimento dos mandamentos (*mitzvot*) pode, então, ser abarcado como a superação do ego e uma imersão na adoração, o que também seria a adequada resposta àquela pergunta primordial de Deus ao Homem na Criação: “Onde estás?” (Gn 3,9). Talvez a estranheza do ser humano para com Deus na contemporaneidade resida na ausência dessa indagação que representa a busca de Deus pelo ser humano.

Nós aprendemos a prestar atenção a cada “ego” exceto ao “ego” de Deus. O homem de nossa época pode declarar: nada do que é animal é estranho, mas tudo o que é divino é estranho. Este é o *status* da Bíblia na vida moderna: é uma resposta ao sublime, mas não sabemos mais qual é a pergunta. A menos que recuperemos a pergunta, não há

nenhuma esperança de compreendermos a Bíblia (HESCHEL, 1975, p. 217).

O pensamento hescheliano vai se tornando um desafio à psicologia em sua forma de abordar o comportamento humano e a saúde mental. Essa crítica é muito evidente em suas obras, em especial na sua abordagem sobre os profetas, onde o autor desenvolve uma discussão responsiva ao que considera imperialismo e reducionismo psicológico para com a mentalidade dos profetas hebreus, porque tal “generalização, por meio da qual as teorias evoluem, falha em tentar compreender o homem. Para lidar com um homem particular, eu não chego a uma generalidade, mas a uma individualidade, a uma pessoa” (HESCHEL, 2010, p. 37).

2 A EXPERIÊNCIA PROFÉTICA NA BÍBLIA HEBRAICA E A CRÍTICA PSICOLÓGICA HESCHELIANA

As profecias bíblicas não são desabafos de homens e mulheres israelitas a um(a) psicanalista, elas foram, em sua maioria, narrações de experiências pessoais ou pregações ao povo de Israel. Esses personagens nos garantem se relacionar com a palavra de Deus e são impelidos a transmiti-la em diversas formas, tais como visões, oráculos, símbolos, gestos e mais ainda com seu próprio testemunho de vida. Na doutrina hescheliana o profeta é, antes de tudo, *homo sympathetikos*³¹, isto é, pessoa movida por um *pathos* divino, e por isso

representa um tipo *sui generis* para a fenomenologia da religião. O *pathos* de Deus está nele. Comove-lhe. Pronuncia-se nele como uma tormenta na alma, abrumando 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. 11-12).

No estoicismo, movimento encabeçado por Zenão de Cítio (322-264 a.e.c.), impera o ideal de viver conforme a natureza ou com *oikeísis*³², impulso da autoconservação. Prega-se que a felicidade consiste em levar uma vida austera e harmoniosa, em um estado concomitante (não um fim em si mesmo), promovendo uma “pacificação da alma”. Os profetas bíblicos, dirá Heschel (1973a, p. 19), vão por outra via: estão entre as personalidades mais “perturbadoras” que já existiram, são capazes de sujeitar seu ego para participar da vida de Deus, elevando a voz onde há insensibilidade, procuram, antes de tudo, executar a vontade de Deus, muitas vezes expondo a própria vida ao risco.

Heschel levanta crítica a uma corrente do espírito intelectual moderno que teria acusado o judaísmo e a filosofia judaica de dar ênfase à submissão exterior da lei e negligenciado a devoção interior, ao que ele rebate denominando de “behaviorismo religioso”, citando Baruch de Espinosa (1632-1677) e Moses

³¹ Heschel (1973c, p. 11-14) utiliza esse termo grego para fazer um contraste com o sábio estoico, que pode ser considerado um *homo apathetikos*, como será demonstrado em sequência.

³² Viver conforme a conciliação ou apropriação do próprio ser e daquilo que o conserva. No caso do ser humano, como ser racional, indica viver seguindo a razão. Temos aqui uma exaltação da ordem da natureza.

Mendelssohn (1729-1786) como seus precursores, dos quais Immanuel Kant³³ (1724-1804) teria obtido conhecimento do judaísmo, despontando, posteriormente, em análises supostamente superficiais da religiosidade.

Consequentemente, os behavioristas religiosos falam de disciplina, tradição, observância, mas nunca de experiência religiosa, de ideias religiosas. Não é preciso crer, mas deve-se observar a lei; como se tudo o que importasse fosse que os homens procedam em termos físicos; como se Deus não se interessasse pela vida interior; como se fé não fosse inerente ao judaísmo, mas apenas uma *orthopraxis*. Essa concepção reduz o judaísmo a uma espécie de física sagrada, sem sentido para o imponderável, o introspectivo, o metafísico (HESCHEL, 1975, p. 402).

As críticas à religião judaica tocam diretamente a doutrina dos profetas, seja para fundamentar a religião ou para utilizar os profetas como sinônimo de luta contra a mera exteriorização e fetiche ao culto e ritos. Porém, na perspectiva de Heschel, tal atitude iluminista teria sido o pivô da irrelevância da Bíblia no mundo intelectual e também a culpada por uma má compreensão da natureza humana, quando indaga que,

psicologicamente, seria verdadeiro que os atos religiosos podem ser cumpridos num vácuo espiritual, na ausência da alma? Seria respeito irracional, lealdade aos antigos sem fé ou sentimento de coletivo sem convicção pessoal compatível com a vida de um homem livre? (HESCHEL, 1975, p. 403).

Espinosa, em seu “Tratado Teológico-Político”, já retratava bem o espírito iluminista judaico ao afirmar não encontrar na Bíblia especulações sublimes nem raciocínio filosófico, alegando que estão no caminho errado aqueles que procuram a sabedoria e o conhecimento das coisas naturais ou espirituais nos livros dos profetas (ESPINOSA, 2004, p. 149). Posteriormente, algumas abordagens psicológicas e comportamentais dos profetas e da profecia parecem ter se inspirado em pressupostos como esse.

³³ Heschel (1975, p. 404, nota “2”) observa que “Kant devia seu conhecimento a respeito do judaísmo, parcialmente, ao *Tractatus* de Spinoza e parcialmente ao *Jerusalém* de Mendelssohn. Ele sustentava que o judaísmo é *“eigenlich gar keine Religion”*, ou seja, “nenhuma religião de verdade”.

Seguimos, então, para uma reflexão mais aprofundada da questão, tentando responder como se dá a experiência religiosa dos profetas hebreus, revisitando a Bíblia Hebraica e os escritos heschelianos e tentando dialogar com o espírito (pós)moderno naquilo que se refere à profecia e ao olhar de algumas abordagens sobre a religião profética, sobretudo no *start* da crítica que Abraham Heschel deu ao behaviorismo religioso à “panpsicologia”.

A tentativa de explicar ou desmistificar os fenômenos religiosos por parte das ciências comportamentais – em especial da psicologia – tem acalorado as discussões acadêmicas, mas ao mesmo tempo, feito emergir uma autocrítica por parte da própria religião a rever certos conceitos e comportamentos seus no mundo moderno. O próprio Heschel reconhece que não se deve culpar a filosofia antirreligiosa ou a ciência secular pelo eclipse da religião.

Seria mais honesto responsabilizar a religião pelos seus próprios defeitos. A religião entrou em declínio não porque foi refutada, mas porque tornou-se irrelevante, insensível, opressiva e insípida. [...] quando a religião fala mais alto pela voz da autoridade do que pela voz da compaixão – sua mensagem torna-se sem significado (HESCHEL, 1975, p. 15).

O testemunho dos profetas e profetisas da Bíblia nos ajudam, portanto, a retornar ao essencial do ser religioso, para que a fé não se confunda com sua profissão, a adoração pela disciplina, o amor pelo hábito, para que a crise de hoje não seja ignorada pelo esplendor do passado, para que a fé não se reduza a mera herança tradicional, mas antes numa fonte de vida. É nesse sentido que consideramos o pensamento de Heschel crítico e ao mesmo tempo aberto a uma psicologia que se ocupe com questões centrais da alma humana, desde que não ignore a mensagem dos profetas.

Nosso objetivo é aprender como a experiência religiosa dos profetas ocorre mais integralmente e o que Abraham Heschel quis dizer com o termo “panpsicologia”. Nosso horizonte, embora possa tender a uma reflexão psicológica, preocupa-se em manter os olhos fixos na análise fenomenológica de Heschel em sua maneira única de utilizá-la, norteando-a com uma noção muito cara a Heschel, que é o *pathos* divino, ideia que será aprofundada em sequência.

2.1 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NA DOUTRINA HESCHELIANA E NOS PROFETAS

Abraham Heschel é apontado como um dos grandes pensadores da experiência religiosa no mundo judaico contemporâneo. Quem conhece seus escritos sabe que suas principais fontes são a Toráh, com ênfase para o pensamento dos profetas, e sua tradição religiosa judaico-hassídica. O rabino e filósofo Neil Gillman (1933-2017)

descreve Heschel como um escritor magistral sobre a experiência religiosa e enfatiza as noções de “assombro radical” e “sensibilidade perspicaz” que estão entre os termos-chave que Heschel usa para descrever a essência da experiência religiosa (GLAS, 2007, p. 37).

Em outras palavras, podemos dizer que “assombro radical” e “sensibilidade perspicaz” podem ser traduzidas por duas grandes visões de mundo que os profetas demonstraram, ambas recuperadas pelo hassidismo e que se tornaram os “cavalos de batalha” da doutrina hescheliana: trata-se dos temas justiça e misericórdia. São poderosos componentes da vida e ao mesmo tempo apelos, presentes em cada eco ou escrito profético.

Ainda é possível perceber facilmente nos escritos heschelianos uma entonação para o momento vivido, para as simples ações do cotidiano, uma atenção especial para a intuição, memória, insight, mais do que formulações a respeito da divindade. Sua preocupação não é metafísica, mas resposta a uma demanda superior porque

a teologia assim como a filosofia da religião em Heschel tem caráter menos conceitual e mais voltado para a experiência religiosa em si. Ele seria assim um experimentalista religioso. Para conceituar o divino é muito menos importante do que sensibilizar o homem para responder a Deus, quando a pessoa se percebe visitada e buscada por ele (LEONE, 2007, p. 63).

Mas sabemos que o ponto principal da experiência religiosa em Heschel deve-se ao sentido de *pathos* divino, que se refere ao envolvimento íntimo e cuidado de Deus para com o ser humano e a Criação, uma dinâmica relacional que tem prioridade ontológica. Deus não está apenas no fim de todas as coisas, mas nos aparecerá como

“pressuposição ontológica”, e na natureza divina está esse *pathos* amoroso, imanente e transcendente.

Deus não está somente *sub specie aeternitatis*, muito menos se reduz à natureza, mostrando não um panteísmo como proposto por Espinosa, mas um “panenteísmo”³⁴, ou seja, é infinitamente maior que o universo, mas que ao mesmo tempo se faz presente no temporal e no humano, dando margem para uma relação de proximidade e compartilhando sua presença, sentimentos e vontades.

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).

Na cosmovisão hebraica, tanto a Bíblia em si como a doutrina dos grandes profetas nos revelam que Deus quis precisar do ser humano, portanto, esse último faz-se um ser necessário. Tal “necessidade” pode ilustrar a complexidade do *pathos*, mas também a atenção de Deus ao humano. Não se trata de panteísmo ou deidade humana, mas de uma solidariedade divina perante nossa carência.

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 se interponha entre ambos. Uma relação imediata, sem intermediários, é determinada entre ambos, e não há indivíduos com privilégios especiais ou extraordinários (NOGUEIRA, 2017, p. 36).

Assim fica indiscutível a centralidade da Bíblia na relação entre divindade e humanidade na religião judaica, exatamente porque a revelação de Deus não se trata de uma determinada sabedoria ou literatura, mas da própria essência dessa religião, uma vez alicerçada na experiência profética.

Se outras religiões podem ser caracterizadas como uma revelação entre o homem e Deus, o judaísmo deve ser descrito como uma

³⁴ O termo grego *panentheos* – “todos/tudo em Deus” – foi cunhado pelo filósofo alemão Christian Friedrich Krause (1781-1832) em sua obra “System des Philosophies” e indica que o universo está contido em Deus, porém, Deus é maior que ele.

relação entre o homem e a Torá. O judeu nunca se coloca sozinho na presença de Deus; a Torá está sempre com ele. Um judeu sem a Torá é obsoleto (HESCHEL, 1975, p. 215).

Essa revelação chegou ao conhecimento humano através de figuras carismáticas como a do profeta, que comumente é entendido como um intérprete das vontades de Deus. No entanto, a revelação nunca é fruto da especulação e inspiração profética, pois o profeta não fala em nome de si mesmo. Pronunciar o nome de Deus em vão ou mentir perante Ele seria o mesmo que morrer: “Não pronunciarás em falso o nome de lahweh teu Deus, porque lahweh não deixará impune aquele que pronunciar em falso o seu nome” (Ex 20,7). Os interlocutores da Bíblia são também, portanto, guias humanos para Deus porque nós

não tendo testemunhado o ato da revelação não temos nenhum conhecimento a respeito dele, exceto o que nos transmitiram os profetas. Desse modo, nossa atitude dependerá de nós estarmos prontos para tomar a palavra dos profetas a sério (HESCHEL, 1975, p. 282).

Diferentemente dos reis e sacerdotes, o profeta não herdava tal função pelo laço sanguíneo e nenhum indivíduo ou organização poderia capacitá-lo para tal. Ninguém poderia se autoneamar profeta a não ser o próprio Deus que o constituía através de uma vocação particular. É por isso que o profeta ou profetisa da Bíblia é aquele homem ou mulher que faz uma experiência direta com a Palavra (entenda-se aqui “voz”) de Deus.

Às vezes, tenta-se distinguir o profeta como um profissional, associando ofício e dom, mas na Bíblia essa diferenciação não existe, ele está imediatamente ligado a uma função no meio de seu povo. Não é um assalariado, mas um servo do Senhor, que vive em um relacionamento com Deus. Pode ocorrer que Deus se utilize de alguém uma vez ou outra com dom profético e nunca mais o faça (1Sm 10,5; 1Rs 18,4), mas o profeta está em profunda sintonia com a voz divina e por isso se destaca como uma das principais lideranças do Antigo Israel.

2.2 USO TERMINOLÓGICO DE “PROFETA” NO MUNDO BÍBLICO

O termo “profeta” aparece mais de 300 vezes na Bíblia Hebraica e quase um terço desse número pode ser encontrado no livro de Jeremias. Em grego, a raiz linguística de *prophetes* “indica *falar (fem)*, de fato, precedida pela preposição *pro-* que em grego sugere o enunciado *no lugar de outro* que é sua inspiração primária” (RAVASI, 1989, p. 11), mas também pode dar a entender sua proclamação solene para a comunidade.

Na Bíblia, o que entendemos por “profeta” não necessariamente vem expresso com uma única palavra. Por exemplo, em 1 Crônicas 29,29³⁵ encontramos *ro’eh* (vidente), *nabî* (profeta) e *rozeh* (visionário) e ainda em 1 Samuel 9,8 temos *’ish Elohim* (homem de Deus)³⁶. A própria Bíblia explica a equivalência entre vidente e profeta quando afirma que “antigamente, em Israel, quando alguém ia consultar a Deus, dizia: ‘Vamos ao vidente’, porque em vez de ‘profeta’, como hoje se diz, dizia-se ‘vidente’” (1Sm 9,9). Vemos nessa referência a transição da adivinhação para a profecia israelita tal como o movimento que concebemos.

A primeira vez que a palavra *nabî* aparece na Bíblia ocorre em Gênesis 20,7, onde se lê que Deus disse a Abimelec sobre Abraão “Agora, devolve a mulher desse homem: ele é profeta e intercederá por ti, para que vivas”. É a única vez que o termo aparece em todo o livro. Mas a segunda aparição da expressão nos mostra melhor sua força: “Iahweh disse a Moisés: ‘Eis que te fiz como um deus, para Faraó, e Aarão, teu irmão, será o teu profeta” (Ex 7,1). Essa perícopes nos ajuda a compreender a noção e o uso mais recorrente na literatura bíblica em meio a aporia linguística. Acreditamos que seja melhor clarificada na natureza da profecia, isto é, no âmbito da vocação profética.

Nabi, passivo como *mashiach*, “ungido”, *nathin*, “uma pessoa dada ao templo como serviçal”, *asir*, “prisioneiro”, parece denotar uma pessoa que é objeto passivo de uma ação exterior. *Nabi*, então, significaria, literalmente, alguém que é chamado (por Deus), alguém que tem uma vocação (de Deus), assim como alguém que está sujeito à influência

³⁵ Esta referência dá pistas de que o autor (cronista) do livro não teria se utilizado, ao menos aqui, de fontes originais, mas disposto dos livros de Samuel e Reis, que narram a história de Samuel, Natan e Gad (Bíblia TEB, 1997, p. 1484, nota “y”; Bíblia do Peregrino, 2011, p. 759; Bíblia de Jerusalém, 2004, p. 585, nota “e”).

³⁶ A expressão “homem de Deus” é um termo mais raro para designar o profeta.

de um demônio ou deus falso e que retém a condição imposta sobre si por esse chamado ou influência (HESCHEL, 1973b, p. 189).

No Dicionário Bíblico de Strong (2002) o termo *ro'eh* aparece contextualizado à visão profética; *nabiy*³⁷ pode ser porta-voz, orador, profeta, falso profeta, profeta pagão ou até mesmo “escondido”³⁸; *chozeh* indica a terminologia convencional: vidente ou visão. Johannes Bauer (2000, p. 345-346) ainda nos recorda que os textos siríacos e bases semelhantes (*paqid, paris* etc.) traduzem *nabî* por “aquele que invoca Deus”. *Prophetes* é tradução grega do termo pela Septuaginta (LXX) para designar a pessoa que fala em nome de Deus ou que interpreta oráculos divinos. Portanto, a tradução grega privilegiou o conteúdo da mensagem mais que a forma de sua transmissão, como se tivesse traduzido por *mantis* (adivinho).

A denominação de *nabî* é recusada por alguns dos primeiros profetas, como é o caso de Amós (Am 7,14) ou totalmente ausente, como no caso do Deutero e Trito-Isaías (Is 40 – 66) talvez para manter o cuidado de não o confundir com os videntes e extáticos do mundo extrabíblico. Por outro lado, pode ser utilizado como sinônimo de honra para os patriarcas (Gn 20,7; Sl 105,15), para Abraão e Miriam (Ex 7,1; 15,20). Além dos predicados já expostos anteriormente, ainda podemos flagrar o profeta como uma “sentinela” (Ez 3,17) e não somente homens receberam a inspiração ou titulação profética: Sara, Miriam, Débora, Hanna, Hulda (2 Rs 22,14), Abigail e Ester. A tradição judaica (Talmud), enfim, enumera 7 profetisas e 48 profetas³⁹. A forma feminina, *neviah*, conforme enciclopédia digital Bible Gateway, é mencionada várias vezes, geralmente indicando uma mulher que executou a mesma tarefa de receber e transmitir uma mensagem divina (Jz 4,4-6; 2Rs 22,14-20; 2Cr 34,22-28).

Assim, como afirma Ravasi (1989, p. 10), não surpreende que o termo *nabî* e seu paralelo vidente (1Sm 9,9; 2Rs 17,13) sejam condenados pelos verdadeiros profetas de lahweh. A única visão considerada sagrada nesse campo se dá na experiência religiosa em contato com o Deus de Abraão, Isaac e Jacó.

³⁷ Pode-se encontrar variantes na forma de transliterar o texto hebraico, como se pode ver, mas se trata das mesmas palavras mencionadas anteriormente. Transcrevemos na forma que cada autor ou dicionário as utilizam.

³⁸ Consultar o verbete *Nachbiy*: filho de Vofsi, um naftalita, e um dos 12 espiões enviados para verificar a terra prometida. Nas pesquisas, o termo *nabî* também se associa com *nazir*, que em hebraico significa “escondido”, “separado”, “devotado”.

³⁹ No Talmud Meguilá 14a se afirma ter existido um incrível número de 1.200.000 profetas/ profetisas, no entanto, apenas aqueles(as) cuja mensagem teve mais relevância para as futuras gerações foram conhecidos(as).

Acreditamos que a definição de Heschel sobre o significado do profeta bíblico contemple bem sua integralidade e uma correta compreensão do termo, especialmente quando afirma que “o profeta não é somente um profeta. É também um poeta, um pregador, um patriota, um estadista, um crítico social, um moralista” (HESCHEL, 1973b, p. 21), tornando-se impossível dissociar uma dimensão da outra e indo além do estereótipo de “microfone” ou “porta-voz”, pois o profeta não é simplesmente um instrumento, mas antes uma pessoa viva.

A origem da palavra, como vimos, é complexa e incerta, mas se formos pela via de seu uso na Bíblia, designará basicamente a pessoa que atua como profeta, ou seja, que fala ou realiza um trabalho em nome de Deus.

Dado o uso moderno corrente do termo, empregando-o mais à predição, é imprescindível que o(a) pesquisador da Bíblia procure se inteirar da complexidade e emprego da expressão, porque o uso corrente ofusca a atividade profética, tornando esquecidos ou isolados as particularidades e o objetivo do movimento profético israelita, bem como sua importância para a revelação bíblica. A predição já desempenhou um importante papel, pois tinha como função encorajar a comunidade, mas não é o essencial nas palavras proféticas.

2.3 LITERATURA PROFÉTICA E MUNDO INTERIOR DOS PROFETAS

Johannes Bauer (2000, p. 345) relembra que o cânon hebraico da Bíblia apresenta mais profetas que a Bíblia Cristã, seguidos imediatamente após o Pentateuco e precedidos dos Salmos e livros sapienciais. Isso ocorre porque os grandes homens e mulheres que davam continuidade à pregação de Moisés (Dt 18,15ss; 34,10) também são considerados(as) pelo povo hebreu como “intérpretes” da palavra de Deus. Enquanto que na Bíblia Cristã esses livros são divididos entre “Profetas Maiores” e “Profetas Menores”⁴⁰, a Bíblia Hebraica (Tanakh) pedagogicamente os cataloga como “Profetas Anteriores” e “Profetas Posteriores”, assim situando o grande exílio babilônico (séc. V a.e.c), que foi um divisor de águas na história bíblica.

⁴⁰ Conforme a Bíblia de Jerusalém (2004, p. 1246), os termos “maiores” e “menores” não devem ser interpretados em sentido de canonicidade ou importância, mas ao volume desses escritos.

Na Tanakh, os profetas Anteriores compreendem os livros de Josué até 2 Reis⁴¹. Os demais (Posteriores) foram chamados por alguns biblistas de “profetas escritores”, sendo divididos pelo volume de seus textos: em primeiro lugar os três “profetas maiores” (Isaías, Jeremias e Ezequiel) seguidos dos “profetas menores”, que vão de Oseias até Malaquias⁴².

É mister saber que o termo “profetas escritores”⁴³ hoje é contestado e a tendência é cair em desuso, porque a preocupação dos profetas não é registrar sua profecia ou atuação, mas vivê-las. A experiência profética não é algo que se diz, mas que é vivido.

Chama-se comumente “profetas escritores” aqueles aos quais se atribui um livro no cânon da Bíblia. O que foi dito do ministério profético mostra que esta denominação é inexata: o profeta não é escritor, ele é antes de tudo orador, pregador. A mensagem profética em sua origem é falada (BÍBLIA SAGRADA, 2004, p. 1236).

Hoje sabe-se que muitas foram as escolas e comunidades dos profetas que tiveram o cuidado de preservar seus ensinamentos e não necessariamente seus respectivos autores e que “nenhum dos livros proféticos foi guardado de tal forma que transmitisse exclusivamente as próprias palavras do respectivo profeta” (BAUER, 2000, p. 345). O que confere autoridade ao escrito é a santidade contida na mensagem e a edificação espiritual proporcionada à comunidade que o lê.

Essa realidade se faz presente não apenas no mundo bíblico. Weber (1991) afirma que o exemplo ético dos profetas e o bom êxito de sua missão pode, naturalmente, atrair seguidores, esses últimos que também podem ser reconhecidos por outras nomenclaturas como *acólitos*, *companheiros*, *alunos* ou *discípulos*, de modo permanente ou ocasional, dando continuidade, através de um vínculo mais pessoal, ao espírito e doutrina de seus mestres, fomentando a necessidade e o surgimento de uma “congregação”. Apesar disso,

⁴¹ São eles: Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis.

⁴² “Profetas Menores”: Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

⁴³ Chama-se “profetas escritores” todos aqueles personagens que têm um livro na Bíblia, podendo também ser catalogados como “profetas maiores e menores” (Bíblia Latina) ou ainda “anteriores e posteriores” (Bíblia Hebraica).

é provável que os profetas mesmos tenham escrito ou ditaram uma parte de suas profecias ou o relato de suas experiências (cf. Is 8,1; 30,8; Jr 30,2; 51,60; Ez 43,11; Hab 2,2). Parte desta herança pode também ter sido conservada fielmente só pela tradição oral do círculo dos profetas ou dos seus discípulos (parece haver alusão aos discípulos de Isaías, Is 8,16) (BÍBLIA SAGRADA, 2004, p. 1236-237).

Muitos são os indícios da presença de “redatores” nos próprios escritos proféticos. Um exemplo claro é perceber, numa leitura atenta, Samuel e Natã descritos do ponto de vista deuteronomista, ou seja, num forte apego à Aliança de Deus com o povo e como símbolos de constante apelo à conversão interior. Perceba-se ainda as fórmulas editoriais nos inícios dos livros (Ez 1,3; Os 1,1s etc.), relatos em terceira pessoa (Is 7,3.13; Jr 21,1.3 etc.), coleções (Am 1s; Is 13ss; Jr 45ss), duplicações (Jr 7 e 26; Ez 11 e 36). Mas o que isso significa? Seria a mensagem da Bíblia confiável? No entender de Bauer (2000, p. 345) sim, pois quando uma pregação era tirada do contexto original para iluminar o presente tinha-se certeza de que tal mensagem valeria para sempre, transcendendo o contemporâneo.

Por isso, a mensagem dos profetas contém, em muitas partes, termos generalizados, como por exemplo: “porque não há fidelidade nem amor, nem conhecimento de Deus na terra” (Os 4,1). Ora, sabemos que essa “terra” se trata de Israel, no entanto, não distingue um grupo específico entre tantos ali existentes. Outro fator que corrobora esse objeto em questão é a escassez de dados históricos (Jr 27,1) ou biográficos da pessoa do profeta, correspondendo a uma atualidade.

Com a queda de Jerusalém em 587 a.e.c., o surgimento de figuras proféticas a partir do exílio foi considerado um problema, marcando o fim da era clássica da profecia israelita. Na busca pelo mundo interior dos profetas, Abraham Heschel delimita seu campo de pesquisa e aborda os “profetas literários” clássicos dos séculos VIII e VII: Amós, Oseias, Isaías, Miqueias, Jeremias e Habacuc (abrindo exceção para o Deutero-Isaías por iluminar seus predecessores).

Limitando a atenção ao que aparece nas fontes literárias, a saber, os livros proféticos, eu tentei penetrar as mentes dos profetas e de entender os momentos decisivos de suas vidas a partir dessa perspectiva. Nesse estudo, não pretendo formular juízos sobre a verdade de sua pretensão de haver recebido a revelação, nem pretendo resolver os enigmas da profecia diante de explicações psicológicas ou sociológicas; nem sequer trato de averiguar as

condições de sua possibilidade ou sugerir meios para sua verificação (HESCHEL, 1973a, p. 22-23).

Essa justificativa embasa a opção pelo método fenomenológico e o cuidado de perceber o que os profetas se autoatribuíram a partir de suas próprias palavras e não a adoção de conceitos e métodos “inadequados” para lhes atingir o inconsciente. A consciência dos profetas não nos revela dogmas, mas batalhas, situações e o drama entre Deus e o ser humano.

O cânon hebraico com uma feliz intuição chamou *Profetas anteriores* a diferentes livros históricos da Bíblia — Josué, Juízes, Samuel, Reis —; sua qualidade é idêntica à dos Profetas posteriores que vamos ler agora. Por essa extrema atenção às lições contidas na história e, não apenas por dotes metapsíquicos de previsão, o profeta sabe intuir a lógica de fundo com a qual Deus traça seu plano salvífico e, portanto, sabe vislumbrar seu desenvolvimento futuro (RAVASI, 1989, p. 12).

Portanto, a pseudepigrafia ou as etapas de composição da literatura profética não afetam a credibilidade de um livro ou sentença porque o fato de estar no cânon judaico já assegura o ideal de inspiração divina e corresponde imediatamente à experiência espiritual do povo israelita. Conforme expõe Lang (1993) esses escritos pós-exílicos como Ageu, Zacarias e Malaquias, foram coletados, interpretados e “canonizados”, seguidos de uma expressa e vigorosa revisão. Conteúdo não monoteísta foi totalmente excluído e o demais podendo ser adaptado. A partir desse contexto, “a palavra de Deus dificilmente se encontra agora como palavra viva de um porta-voz profético que busca nas ruas e praças o seu público, mas acha-se nos rolos dos livros e pode ser lida” (LANG, 1993, p. 725-726).

Abraham Heschel (1973a, p. 23) afirmou que seu interesse pelos profetas se desenvolve não na busca por elementos inconscientes, ou seja, naquilo que vem anteriormente a seu estado de consciência, o que seria impossível atingir, mas apenas ao que é possível obter: suas vicissitudes registradas na Bíblia.

Uma leitura casual dos livros proféticos irá mostrar que todos os profetas estavam cientes do que interpretaram como uma compulsão divina; a forma mais comum de manifestação desta influência extra-humana são visões e vozes. A questão levantada aqui não é quanto à realidade da experiência, mas se a forma em que é encontrado é literal ou figurativa (THOMAS, 1914, p. 4).

Uma leitura generalizada das profecias pode comprometer partes importantes de seu conteúdo. Para se evitar tais equívocos, é muito recomendável que cada profeta seja abordado em sua particularidade. Assim, na afirmativa de Cook (2012, p. 227), os textos sagrados são frutos de um fenômeno religioso, histórico e cultural, que podem conter tanto uma crítica aos governantes e sociedades como a experiência individual do divino.

Ou seja, na mensagem profética, podemos encontrar a situação histórica, política, social e cultural de um povo, como também a posição do profeta perante a revelação, sua experiência pessoal com o Deus que lhe inspira a Palavra. No parecer de Brueggemann (2007, p. 653), a profecia entendida como “mediação” surge com pessoas que afirmam falar a palavra reveladora de Deus, algumas até se aceitam como portadoras de tal, mas o fato é que o cume se dá quando tais pessoas têm sua memória, transmissão e atitudes fixadas em um corpo estável de literatura canônica. “Em poucas palavras, a profecia como mediação refere-se tanto a *pessoas individuais* quanto a um *corpus literário*” (BRUEGGEMANN, 2007, p. 653).

Os profetas bíblicos ajustavam suas palavras à capacidade da compreensão humana, exatamente porque foram humanos, ao mesmo tempo em que tinham a alma como um espelho para Deus, gozavam de um status espiritual superior, sem deixar de se compadecer às necessidades de seu tempo e de seu povo. Por isso, mesmo as atividades redatoriais procuravam atingir o espírito do profeta, enfrentando a própria história, reconhecendo aqueles escritos como “palavra viva”. O que mais importa não é o fato de o texto ser pronunciado ou não pelo próprio profeta, mas sua representatividade.

É possível encontrar nas fontes rabínicas e hassídica de Heschel essa dialética entre mística e piedade, ou entre razão e ciência. A revelação é divina, porém o texto é humano, mas é humano porque é fruto da revelação e aponta para além dele mesmo. Dessa dialogicidade resulta o caráter assistemático, pré-conceitual e experiencial dos escritos heschelianos.

2.4 VOCAÇÃO PROFÉTICA E RECEPÇÃO DA REVELAÇÃO NA TORÁH

Como dito no início deste capítulo, o profeta é uma figura privilegiada na relação entre Deus e a humanidade. Ele também prefigura a amizade entre o ser

divino do Deus de Israel com o ser humano, ilustrando a sacralidade, ética e dignidade da vocação humana. A começar pela forma com que se reconhece um profeta. Ninguém pode acordar e se autointitular assim, porque ele é,

antes de tudo, alguém que foi chamado. É o chamado que define realmente o profeta. Sua vocação nasce no meio de um povo também eleito. É no meio deste povo que se deve entender o sentido da vocação profética: orientar Israel para que caminhe na fé e na obediência diante do Senhor (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, 1988, p. 31).

O termo “vocação” aparece até nas buscas pelo real significado de *nabî*. Só se entende e se vive o profetismo bíblico em torno desse chamado especial, em tempo integral. Na experiência profética, não se herda tal vocação, mas vai-se tomando consciência e amadurecendo a graça no meio de um povo que também é convocado a ser profético.

Finalmente, uma tentativa deve ser feita para interpretar não apenas a experiência mais ampla e geral do profeta, mas também experiência mais específica que pode ser chamada de religiosa, através do que ele tomou consciência de seu chamado de Deus e sua missão para as pessoas (THOMAS, 1918, p. 254).

A grandeza do profeta reside na capacidade de transmitir o *pathos* divino. Uma vez tomando consciência de ser testemunha da voz divina, duas são as principais etapas de sua missão: revelação e comunicação. Embora não defendamos aqui a ideia de “profetas escritores”, é importante ressaltar que as palavras dos profetas registradas na Bíblia e a pureza de sua doutrina foram acolhidas como canônicas porque iluminaram e guiaram a fé de milhões de pessoas por mais de três milênios.

A Torá não é a sabedoria, mas o destino de Israel; nem nossa literatura, mas nossa essência. Diz-se não ter sido composto nem pela especulação nem pela inspiração profética, mas pela profecia ou revelação (HESCHEL, 1975, p. 215).

Tal dialética pode ser baseada tão facilmente nas confissões dos profetas que, embora reconheçam suas limitações, fazem-se necessários, porque a fé de Israel

crê que Deus quis necessitar do ser humano para que seja realizada a redenção do mundo. De igual modo, confessam os grandes rabinos.

Para Akiva, a Torá originalmente está no céu e o profeta é apenas um instrumento utilizado por Deus para comunicar-se com os homens. O profeta é como uma trombeta soprada por Deus, um instrumento sem nenhuma autonomia. É a voz divina que é escutada quando o profeta fala: o humano é eclipsado durante a experiência da revelação (LEONE, 2007, p. 77).

Ora, se os textos da Toráh e dos profetas são considerados divinos por essa tradição religiosa, então são eles mesmos revelação. Moisés não teria subido à montanha para receber a Lei, mas aos céus, porque a profecia é também união mística do ser humano com Deus. Portanto, deter-se apenas ao sentido puramente contextual é perder sua profundidade. “O dito de Rabi Akiva é que *peshat*, o método contextual racionalista, tem as mesmas letras que *tipesh* (tolo)” (LEONE, 2007, p. 77).

O profeta é, nesse horizonte, parceiro e sócio de Deus na revelação, porque revelação também implica relação. É por isso que se costuma dizer que o conteúdo da Bíblia é humano e divino, e o profeta não perde sua autonomia quando da escrita do texto. De igual modo, é correto dizer que nem todas as passagens da Toráh têm o mesmo nível de revelação, refletindo seu modo humano e a necessidade de interpretação.

2.5 PATHOS DIVINO, SIMPATIA E PIEDADE

A noção do amor de Deus que busca o ser humano ou *pathos* divino é o cerne de toda obra e vida de Abraham Heschel. Ao que tudo indica, ele absorveu tal conceito do filósofo Sören Kierkegaard e dos seus mestres hassídicos. A princípio, esse termo conheceu desenvolvimento na história da filosofia e teologia, mas assumido por Heschel com novo enfoque.

Aristóteles elencou quatorze tipos de paixão, distinguindo, assim, agir de sofrer. Podemos encontrar entre eles uma noção mais ampla de *pathos*, que seria um movimento da alma sofrido por uma ação exterior, o que difere de ação. O sentido estrito, derivado do primeiro, indica afecção ou doença. Assim, *pathos* indica, basicamente, paixão-sofrimento no sentido lato.

Convencionalmente, entende-se por *pathos* aquilo que sucede a uma pessoa ou coisa: emoção, paixão, estado, condição... No geral, a ideia clássica se refere a todas as condições de sentimento e vontade com as quais os seres humanos estão condicionados no mundo exterior. Heschel (1973c, p. 338) enfatiza que o modo de sua utilização do termo difere da forma convencional, como veremos no decorrer dessa reflexão.

Também lembramos que a noção de um deus amoroso como pessoal, solidário e passível ao sofrimento humano é evitada pela teologia tradicional, como se os afetos divinos fossem apenas “efeitos” para Deus, não compartilhando, mas apenas aliviando o sofrimento humano.

Assim, Anselmo sugere que, embora Deus não possa ser compassivo (no sentido de sofrer tristeza conosco), quando experimentamos sua misericórdia é para nós *como se* Deus fosse compassivo. Tais argumentos só podem ser satisfatórios em um clima teológico que considera a vida após a morte como mais real do que a existência mortal neste mundo, e uma recompensa eterna pelo sofrimento temporal (CHESTER, 2000, p. 187).

Mas conceber um Deus desapegado da história e sem emoção é totalmente incompatível com a Bíblia. O ideal helênico de apatia está em profundo contraste com a noção de Deus dos profetas. Enquanto os deuses gregos estão imersos em *ananke*⁴⁴, isto é, livres de preocupações, em uma esfera de felicidade e serenidade, o Deus de Israel vai se distinguindo por seu amor e compaixão, não é um “motor imóvel”, mas o Deus da ação.

Heschel, portanto, se opõe ao “Deus da abstração” da teologia tradicional, uma Causa Primeira autossubsistente que habita o esplendor solitário da eternidade, não afetado por nada fora de si mesmo. Este não é o Deus que escuta o clamor do órfão, que escuta a oração da viúva, que se recolhe nas lágrimas dos aflitos (MOORE, 1989, p. 82).

⁴⁴ *Ananke* pode ser traduzido por força, necessidade ou restrição, é também nome da deusa da inevitabilidade, mãe das moiras, símbolo da personificação do destino. Freud interpreta o conceito como a soberana e implacável lei natural ou estabelecimento de uma realidade despojada de toda ilusão (CARVALHO, 1973, p. 35).

Uma teologia negativa estaria longe das compreensões bíblicas mais aprimoradas sobre Deus, em especial no tocante ao ser humano. Um Ser Supremo e apático pode denotar uma ideia, não o Deus vivo de Israel. O Deus dos profetas é aquele que está próximo, preocupado, envolvido, não o que está a assistir a/à tragédia humana ou concebendo o ser humano como um subproduto da Criação. Da mesma forma, Abraham Heschel (1973b) distingue a noção bíblica de Deus das diferentes tradições religiosas.

O deus dos profetas contrasta, então, com o silêncio eterno do *Tao*, com a doutrina hindu de retribuição (*karma*), com a visão clássica grega da fatalidade e destino (*moira*) ou com o deus islã de “onipotência incondicional”. Em primeiro lugar porque o Deus de Israel não é uma lei, mas o legislador, e os profetas não proclamam seu silêncio, mas seu *pathos*.

Depois, entre o ato humano e a punição divina, prevalece o seguinte: “lahweh é compaixão e piedade, lento para a cólera e cheio de amor” (SI 103,8), portanto, havendo sempre um apelo por obediência e retorno. E ainda porque o poder de Deus não é inescrutável, cego e hostil, mas justo e misericordioso, acolhendo o ser humano em sua possibilidade de mudança. Por fim, o que os profetas experimentaram não foi o poder ou a absoluta transcendência de Deus, mas seu *espírito*⁴⁵, que é a realidade última para a consciência profética.

A palavra hebraica traduzida aqui como “espírito” é רוח (*ruach*). Isso pode significar ‘vento’, ‘sopro de vida’, o espírito divino ou um espírito de experiência profética. Também é possível que a referência seja a um ‘espírito’ de vigor ou coragem. Nenhum desses significados da palavra requer a identificação de fenômenos de passividade. A afirmação da ação espiritual está dentro das normas culturais e textuais (COOK, 2012, p. 227).

Wolff (2008, p. 66-67), em estudo sobre a antropologia do Antigo Testamento, identifica *ruach* como vento, respiração, força vital, espírito(s), afeto ou força de vontade. O termo pode designar tanto uma força da natureza/ vento (113 vezes), ação do próprio Deus (136 vezes), relacionando-se a Ele mais do que a homens, animais ou deuses falsos (129 vezes). Pode designar também “palavra”, “ato de força”. Os

⁴⁵ A tradição cristã também acredita na ação supranatural da revelação profética ao professar: “Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, e procede do Pai e do Filho; e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado; Ele que falou pelos profetas” (Credo Niceno-Constantinopolitano). Utilizamos aqui a versão de Cirilo de Jerusalém, 2004, p. 19.

profetas são conhecidos como pessoas portadoras da *ruach* do Senhor (Os 9,7; Is 42,1).

Há, embora com ressalvas teológicas, proximidade do deus dos profetas com a religião cristã. Heschel (1966, p. 122) acredita que judeus e cristãos podem discordar das leis, credos, doutrinas, concepções sobre o que nos aflige, linguagem etc. Mas o sentimento de responsabilidade perante Deus, a consciência de sermos objetos de sua preocupação, a ansiedade, o constrangimento, o suspiro, a tristeza e a necessidade de obedecer a Deus podem ser elementos poderosos de diálogo e cooperação.

Responsabilidade, preocupação e ansiedade em salvar são indicativos do envolvimento de Deus com a humanidade, por isso Heschel (1973c, p. 9) descreve o *pathos* como “a característica fundamental da realidade divina, presente na consciência dos profetas”, sendo a simpatia a resposta ou atitude do profeta a essa realidade. O *pathos* é essencial para entendermos a teologia profética, e a noção de simpatia indispensável para se compreender a religião profética porque tais noções são as bases para o relacionamento entre Deus e a humanidade, cruciais para compreendermos a inspiração profética, a chave da profecia hebraica.

O *pathos* divino não é concebido como atributo essencial de Deus, como algo objetivo, como uma finalidade que confronta o homem, mas como expressão da vontade de Deus; é uma realidade mais funcional do que substancial; não é um atributo, uma qualidade inalterável ou um conteúdo absoluto do Ser divino, mas sim uma situação ou a implicação pessoal em Seus atos (HESCHEL, 1973b, p. 132).

O *pathos* de Deus favorece ao profeta e ao ser humano uma visão de mundo sob a ótica divina. Nas palavras de Thomas (1908, p. 252) o profeta não é um pensador apático, sua vida mental é acesa e intensa. Ele tem uma habilidade peculiar para reorganizar as ideias, para que as novas verdades se apresentem com clareza. Não é apegado ao passado, mas sabe atualizar as ideias “conservadoras” a partir de sua realidade concreta.

A análise de Heschel dos escritos proféticos revela que a experiência fundamental do profeta é uma comunhão com os sentimentos de Deus; é uma “*simpatia com o pathos divino*”, uma unidade com a consciência divina que acontece através da participação do profeta no *pathos* divino.

Em certo sentido, o profeta vive a vida de Deus: ele ouve a voz e sente o coração de Deus (MOORE, 1989, p. 79).

Até mesmo a expressão da ira de Deus é ligada ao *pathos* divino, porque Ele aqui é visto como um pai que ama e corrige o filho. Essa ideia revela, na verdade, o compartilhamento desse *pathos* com os profetas e a urgência divina em salvar o gênero humano. Há compaixão nesse sentimento irascível. Na perspectiva de Moore (1989, p. 86), a ira divina, transmitida pelos profetas deve ser analisada a partir da realidade desse *pathos* e não confundida em termos de uma “psicologia da paixão”.

Assim como o fez Freud em sua análise das práticas religiosas, Abraham Heschel também criticou uma vivência puramente externa da experiência religiosa, carecida de vivência e significados espirituais internos. Mas Heschel retrata tal experiência no mundo judaico com um importante adicional, caracterizando-a como um esforço constante para equilibrar o desempenho externo e interioridade espiritual, regularidade e espontaneidade, obediência aos comandos da lei (*halacha*) e devoção interior espontânea (*kavanah*).

Heschel, em nítido contraste, ferozmente repudia a doutrina do “behaviorismo religioso” que caracteriza a religião judaica como um legalismo árido, exigindo apenas observância meticulosa ao cumprimento da lei, sem compromisso do coração (BERNARD, 1983, p. 26).

O *pathos* é o cerne do pensamento hescheliano e muito dele se tem explorado, mas muitos têm se esquecido da importante contribuição de Heschel para a releitura que tem empreendido em torno do tema da *piedade*, desfazendo mal-entendidos conceituais e ressaltando seu valor para a filosofia, teologia e ciências da religião. Esse conceito também pode aclarar tanto a reflexão sobre os profetas como sobre o ser humano em geral. Centrando seu olhar na pessoa piedosa, observa que

a piedade não é um conceito psicológico. [...] A piedade não indica uma função, mas um ideal da alma. [...] Embora se revele em atitudes isoladas tais como devoção, reverência ou desejo de servir, suas forças essenciais localizam-se numa camada da alma muito mais profunda que a órbita de qualquer uma dessas atitudes. É algo de incessante, imutável na alma, uma perpétua atitude interior de todo o homem. Como uma brisa na atmosfera, ela percorre todos os atos, expressões e pensamentos. É um sentido da vida que se manifesta

em cada traço do caráter em cada modo de ação (HESCHEL, 1974b, p. 281-283).

A simpatia é, em resumo, a resposta fundamental do profeta ao *pathos* divino. A piedade, nas obras de Heschel, é a resposta imediata do ser humano ao transcendente. Um *ethos* e um *logos* são inerentes ao *pathos* nessa relação Deus-humano. Sendo a simpatia e a piedade modos de viver, salvam a humanidade da bestialidade e orientam para a santidade, pois não se trata de “um hábito que se prolonga numa rotina familiar. É antes um impulso, um jato, um estímulo do eu” (HESCHEL, 1974b, p. 285), uma tomada de atitude. A consciência de Deus que o homem ou a mulher bíblica tem pode ser profunda e calma quanto avassaladora, levando-o(a) ao serviço e até à disposição ao martírio.

2.6 ALÉM DO OBJETIVISMO E SUBJETIVISMO

O debate neste ponto visa obter uma consideração acerca da natureza do pensamento religioso, de seu cunho epistemológico, a partir da experiência profética.

A partir do pensamento hescheliano, para se chegar ao conteúdo do fenômeno profético, é preciso suspender o juízo e pensar com despreendimento, engajar-se na reflexão para examinar sua essência. Veremos, então, o abismo que há entre nós e ele, o que não poderia ser mero produto da mente, pois o profeta foi afetado pelo *pathos* divino e, conseqüentemente, tem a capacidade de afetar a outros⁴⁶. Portanto, vemos aqui a presença de uma objetividade e subjetividade na experiência profética.

Um espetáculo de trovão e relâmpago com uma misteriosa voz vinda das nuvens, naturalmente, seria suscetível de recordação para taquigrafia ou fotos. Todavia o aspecto físico, aquilo que o olho e o ouvido percebem, é de pouca importância. Trovão e relâmpago podem ser mais impressionantes para os sentidos do que um murmúrio, mas Elias confiou apenas “na voz mansa e delicada” (HESCHEL, 1975, p. 278).

⁴⁶ Moisés já exortava os hebreus: “Oxalá todo o povo de lahweh fosse profeta, dando-lhe lahweh seu Espírito!” (Nm 11,29). Tomando o exemplo de Jeremias, que tinha como missão inspirar o povo para que caminhasse na presença de Deus (Jr 1,4-10), vemos um grande diferencial do profeta bíblico.

A discussão central não pode estagnar na suspeita de fraude ou como a profecia foi processada por seu intérprete, mas procurar entender que a essência do que aconteceu no Sinai, ou seja, a inspiração e elevação espiritual de todo um povo, jamais poderiam ter sido percebidas, registradas e verificadas através de relatos imparciais. Seria, portanto, a profecia um fenômeno inteiramente subjetivo, como afirmou o psicologismo de Jacob Kaplan? Pois olhando por outra janela,

a psiquiatria e os estudos bíblicos valorizam a objetividade. A psiquiatria busca critérios objetivos como base para seus diagnósticos e tratamentos. Embora parte do que deve ser aceito como evidência objetiva seja necessariamente algo subjetivo (o relato de outra pessoa sobre os pensamentos que ela observa em sua própria mente, por exemplo), a aspiração é ser o mais objetivo possível. A psiquiatria transcultural reconhece ainda que a objetividade é especialmente vulnerável quando um psiquiatra de uma cultura afirma com confiança a anormalidade de experiências, crenças ou comportamento de uma pessoa de outra cultura (COOK, 2012, p. 226).

A revelação, para Abraham Heschel, tem uma estrutura *sujeito-objeto*. Deus não é uma ideia que a mente humana necessita deliberar, mas o sujeito supremo de toda realidade, porque Ele toma a iniciativa na relação transcendente. Ele que lança a pergunta ao ser humano: “Onde estás?” (Gn 3,9) e o busca incansavelmente. Poderíamos dizer que o maior dogma da fé judaica é a certeza da presença do Deus vivente. Em vão o ser humano o buscaria se Ele não tomasse a iniciativa e não se deixasse encontrar.

É preciso abarcar a profecia hebraica a partir de suas particularidades, situá-la em sua cultura, perscrutar sua linguagem e captar seus processos. Nesse método, é possível encontrarmos a figura do profeta em crise perante uma força externa. É digna de nota essa observação de William Sanday em sua obra “The Oracles of God”:

Não é, contudo, só no princípio da sua carreira que o profeta passa por uma crise evidentemente não causada por ele mesmo. Disseminadas por todos os escritos proféticos há expressões que falam de um impulso vigoroso e irresistível que cai sobre o profeta, determinando-lhe a atitude para com os eventos do seu tempo, dominando-lhe a expressão, fazendo de suas palavras o veículo de um significado mais alto do que o seu (SANDAY, 1894, p. 54-55).

Como visto anteriormente, as expressões utilizadas pelos profetas como “a mão do Senhor” são enfáticas, sua ousadia em falar em primeira pessoa, como se o próprio Deus estivesse intervindo, dá-lhes autoridade espiritual, esta reconhecida coletivamente. Esses elementos fazem com que a personalidade do profeta vá para o segundo plano. É por isso que ele pode ser visto por muitos como o “megafone do Altíssimo”.

A revelação é, como vimos, o meio pelo qual Deus revela suas vontades. O profeta israelita, como instrumento dessas demandas divinas, tem como missão transmiti-las e vivê-las, dada tamanha força que o ato profético impera sobre seu alvo. Embora o profeta pareça sair de cena, Deus jamais extingue ou diminui sua Criação em um ato de revelação. Pelo contrário, trabalha conjuntamente as faculdades e fragilidade de seus servos, tornando-os capazes de tal experiência.

Se o profeta se enganou e uma explicação satisfatória em termos subjetivos pode ser feita de sua experiência, isso não diminui, em nada, o que ele foi e o que ele realizou, mas torna praticamente impossível para sua experiência e seu tipo de personagem a ser duplicado em nossa era mais científica, pelo menos entre aqueles que entendem o ponto de vista da psicologia (THOMAS, 1908, p. 249).

Nesses termos, ainda supõe Thomas (1908, p. 249), é viável crer que há mais que o meramente subjetivo na experiência profética, que há presença de uma energia pessoal divina operando no evento, cooperando com o espírito humano, resultando em um estado religioso de piedade e devoção (em sentido lato). Dessa forma, Deus procura não apenas os homens e mulheres da era bíblica, mas de todos os tempos.

Para a mente bíblica não há negação do humano por parte do divino e vice-versa. “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). Portanto, há antes solicitude por parte do Criador e tentativas de reencontro do divino com o humano, relação de onde a fé judaica extraiu sua força. O *pathos* não indica, ao mesmo tempo, uma humanização de Deus ou uma divinização humana.

Os profetas travaram duras batalhas contra a humanização de Deus, repudiavam os mitos, abominavam as imagens. O Salmista pergunta quem no Céu

pode ser comparado ao Senhor (Sl 89,6) e o profeta Isaías faz o mesmo, interrogando a quem ou que imagem poderia ser associada ao Deus de Israel (Is 40,18) porque

[...] a imaginação do homem bíblico nada sabe sobre Deus, como ele vive e com o que está ocupado. Ele é Deus e não homem (Os 11,9; Is 31,3); o homem não pode vê-lo e viver (Ex 33,20); até os serafins cobrem o rosto, para não O verem (Is 6,2) (HESCHEL, 1973b, p. 205).

O método empregado por Abraham Heschel na investigação dos profetas nos apresenta certa originalidade oriunda de uma formação filosófica na escola fenomenológica, o que pode contribuir para fixar a atenção do exegeta em certas pistas que, na maioria das vezes, passam despercebidas. Como afirmamos em nosso primeiro capítulo, a teologia hescheliana busca um equilíbrio entre o olhar teológico e o psicológico para com esses personagens bíblicos, reconhecendo no ser humano uma *parceria* com Deus, amalgamada na experiência profética.

Não há fundamentos científicos quaisquer que nos impilam a encarar a revelação como uma experiência subjetiva, mas, por outro lado, os próprios profetas, que foram os primeiros críticos dos denominados falsos profetas, declararam enfaticamente o caráter não-subjetivo de suas experiências (HESCHEL, 1975, p. 294).

A Bíblia demonstra que Deus quis precisar do ser humano e torná-lo necessário, é por esse motivo que o pensamento hescheliano apresenta o Homem (consequentemente o profeta) como parceiro de Deus e objeto de eterna preocupação divina. Assim, podemos afirmar que o *pathos* denota, não uma experiência humana como tal, mas o objeto de uma experiência humana, realidade em que o ser humano se vê observado e até “sacudido” em sua solidão existencial.

O autor [Heschel] rejeita tanto a tese do “objetivismo” quanto a do “subjetivismo”. A primeira, defendida pela teologia e por vários críticos modernos, atribui a profecia exclusivamente a um dado objetivo, a inspiração, e reconhece no homem apenas uma simples receptividade. A outra opinião, inspirada no psicologismo, considera a profecia como um produto espontâneo e puramente subjetivo do homem. A personalidade do profeta constitui uma unidade que é fruto da inspiração (*Eingebung*) e da experiência pessoal (*Erlebnis*) (GOOSSENS, 1936, p. 552).

O que podemos considerar, por fim, é que a natureza epistemológica do pensamento religioso/profético não pode ser reduzida a simples dicotomia entre abordagens objetivistas e subjetivistas porque sua questão central não é o que está fora da mente (transcendente) ou contido nela (atitudes, sentimentos, desejos religiosos), pois

a religião deveria ser vista como a expressão de uma dinâmica relacional entre uma pessoa (ou pessoas) e um poder que elas não podem abarcar ou compreender, uma dinâmica que é primordial em relação a qualquer uma de suas interpretações (GLAS et. al., 2006, p. 6).

No entanto, sabemos que essa teologia profética de Heschel foi desenvolvida em meio a crises e desafios por parte do meio científico onde a criatividade da mente profética e sua validade intelectual e moral foram postas em questão. Com o objetivo de apresentar e aclarar algumas destas visões, apresentaremos a partir de agora os problemas fundamentais dessa discussão, de forma mais estrita.

2.7 O PROBLEMA DO ÊXTASE E ANOMALIAS MENTAIS

Tanto a religião quanto a psicologia tratam da busca de autocompreensão da pessoa. Não seria desonesto uma pessoa contemporânea, levada por um conhecimento racional e empírico, questionar se a experiência religiosa dos profetas bíblicos se baseou em psicopatologia, se esse encontro com o “divino” não passou de uma ilusão ou delírio, pois o que está em jogo é a experiência religiosa de milhões de pessoas. Questão sobre a Bíblia para Heschel é questão sobre o mundo. Se é questão sobre o mundo, também o é para cada indivíduo.

Já que Heschel procurou dialogar (e até enfrentar) a tendência panpsicológica, é importante, pois, que jamais se desconsidere a situação do indivíduo religioso e sua cultura particular.

Assim, a determinação da anormalidade das experiências, crenças e comportamentos religiosos requer referência às normas culturais da tradição de fé particular e de sua comunidade local, bem como à autocompreensão do indivíduo (COOK, 2012, p. 226).

A palavra *ékstasis* aparece no mundo grego para caracterizar o fenômeno de transe onde a alma se desvincula do corpo a fim de se comunicar com seres divinos e invisíveis, em busca de atingir um estado superior de alma, adquirindo com isso elevação do espírito, a aquisição de sabedoria e dotes sobrenaturais. O preço desse estado é a perda momentânea da consciência e da autonomia motora. Para a psicologia, trata-se de “uma retirada da consciência da circunferência ao centro” (HESCHEL, 1973c, p. 40), situação na qual se dedica tanta atenção a uma ideia que todo o demais parece apagado.

No momento extático, a pessoa perde sua identidade e funde-se com a divindade, essa última que por sua vez a “possui”. “Consiste num estado de espírito em que a mente transcende sua situação habitual” (TILLICH, 2005, p. 124). Os meios para auxiliarem nesse objetivo podem ser variados: narcóticos (alucinógenos), álcool, música, dança, técnicas de contemplação e meditação completa ou oração, podendo ser identificados dois principais tipos de êxtase: o frenético e o contemplativo.

Mas esses êxtases agudos, por sua própria natureza e também pela sua intenção, são transitórios. Deixam poucas marcas positivas no hábito cotidiano. E carecem também da substância “significativa” desenvolvida pela religiosidade profética. Ao contrário, as formas mais suaves de uma *euforia*, sentida mais de modo visionário (místico), como “iluminação”, ou mais de um modo ativo (ético), como “conversão”, parecem garantir com maior segurança a posse *permanente* do estado carismático, produzindo uma relação plena de sentido com o “mundo” e correspondendo qualitativamente às valorações de uma ordem “eterna” ou de um deus ético, como o anuncia a profecia (WEBER, 1991, p. 361).

O êxtase profético não é um fim em si mesmo na religião israelita, mas uma via simples de interação com o transcendente, podendo ser acompanhado de sonhos, visões, vozes, gestos etc., ou simplesmente expresso pelo seu estilo de vida... A profecia, coração da Toráh, é uma realidade mais abrangente que contorna toda a vida do profeta e da profetisa. E mais ainda, nessa vocação, o sujeito peregrina entre sua vida, a vida de Deus e a vida de seu povo. Essa distinção se faz importante porque

a literatura apresenta outras denominações para *êxtase*: experiência mística, experiência cósmica, retorno à origem (psicologia transpessoal), experiência religiosa (William James), experiência do *numinoso* (C.G. Jung), casamento espiritual (cristianismo), estado de

plenitude, iluminação (budismo), experiência culminante (A. Maslow), experiência oceânica (psicanálise) (MORAES, 2002, p. 61-62).

Muitas são as conhecidas religiões que lidam com o êxtase, entre elas destacam-se a hindu e budista, com seu *nirvana*, *satori*, *samadhi*, estado de *budha*, apresentando diferentes graus e formas. O que os estados de êxtase almejam em comum são as sensações e relações com o transcendente, que também pode ser identificado com outros predicados como insondável, inominável, indescritível, sublime, sagrado ou divino, não impedindo que o sujeito extático mantenha uma vida religiosa, artística, filosófica ou mantenha-se recluso da vida pública. Tal experiência transforma ou amplia a visão de mundo e sua relação com outros seres.

Vemos que o profeta bíblico se encontra na presença de Deus na forma consciente, com quem trava diálogo. Seu Senhor não é um ser anônimo, impessoal, distante. “Deus é conhecido em Judá, em Israel grande é seu nome” (Sl 76,2). Em alguns relatos vocacionais é bastante clara a objeção perante uma revelação ou missão proposta, o profeta pode expressar sua liberdade. Seria a “voz de Deus” uma alucinação na experiência profética?

Encontramos resquícios deste fato primitivo na psicologia dos profetas judeus. Muitas vezes eles hesitam em escutar a voz que lhes fala. E — é preciso admitir — não era fácil para um homem piedoso como Oséias casar-se com uma mulher pública, para obedecer a ordem do Senhor. Desde os albores da humanidade observa-se uma pronunciada propensão a limitar a irrefreável e arbitrária influência do “sobrenatural”, mediante fórmulas e leis. E este processo continuou através da história, sob a forma de uma multiplicação de ritos, instituições e convicções (JUNG, 1978, p. 20-21).

Nenhum profeta parece estar eufórico em receber uma revelação e missão profética, ao contrário, parece um ser solitário, com semblante desvelado e às vezes com temperamento irascível. Jeremias, a exemplo de Jó, chega a amaldiçoar o próprio dia de seu nascimento (Jr 20,14). Assim, não é difícil ver que no período pré-profético, os estados de êxtase e transe foram considerados uma preparação bastante necessária, logo, parte essencial dessa experiência religiosa. Mas no período em que a profecia israelita vai tomando corpo,

seria difícil pressionar a acusação de que os profetas foram vítimas de uma ilusão, de algum tipo de perturbação mental. Os profetas lidaram diretamente com questões e problemas de seus próprios tempos, no entanto, as soluções que eles propuseram parecem ser relevantes para todos os tempos (MOORE, 1989, p. 72).

Essa convicção atemporal e universal da profecia bíblica fez os profetas serem reconhecidos entre as pessoas mais sábias da humanidade porque suas palavras saltavam muito à frente de seu tempo. “Se isso é produto de uma perturbação mental, então talvez nós todos deveríamos ter vergonha de nossa sanidade” (MOORE, 1989, p. 72).

A psicologia dá uma direção psicológica ao texto religioso enquanto a religião e a teologia aplicam-lhe sentido espiritual. Usando uma analogia, Heschel (1974b, p. 176) procura distinguir o que nos parece óbvio, que a ciência não seja estabelecida em termos de arte nem a arte em termos de ciência, por isso indaga: “por que a fé, para ser válida, deveria depender da justificação da ciência?”. Portanto, uma experiência religiosa não pode ser invalidada apenas porque recebeu análise psicológica dúbia ou negativa. Assim como a psicologia oferece insights sobre a experiência religiosa, a religião também pode expor seus insights sobre a prática psicológica.

Vale ressaltar que, mesmo nos dias atuais, o estado modificado (ou ampliado) da consciência, o que inclui o êxtase, não necessariamente deve ser concebido como requisito de psicopatologia, como demonstra Celia Moraes (2002), mas pode ser indiciado como êxtase saudável nas categorias de religioso, místico, estético etc., “o estado buscado como objetivo final pela maioria das pessoas que vivem estados modificados de consciência, por sua relação intrínseca com o prazer, a felicidade, a criatividade e a autorrealização” (MORAES, 2002, p. 61).

William James (1991) em sua obra “Variedades da experiência religiosa”, procurando uma distinção do termo “mística”, preferiu elencar quatro atributos que podem designá-lo frente ao uso corrente generalizado e hodierno que se tem feito, sendo duas mais significativas e basilares: inefabilidade e qualidade poética, e duas outras menos nítidas nas experiências religiosas: transitoriedade e passividade.

Esta última particularidade liga os estados místicos a certos fenômenos definidos de personalidade secundários ou alternativos, tais como o discurso profético, a escrita automática ou o transe

mediúnico. Entretanto, quando estas últimas condições são bem pronunciadas, pode não haver nenhuma recordação do fenômeno, e pode não haver significação alguma para a vida interior usual do sujeito, para a qual, por assim dizer, ele representa uma simples interrupção. Os estados místicos rigorosamente falando, nunca são meras interrupções. Subsiste sempre alguma lembrança do seu conteúdo e um sentido profundo da sua importância. Eles modificam a vida interior do sujeito entre os momentos de sua ocorrência. Divisões nítidas nessa região, contudo, são difíceis de fazer, e nós encontramos toda sorte de gradações e misturas (JAMES, 1991, s/p).

Portanto, a sensação de possível “passividade” nas experiências místicas tende a não comprometer a saúde mental do sujeito que recebe uma revelação se se deixa guiar pelo mistério do inefável ou mesmo recorrendo ao espírito poético espontâneo, pois geralmente tais estados são obtidos com operações voluntárias preliminares, e ainda, esses “estados místicos” geralmente não perduram por muito tempo, muitas vezes sendo reconhecidos apenas através de repetições do fenômeno.

2.8 RELAÇÃO ENTRE PREMONIÇÃO, SONHOS, VISÕES E VOZES

A partir das fontes gregas mais antigas, convencionou-se associar profeta a “adivinho”. Isso porque também se pode traduzir *prophetes* por “intérprete” e, como vimos, no mundo extrabíblico, é aquele que deve tornar compreensível uma mensagem que geralmente chegava inarticulada, contendo indicações relativas ao futuro.

Embora a Bíblia não exclua as perspectivas futuras de sua profecia, o que pode ser ilustrado em Isaías 42,9⁴⁷, essa compreensão de antecipação foi associada pela psicologia:

Um conjunto de intérpretes da psicologia do profeta fez o elemento original em sua experiência uma “premonição” de que a nação deve ser destruída. Suas ideias seguem esta ordem: primeiro, ele tem uma premonição deste evento; então, ele procura por aquilo que deve ser a causa da destruição, e a encontra no pecado da nação; então, mais gradualmente, ele é levado a prever o agente da destruição (THOMAS, 1918, p. 254).

⁴⁷ Deus revela seus segredos e suas vontades a seu servo. Para protegê-lo e ampará-lo, concede-lhe uma visão do futuro: “As primeiras coisas já se realizaram, agora vos anuncio outras, novas; antes que elas surjam, eu vo-las anuncio” (Is 42,9). Portanto, não se deve confundir com adivinhação, antes se associa a uma sensibilidade especial que o profeta compartilha com Deus.

No entanto, o contato com adivinhos e astrólogos é algo inadmissível aos olhos de Deus (Dt 18,14-18), então a associação do profeta como aquele que prediz coisas futuras vai se apagando gradualmente no mundo hebraico, sobretudo quando essas lideranças carismáticas de Israel deixam de ser chamadas de “videntes” para assumirem a profecia em seu teor escriturístico, isto é, com aquelas categorias que apresentamos no tópico 2.2.

Ao que se sabe, o primeiro teórico a contestar a profecia bíblica como autêntica perspectiva de futuro foi Celso (século II). O mesmo chega a afirmar que as predições dos profetas, com destaque para as visões de Daniel⁴⁸, não foram escritas antes que tais eventos historicamente se concretizassem, e que os profetas não passam de grandes charlatões, pois carecem de provas de que realmente Deus tenha lhes falado.

A essas pretensiosas previsões misturam-se palavras do possuído, confuso e absolutamente incompreensível, às quais nenhuma pessoa sensata poderia descobrir seu sentido, tão obscuras e vazias de sentido que são, mas que permitem que o primeiro impostor imbecil venha apoderar-se e apropriar-se das vontades (CELSO, 1989, p. 133).

Os meios com os quais as sensações de previsão ou relação com o sagrado ocorrem podem ser variados. Numa perspectiva cristã antiga, por exemplo, acredita-se na objetividade dos sonhos como forma de comunicação entre Deus e o ser humano, para fins de santificação do(a) fiel e para o bem da Igreja.

São de Deus os sonhos que a Sagrada Escritura afirma serem enviados do alto, não promiscuamente a todos, nem àqueles que se empenham em captar revelações segundo o seu desejo, mas aos santos patriarcas e profetas, pela vontade e desígnio de Deus (CASPAR PEUCER, 1560, p. 270 apud JUNG, 1978, p. 24).

Prosseguindo com esse pensamento, tais “sonhos de revelação” não podem se referir a coisas levianas ou banais, mas remeterem a Cristo, ao império da Igreja e a coisas importantes. Sua autenticidade pode ser corroborada por testemunhos

⁴⁸ O estopim da heresia de Celso (séc. II) foi afirmar que Daniel, que sobreviveu às feras, ou Jonas, que saiu vitorioso do ventre do monstro marinho, fossem mais dignos de serem filhos de Deus que Jesus. Orígenes o contestará veementemente em sua obra “Contra Celso”, livro VII, n. 57.

seguros como o dom da interpretação e a não objeção, apontando-os para uma origem de inspiração divina.

Essa realidade também está presente no mundo islâmico, em especial destacamos a corrente mística e contemplativa do sufismo, onde se vê a prática da profecia entranhada à visão de Deus e de mundo que o profeta recebe:

Deus aproximou o profetismo dos homens ao dar-lhes um estado análogo a ele em seus caracteres principais. Esse estado é o sono. [...] Daí que, assim como o entendimento é um estado da vida humana em que os olhos se abrem para discernir vários objetos intelectuais não compreendidos pela sensação, assim também, no estado profético, a visão é iluminada por uma luz que desvela coisas e objetos ocultos que o intelecto não alcança. As principais propriedades do profetismo só são perceptíveis durante o êxtase pelos que abraçam a vida dos sufis (SCHMÖLDERS, 1842, p. 64-65).

Os sonhos se apresentam como comunicação simplificada⁴⁹ entre Deus e pessoas íntimas a Ele: “Se há entre vós um profeta, é em visão que eu me revelo a ele, é em sonho que eu lhe falo” (Nm 12,6). Mas isso não é aceito de imediato sem um prévio discernimento. A própria Bíblia vai orientar prudência devido ao contato de Israel com falsos profetas e intérpretes de sonhos (Dt 12,1-6; Jr 23,28-32; Zc 10,2). Outros casos conhecidos de experiência espiritual a partir dos sonhos podem ser encontrados nos casos de Abimelec (Gn 20,3), Jacó (Gn 31,10-11), José do Egito (Gn 41), Salomão (1Rs 3,5-15) etc.

O problema, então, é: visão e voz são formas literárias convenientes herdadas do passado ou desenvolvidas pela exigência por meio da qual dão uma expressão vívida e externa à experiência interior, ou são uma parte genuína e real da experiência? (THOMAS, 1908, p. 243).

Um exemplo de como a voz de Deus pode se fazer conhecida na experiência profética está no relato da vocação de Samuel (1Sm 3). Em seu tempo, a palavra do Senhor, quer dizer, a profecia, era rara (1Sm 3,10). O jovem profeta confundiu a voz divina com a do sacerdote Eli, que lhe estava fisicamente próximo. Por cinco vezes responde “Eis-me aqui” (vv. 4.5.6.8.16). Aqui não se trata de sonho, é uma “voz”

⁴⁹ Enquanto os sonhos são formas mais simplificadas da experiência religiosa do povo bíblico, temos formas mais solenes como a de Moisés, que contemplava a Deus “face a face” (Nm 12,7-8).

sensível que desperta Samuel; esse evento pode ser considerado uma visão apenas em sentido lato, porque o profeta não vê a Deus, apenas ouve sua voz. Desse modo, nem o profeta ou Deus podem ser autômatos e “metódicos”.

Podemos assumir também que Deus nem sempre está à nossa disposição e em todos os lugares. Há momentos em que Ele escolhe nos encontrar, e há momentos em que Ele escolhe esconder Seu rosto. Todas as eras não são iguais. Existem tempos em que homens e mulheres são escolhidos para ser profetas, e há tempos em que a voz da profecia é muda. Podemos orar igualmente a Deus em todos os momentos, mas isso não significa necessariamente que Ele fala igualmente conosco em todos os momentos (MOORE, 1989, p. 138).

De uma outra maneira, a profecia pode ser transmitida através de vozes interiores, como é o caso entre dois profetas, um já idoso, de Betel, e um outro profeta forasteiro de Judá que por ali passava. O segundo, mais experiente, põe à prova o primeiro:

Então o outro [de Betel] lhe disse: “Eu também sou profeta como tu e um anjo me disse, por ordem de lahweh: Leva-o contigo à tua casa, para ele comer e beber”; mas era mentira. O homem de Deus voltou, pois, com ele, comeu e bebeu em sua casa. Ora, enquanto estavam à mesa, a palavra de lahweh foi dirigida ao profeta que o havia trazido e este clamou ao homem de Deus vindo de Judá: “Assim fala lahweh. Porque foste rebelde à palavra de lahweh e não cumpriste a ordem que te dera lahweh teu Deus, mas voltaste, comeste e bebeste no lugar do qual te havia dito: ‘Não comerás nem beberás ali’, teu cadáver não entrará no sepulcro de teus pais” (1Rs 13,18-22).

Assim, encontramos vozes externas e internas direcionadas à pessoa do profeta bíblico, sendo esta segunda forma a mais recorrente, ou seja, a modo direto e instantâneo, como contemplamos no encontro de Isaías e Acaz (Is 7,3-4). Na compreensão de Cook (2012, p. 227), se bem que isso possa se tratar de alucinação auditiva, fato é que a “voz de Deus” é comum e frequentemente relatada – metaforicamente ou não – em algumas comunidades na ausência de transtorno psiquiátrico diagnosticável. Trata-se de um fenômeno quase onipresente nos textos bíblicos. Suas referências a visões e vozes não são inequivocamente alucinatórias a partir dos critérios modernos e, mesmo que o fossem, ainda não estaria claro o significado diagnóstico.

Ainda sobre a via da revelação profética por visões, refere-se à capacidade do profeta de ver e perceber realidades que estão ocultas aos olhos dos demais homens e mulheres, não necessariamente a previsão de catástrofes ou coisas futuras.

A psiquiatria não pode ver se, por exemplo, as pessoas realmente ouvem a voz de Deus. Tal questão é mais teológica do que científica. As respostas para isso dependem da hermenêutica da experiência humana, não de explicações científicas, e não dependem da presença ou ausência de psicopatologia, embora possam precisar levar isso em consideração (COOK, 2012, p. 226).

Para ilustrar esse ponto, tomemos a narração de Balaão e sua jumenta (Nm 22,22-35). Aqui, apenas o animal conseguia visualizar o “anjo do Senhor”, este que fez o animal falar e sair da estrada para que Balaão também pudesse obter uma visão do que estava ocorrendo. Em 2 Rs 6,15-17 Eliseu ora ao Senhor para que concedesse a visão espiritual a seu servo enquanto os soldados arameus invadiam Israel: “Iahweh, abre seus olhos para que veja. Iahweh abriu os olhos do servo e ele viu a montanha coberta de cavalos e carros de fogo em torno de Eliseu!” (2Rs 6,17).

Muitas vezes essas visões podem se apresentar de forma imagética, sempre relacionando a realidades da vida de Deus e à situação do povo, como na visão de Ezequiel sobre o vale de ossos secos (Ez 37) ou da multidão que viria a se reunir na casa do Senhor em Miqueias (Mq 4,1-4), visão semelhante e confirmada por Isaías sobre Israel e Judá (Is 2,1) e assim por diante.

A revelação não foi a comunicação geral ou ideias abstratas para o intelecto do profeta. Toda a sua mente religiosa estava engajada. Ele entrou na comunhão de Deus, sua mente estava ocupada com todos os seus interesses religiosos e de todo o povo de Deus; e sua mente assim operando, ele alcançou a verdade prática relevante para todas as ocasiões (THOMAS, 1918, p. 256).

Em resumo, Deus se comunica com os profetas de várias maneiras, a partir de sua capacidade intelectual para compreender uma revelação, essa perspectiva acontece em meio a uma teofania ou encontro, não necessariamente em meio a um estado de transe, não se supre sua emoção. Por vezes, a mensagem se dá de forma direta, mas o elemento essencial dessa veiculação reside na pessoa do profeta, que anuncia palavras de Deus.

O profeta é, portanto, o homem do presente, envolvido nas vicissitudes concretas de sua história, política e economia e não projetado em sonhos míticos distantes. Não pode ser entendido desarraigando-o de seu tempo, porque sua missão é por excelência a de descobrir os “sinais dos tempos” (RAVASI, 1989, p. 11).

Conceber o profeta como profeta é exatamente isso, procurar proximidade com eles através de suas particularidades, ou aquilo que Heschel entende por consciência, como dito desde o início: o conjunto de suas impressões, sentimentos e atitudes, tendo em vista sua relação imediata com o *pathos*,

é algo que os profetas confrontam como atual e presente na história, e que forma a real base para o diálogo entre Deus e o seu povo eleito. O que caracteriza os escritos proféticos não é o conhecimento prévio do futuro, mas “compreensão do *pathos* presente de Deus” (MOORE, 1989, p. 81).

Se a geração presente não é capaz de entender os apelos desses homens e mulheres, Heschel nos oferece um excelente ponto de partida, considerando-os(as) como aqueles(a) que atuaram de maneira especial nas situações mais decisivas do povo. A humanidade de hoje parece estar ainda adormecida no tocante ao sentido da vida e às vontades de Deus para o ser humano.

Nós tentamos desenvolver um percurso que atendesse aos principais elementos que endossaram a discussão entre a fenomenologia profética elucidada por Heschel e as principais temáticas que perpassaram a profecia hebraica por parte de diversas correntes psicológicas. Não foi nossa intenção elencá-las uma por uma, atividade que nos cobraria uma investigação mais densa e extensa.

O que nos interessa são as principais contribuições heschelianas para entender a pessoa e situação dos profetas, a fim de dialogar com alguns saberes sobre a experiência de fé com o Deus de Israel, respeitando a criatividade do pensamento bíblico, não para prová-lo, mas para constatar sua vivacidade. A defesa de Heschel pelos profetas é clara, bem como sua crítica ao behaviorismo religioso, que pretende desmistificar e até universalizar os elementos primordiais da experiência religiosa. Nesse ponto, achamos que a avaliação de Heschel é pertinente, contribuindo para não confundir definições metafísicas pelas ciências comportamentais e empíricas.

O que os profetas e profetisas sentiram, viram, ouviram e sonharam foi o mesmo que viveram; o produto disso tudo é a Bíblia inteira, é a vida de um povo, é a experiência de fé de milhões de pessoas que atravessa gerações. Uma experiência de fé arrebatadora dificilmente será transmitida de forma imparcial, muito menos com termos precisos e matemáticos. Somente entenderão a religião profética aqueles(as) que simpatizarem com esses personagens. Simpatia implica proximidade, confiança, parceria. E para isso, não é necessário deixar de lado o rigor metodológico que a ciência o exige, pois a mente só desperta de verdade quando o coração é excitado.

3 OS PROFETAS E A MENSAGEM HESCHELIANA PARA A CONTEMPORANEIDADE

Enquanto a modernidade tende a falar da “morte de Deus” ou mesmo na morte do Homem, os profetas estão imersos em uma “teologia do Deus Vivo”. É o mesmo que proclama o pensamento hescheliano que, além de apresentar duras críticas ao modernismo, revela grande otimismo na pessoa humana e sugere atenção a Deus porque “alguns de nós são como pacientes em estado de agonia final – que gritam no delírio: o médico está morto, o médico está morto” (HESCHEL, 1966, p. 117). A profecia bíblica, dirá Heschel (1973a, p. 28), é a “exegese da existência humana”. Ela contém indicações que podem dar uma resposta de esperança e confiança para as pessoas de hoje.

Se perguntássemos a Heschel se os profetas falaram apenas no passado, certamente ouviríamos o contrário: eles são nossos contemporâneos. Conforme já mencionado, essas figuras são os homens e mulheres do presente, porque eles(as) – assim como a fé judaica – não se ocupam com questões do mundo futuro, mas com as urgentes situações do mundo, com assuntos como fraternidade, justiça, misericórdia e a relação imediata com o transcendente. O *pathos* divino indica, portanto, o aqui-e-agora de Deus.

Os profetas são aqueles que sempre estão “no meio”, intermediando as relações entre Deus e o povo, não só falando de Deus para o mundo, mas também intercedendo por este (Am 7,2.5; Jr 18,20). A inspiração profética é inspiração também nos dias de hoje, de um caminho até Deus e de um auxílio a todas as pessoas que buscam relacionar-se com o Deus da Bíblia. Sua humanidade e compaixão recordam-nos que é possível ouvir sua Palavra em meio às nossas fragilidades e objeções. A união com Deus e Sua iniciativa em buscar os seus são a alma da vocação profética que moveu e continua a mover pessoas de todos os tempos e culturas.

Heschel convida as pessoas de hoje a darem um salto existencial de modo a abrirem-se para o encontro com a presença divina. É nesse aspecto de sua obra que ele expõe de modo mais nítido suas origens hassídicas (LEONE, 2007, p. 63). Pensando nisso, propomos agora um mergulho em categorias e assuntos que nos permitem fornecer uma amostra da relevância do pensamento desse filósofo polonês para nossos dias.

Em primeiro lugar, propomos o profeta hebreu como pessoa do *pathos* divino por excelência, o que lhe confere uma novidade e singularidade perante as conhecidas figuras proféticas e extáticas do mundo extrabíblico. Essa categoria nos permite afirmar que tanto Deus como os profetas continuam atuando no mundo e em constante relação.

Em sequência, apresentaremos a realidade de falso profetismo e incidentes proféticos na Bíblia, o que nos permite aclarar muitos pontos controvertidos pelas ciências comportamentais na modernidade, não omitindo as tensões, dificuldades e procurando entender o texto em seu contexto vital. Assim, não levantando juízo de valor sobre a validade ou confiabilidade dos profetas a partir da investigação racional-científica, tão somente nos ocuparemos em sua representação espiritual na fé judaico-cristã contemporânea.

Além do aprofundamento em sua identidade e mensagem, algo que não se pode perder de vista na vida do profeta é seu valor pedagógico, já que sua voz ajudou a guiar a fé de multidões ao encontro do substancial da revelação bíblica. Esses sujeitos também inspiram o povo, – também chamado a ser povo profético –, recordando constantemente a fidelidade à Aliança firmada entre Deus e Israel, instruindo-o pela soleira de seus predecessores e atualizando a Palavra no contexto presente.

Como essa pesquisa se propôs a mergulhar na experiência religiosa dos profetas em confronto com a crítica hescheliana da panpsicologia, achamos por bem começar esse assunto pela delimitação da antropologia hescheliana, isto é, na forma como Heschel aborda a natureza humana, para só então refletir como isso seria acolhido hoje, cinquenta anos após sua morte. Essa aproximação nos permitirá constatar se há ou não nesse ínterim uma metapsicologia presente no pensamento e escritos de Abraham Heschel.

Nosso terceiro capítulo finda-se numa hermenêutica que nos permite refletir na mensagem de Heschel para a psicologia e psicologistas da contemporaneidade, tanto no tocante à natureza da disciplina como no que diz respeito a conceitos, métodos e abordagens que foram se levantando sobre a profecia hebraica e seus interlocutores, propondo uma revisão conceitual-metodológica e uma maior aproximação com os objetos em questão.

3.1 O PROFETA BÍBLICO COMO FIGURA HISTÓRICA “SUI GENERIS”

O profeta bíblico pode ser considerado uma figura única porque o *pathos* divino é uma categoria única. Embora algumas religiões possam apresentar alguma divinização do humano ou uma humanização de Deus, no *pathos* não há confusão de naturezas, mas confronto, participação, relação imediata, já que o ser humano é *tzelem* (imagem) e *demuth* (semelhança) de seu Criador. O profeta bíblico, como já acenado, vive sua vida, a vida de Deus e a do povo, encarna esse *pathos*.

Houve uma tendência em querer destacar um ou outro aspecto da pessoa do profeta bíblico, mas para Heschel, isso se constitui uma falsa interpretação do que realmente seja sua natureza, pois os profetas hebreus até apresentam semelhanças e paralelos com outros profetas semitas e estrangeiros, mas um conjunto de atributos dá-lhes singularidade.

A peculiaridade do profeta bíblico se revela de modo dinâmico, já não é mais visto como mero canal momentâneo da mensagem divina. Antes, como vimos, é servo, poeta, pregador, patriota, estadista, crítico social, guardião da moral, testemunha. Em toda a Bíblia Hebraica, um desses aspectos jamais é dissociado de outro. Dito isso, teremos que abordá-lo como o que realmente é, ou seja, como figura indispensável do pensamento bíblico, não apenas pelo que disse, mas pelo que representa; deve-se, portanto, não explicar sua consciência, mas buscar entendê-la em sua totalidade e singularidade mais elementares.

A profecia não é simplesmente a aplicação de normas eternas na particular situação humana, e sim uma interpretação de um momento especial da história, um entendimento divino da situação humana. A profecia, então, pode definir-se como a *exegese da existência a partir de uma perspectiva divina* (HESCHEL, 1973a, p. 28).

Os profetas bíblicos não são pioneiros, eles trazem palavras de um Deus que também falou com Abraão, Moisés, Elias e outros. Em um estudo desses antecedentes encontraremos a forma e o conteúdo da mensagem do profeta, trazendo como conteúdo comum o *pathos* divino, e sua forma, que se dá em um evento de revelação. O que se pode diferenciar são perspectivas políticas e sociais, mudanças e exigências novas, mas o conteúdo sempre permanece: o amor de Deus ao ser humano e a Israel.

Esta é a característica marcante dos profetas: abertura para a situação histórica, ao chamado divino e suas demandas. Nos olhos deles, a situação humana pode ser uma emergência divina.

É essa situação que enfrentamos hoje quando a sobrevivência da humanidade, incluindo seu legado sagrado, está em equilíbrio. Uma onda de ódio, preconceito ou desprezo pode começar em seu rastro a destruição de toda humanidade (HESCHEL, 1962, p. 3).

Na doutrina hescheliana, os profetas hebreus, do contrário dos profetas estrangeiros, não são distinguidos pela capacidade do transe ou êxtase, mas de seu agir ético, eles se destacam na base do que são e no que fazem, isso nos ajudará a compreendê-los e apreciá-los ainda mais. É por isso que o exemplo e mensagem dos profetas continuou a inspirar gerações, culturas e a fé de milhares de pessoas desde tempos mais remotos.

Não se trata de catalogar o profeta, mas de permitir emergir suas características essenciais e restabelecer os problemas antes distorcidos, visando evitar cair no perigo que, até então, certos hábitos de investigação convencionais e inadequados se vinham adotando no tocante ao tema. A maneira mais fácil de perder de vista o objetivo a que se pretende chegar é tentar explicá-lo. Portanto, o que é decisivo hoje em conhecer ou reler a profecia hebraica não é a simples recordação de suas palavras registradas na Bíblia, como artefato arqueológico, mas entender o seguinte:

Homem do presente, o profeta oferece uma mensagem que ultrapassa os limites temporais limitados e se expande para um compromisso futuro e universal, ligado às constantes da obra de Deus na história. O profeta torna-se assim, na atualização que o crente faz, no homem do nosso presente (RAVASI, 1989, p. 12).

Em nossa pesquisa, registrada na obra “O mundo interior dos profetas bíblicos” (2021), consideramos o profeta em termos heschelianos como a pessoa da vocação, paixão e ação, pois acreditamos que somente uma experiência autenticamente religiosa o poderia ter levado a suportar as desventuras de sua missão, a doar sua própria vida por Deus e pela palavra de que ele era portador e comunicador.

Nada de mérito pessoal, o profeta israelita foi alvo da misericórdia divina. Mais que uma “profissão”, é destacado pela graça de um chamado sagrado. Conhecendo

a realidade dos grandes profetas, seria difícil crer numa autoevocação, tendo presente as constantes reprovações e até o martírio que pagavam pela sua atuação. Seus interesses eram somente a vontade de Deus e a situação do povo, a honra que lhes era tributada provinha unicamente Daquele que os chamou. Quanto à revelação, não lhes era um fim em si mesma, apenas um ponto de partida...

Não se pode propor argumentos sólidos para afirmar que os profetas simplesmente inventaram um conto. Eles não tinham interesses particulares para proteger; eles não tinham desejo de poder ou prestígio; eles não se orgulhavam de suas conquistas. A palavra reveladora de Deus infligiu um gosto amargo nos profetas; sua recompensa foi a solidão, a miséria, a zombaria. Eles se consideravam servos da palavra de Deus. O ato de receber a revelação não era um fato significativo para eles; o significado da profecia estava com aqueles a quem a palavra de Deus deveria ser transmitida, em levar a palavra de Deus à realidade da vida das pessoas (MOORE, 1989, p. 73).

Os profetas não se alegam mestres, mas *servos*, não consideram o fato de receber uma revelação motivo de glória, eles fazem o caminho inverso da experiência mística, – de concentrar sua importância no esforço de sua busca –, mas no fato de serem buscados e perseguidos por Deus. A experiência deles reside mais no início ou no meio, não necessariamente no objetivo final.

O propósito não estava na percepção da voz, mas no levá-la, relacioná-la com a realidade da vida do povo. Consequentemente, a essência da profecia estava mais no conteúdo do que no ato, e revelação era um prelúdio para a ação (HESCHEL, 1975, p. 287).

Além disso, é inconcebível que os profetas tenham fabricado a revelação porque eles tinham plena consciência do mandamento de não desonrar o Nome Divino e ainda condenaram a mentira como um mal fundamental. Por fim, a teologia do *pathos* de Heschel expressa a singularidade e a riqueza da experiência profética, bem como sua contribuição essencial para a nossa compreensão da situação religiosa de nosso tempo. É de fato uma categoria teológica *sui generis*.

A experiência religiosa dos profetas bíblicos com o *pathos* nos comunica que Deus nunca é neutro, mas sempre parcial com os pobres, oprimidos e explorados. Eis a grande importância dessa reflexão para a contemporaneidade, encontrar na pessoa

do profeta e na palavra que ele transmite um refúgio perante a insensibilidade e a presença do mal no mundo.

Hoje, como sabemos, muitas são as vozes que se levantam e buscam influenciar pessoas. No entanto, muitas dessas vozes ao invés de iluminar empanam, ao invés de discernir confundem. Não somente o apelo dos profetas de Deus está em questão, pois esta intercruza com inúmeros ruídos e controvérsias. A singularidade dos profetas hebreus proposta por Heschel nessa perspectiva do *pathos* divino pode ser um importante ponto de partida para a mente moderna compreender o profeta em uma maior integralidade e diminuir a suspeição de sua integridade psicológica e moral.

3.2 “FALSOS PROFETAS” E INCIDENTES PROFÉTICOS

Se repararmos bem na Bíblia, a presença de incidentes proféticos será flagrante, a começar com algumas figuras que alegaram “clandestinamente” para si o título de profeta, isto é, reivindicaram a autoridade carismática de falar em nome do Senhor, ou ainda poderemos notar a presença de alguns pontos considerados controversos – pelo menos aos olhos modernos –, o que aumenta ainda mais a suspeição sobre o texto sagrado e sua autoridade moral e religiosa. Se a suspeita moderna estiver correta, pode-se comprometer total ou parcialmente a experiência espiritual não somente do profeta, como a de todo um povo e religião.

A discussão sobre a inspiração profética não é nova, no entanto, perdura até nossos dias por parte das ciências empíricas e comportamentais. De forma geral, a filosofia (iluminista e antirreligiosa) classificou os profetas de charlatões e expôs a suposta pobreza estilística dos textos sagrados; a psicanálise reduziu a experiência religiosa a deficiências do ego e repressão, seguida da acusação de puro subjetivismo, automatismo e suposição de demência na profecia hebraica; a sociologia e antropologia acusaram os profetas de espíritos primitivistas e extáticos, daí por diante. Será que a religião se (pre)ocupou com um esclarecimento mais pericial dessas questões para o mundo intelectual ou deixou passá-las em branco?

Como mencionamos em nosso segundo capítulo (tópico 2.1), a função de profeta em Israel nunca é herdada, mas antes caso de eleição divina. No entanto, muitos aparecerão reivindicando tal inspiração/ missão e, com isso, agitando o meio social.

A praga do falso profeta que aparece “vestido de ovelha, mas por dentro há um lobo devorador” (Mt 7,15) é uma triste constante ao longo da história de Israel, mesmo depois da queda de Jerusalém e do exílio. Ezequiel dedica um capítulo inteiro (o 13º) para lançar invectivas contra aquelas “raposas entre as ruínas” (v. 4), contra as profetisas que “caçam o povo do meu povo para prosperar” (v. 18) (RAVASI, 1989, p. 10).

Após acenarmos sobre o que Israel chamou de “falsos profetas”, tomaremos agora os incidentes que a Bíblia não deixou de evidenciar. Um primeiro contato com alguns trechos pode nos levar a conclusão de que estranhos fenômenos sejam recorrentes e almejados, mas em seu desenvolvimento e entrelinhas está o apelo da religião bíblica para o discernimento dos espíritos.

Em primeiro lugar, temos os profetas pré-exílicos que parecem enfatizar a confusão na terra, os chamaríamos hoje de “profetas de desgraças”. São aqueles que conseguem perceber o caos da Criação e do mundo. Embora não fosse necessariamente um objetivo, inúmeras foram as figuras que agitaram a paz social com suas visões e duras pregações. Um caso de discussão é a célebre cena do embate entre o profeta Elias e os profetas de Baal, digna de nota:

Eles tomaram o novilho que ele [Elias] lhes havia dado, e o fizeram em pedaços e invocaram o nome de Baal desde a manhã até o meio dia, dizendo: “Baal, responde-nos!” Mas não houve voz, nem resposta; e eles dançavam dobrando o joelho diante do altar que tinham feito. [...] Gritaram mais forte e, segundo seu costume, fizeram incisões no próprio corpo, com espadas e lanças, até escorrer sangue. Quando passou do meio dia, entraram em transe até a hora da apresentação da oferenda (1Rs 18,26.29).

Qualquer leitor(a) poderá estranhar tal rito e se perguntar sobre a sanidade mental desses sujeitos. Até o profeta Elias zombou deles dizendo: “Gritai mais alto; pois, sendo um deus, ele pode estar conversando ou fazendo negócios ou, então, viajando; talvez esteja dormindo e acordará” (v. 27). Tal deboche revela conceitos antropomórficos limitados que não representam o Deus de Israel. O povo de Deus pode gritar ao seu Senhor e ser atendido (Sl 44,24; 73,20). Os referidos gritos acompanhados de incisões corporais e êxtases frenéticos não eram comuns entre os hebreus, mas até rechaçados perante risco de “paganismo”.

Nesse período de transição da religião profética israelita é notório a presença da música e dança para facilitar o estado de êxtase⁵⁰, que ainda se dava a modo público e eufórico. Ainda assim, o que garante a canonicidade da profecia israelita é a atuação do “espírito do Senhor” na pessoa, mais do que qualquer outro rito ou ação coletiva. Veja a instrução de Samuel ao rei Saul:

Chegarás, então, a Gabaá de Deus, onde estão os perfeitos dos filisteus e acontecerá que, entrando na cidade, defrontarás com um bando de profetas que vem descendo do lugar alto, precedidos de harpas, tamborins, flautas, cítaras, e estarão em estado de transe profético. Então o espírito de lahweh virá sobre ti, e entrarás em transe com eles e te transformarás em outro homem. Quando esses sinais te sucederem, age de acordo com as circunstâncias, porque Deus estará contigo (1Sm 10,5-7)⁵¹.

Era comum no Israel antigo a existência ou contato com confrarias de “profetas”. Algumas delas buscavam na música e nas mímicas algum tipo de transe contagiante, era um tipo de religiosidade inferior que Deus tolerou por muito tempo, no entanto, encontraremos posteriormente grupos mais sóbrios acompanhando Eliseu (2Rs 2,3). Nessa última referência, vemos a expressão “irmãos profetas”, designando, literalmente, os filhos dos profetas, que são agrupamentos, enquanto Elias era o “profeta solitário” (1Rs 19,8). Ou seja, a profecia era um dom cultivado.

Está perfeitamente claro que nenhum desses filhos dos profetas conseguiu, alguma vez, adquirir mais do que uma porção minúscula do dom que ambicionava. Era claramente possível ‘contrafazer’ a profecia. Algumas vezes, isso se fazia deliberadamente [...]. Mas daí não se segue, de maneira alguma, que em todos os casos em que uma mensagem falsa era transmitida, o seu transmissor tinha plena consciência do que estava fazendo (SANDAY, 1894, p. 91).

Como ser humano, o profeta não é um ser infalível. Exemplo disso pode ser encontrado no caso de Natã, que ordenou a Davi a respeito da construção do Templo de Jerusalém: “Vai e faze o que teu coração diz, porque lahweh está contigo” (2Sm

⁵⁰ Recordemos aqui do que afirmou Weber (1991, p. 361) ao acenar que o tipo de êxtase também revela uma visão de mundo. Os tipos “agudos” ou “transitórios” deixam poucas marcas positivas no cotidiano desses sujeitos, carecendo daquela substancialidade presente na religiosidade profética.

⁵¹ Uma outra tradução do v. 6 sugere “O espírito do Senhor te invadirá, tu te converterás em outro homem e te misturarás na dança deles” (Bíblia do Peregrino, 2011).

7,3). Naquela mesma noite, Deus corrigiu Natã, advertindo-o que seria o filho de Davi, Salomão, quem o construiria (vv. 4-16). Portanto, o profeta de Israel não é privado de sua consciência, liberdade e vontade na condição de sua missão, não é um autômato e não está sujeito ao êxtase delirante.

Outro caso semelhante está na eleição de Davi (1Sm 16). Quando Deus ordenou ao profeta Samuel que fosse à casa de Jessé em busca de um de seus filhos para sagrar rei de Israel, esse homem de Deus tinha certeza se tratar de algum dos mais velhos e mais fortes. No entanto, Deus o corrige quando Davi, o pequeno pastor de ovelhas, foi chamado, embora por último, porque “não se trata daquilo que veem os homens, pois eles veem apenas com os olhos, mas lahweh olha o coração” (1Sm 16,7). Portanto, para ser profeta ou profetisa do Deus da Bíblia é preciso ter o dom e exercício de enxergar o mundo com suas lentes transcendentais.

Em sua pesquisa sobre os profetas, Abraham Heschel (1973c, p. 176-177) ainda elencou seis pontos controversos na profecia bíblica que deram margem a interpretações dúbias e diversificadas: 1) a solidão ou celibato de Jeremias (Jr 16); 2) relação sexual de Isaías com uma profetisa (Is 8,3); 3) contorções faciais, falta de ar, inconsciência, cegueira, mudez e câibra durante transe profético (Is 21); 4) Isaías nu e descalço por três anos como presságio contra a Etiópia (Is 20,3-4); 5) Jeremias como bêbado e trêmulo (Jr 23,9); 6) duplo ego em Jeremias (Jr 20,7-9).

Na tentativa de desmistificar os profetas, análises apressadas diagnosticaram disposição sensual e repressão sexual em Oseias, epilepsia e demência em Amós e Jeremias, psicose e catalepsia em Ezequiel. Seria o êxtase profético mentalidade anormal? Seria a Bíblia, então, produto de demência? Pelo visto, não se levou em consideração o texto em suas minúcias, a cultura e ambiente do profeta, um diálogo mais profícuo com a exegese e a religião... Simplesmente puseram os profetas num divã e interpretaram a mente semita com termos anacrônicos e sofisticados.

Como se pode ver, o tipo de transe profético em Israel, especialmente nos grandes profetas, é predominado pelo modo sóbrio e contemplativo. Essas formas mais suaves vão se desenvolvendo e revelando-se em seu agir ético a partir de visões e iluminações interiores, permitindo uma mística de cuidado e atenção às diversas necessidades religiosas do cotidiano. Também deixam transparecer a experiência com um deus ético, que lhes exige um constante processo de conversão e garantindo com isso maior posse do estado carismático, bem como uma relação e sentido plenos com o mundo, objetivando lhes associar valores eternos.

Enfim, podemos dizer que a Bíblia chama de “falsos profetas” três grupos de pessoas: as que pregaram em nome de um deus falso, a exemplo, por Baal⁵² (Jr 2,8; 23,13), as que clandestinamente alegaram falar em nome do Senhor, buscando progressos e apoio dos piedosos (1Rs 22), e as que deixaram de ser verdadeiramente profetas, como o famoso caso de Balaão ou o profeta de Betel (1Rs 13). Como então garantir que uma pessoa realmente esteja falando em nome de Deus? Tais pessoas mais confundiam que ajudavam. Portanto, Moisés apresenta alguns testes.

Conforme ensinamento mosaico, o profeta do Senhor deve falar em seu Nome (Dt 18,20-22), deve produzir um sinal ou uma maravilha (Dt 13,1-2), sua mensagem deve ser visivelmente cumprida (Dt 18,22) e, o mais importante, sua mensagem deve concordar com as revelações anteriores (Dt 13,1-5). No entanto, qualquer impostor poderia cumprir ou supostamente reproduzir essa cartilha, sendo muito difícil identificar quem realmente fala ou não em nome de Deus. Os próprios sinais de Moisés e Aarão foram reproduzidos pelos magos do Faraó (Ex 7,8-13). Muitos dos grandes profetas foram reconhecidos apenas após sua morte, como Jeremias, que contradisse as profecias de Hananias (Jr 28)⁵³.

Nessa perspectiva, podemos dizer que hoje há muitos falsos profetas no mundo, pessoas mal-intencionadas, insensíveis, com luz interior pálida ou ausente, que não permitem se inclinar e se solidarizar com a dor dos demais, mas presos a interesses pessoais. Por outro lado, a insensibilidade e o relativismo são tamanhos que, quando surgem figuras proféticas sinceras, essas tendem a permanecer solitárias, ser rotuladas de insanidade ou pior, suas doutrinas podem ainda sair por legalismo, sufocando a originalidade da mensagem, como bem alertou William James:

Uma autêntica experiência religiosa de primeira mão, como esta [caso de George Fox], se destina a ser uma heterodoxia para as pessoas que a presenciarem, aparecendo o profeta como simples louco solitário. Se a sua doutrina for tão contagiosa que se estenda a outros, passará a ser uma heresia definida e rotulada. Mas se ela, ainda assim, continuar suficientemente contagiosa para triunfar da perseguição, converter-se-á em ortodoxia; e quando uma religião se converte em ortodoxia, o seu dia de interiorização já se foi: a fonte secou; os fiéis vivem exclusivamente de uma fé de segunda mão e, por seu turno, apedrejam os profetas (JAMES, 1991, s/p).

⁵² Essas pessoas ficaram conhecidas como “profetas de Baal” (1Rs 18; 2Rs 10,19ss).

⁵³ Ao preferir o povo ouvir as sentenças de bem-estar, vitória e prosperidade de Hananias, Jeremias ao contrário era incompreendido, perseguido e maltratado, tendo que se retirar do meio público (Jr 28,11).

É muito difícil, portanto, estar em contato com o pensamento de Abraham Heschel e se manter indiferente. Suas palavras proféticas fazem questionar nossa imparcialidade sobre a situação pessoal e global no que diz respeito à atenção para com a mensagem dos profetas e ao cuidado com o ser humano. Para o olhar de Heschel, é preciso estar feito pedra para não se ver sacudido pelo grito dos profetas e profetisas da Bíblia. Grito esse que ecoou e chegou até nós não somente pelo texto, como pela boca de pessoas que foram tocadas por esses urgentes apelos de justiça e compaixão.

3.3 IDENTIDADE, MENSAGEM E SIGNIFICADO DOS PROFETAS HOJE

Vimos que o profeta também é um perito de seu tempo. O seu Deus era um Deus de justiça, não simplesmente um mero provedor e protetor. Esse homem ou mulher de Deus tem que saber discernir os “sinais dos tempos”, para isso, deve estar sempre com os olhos para o alto e com os pés firmes em seu chão, atento(a) ao menor sinal de injustiça e impiedade entre os seus. Nem apegado ao passado e nem vendedor de sonhos futurísticos, mas um intérprete das vontades de Deus “aqui e agora”. A religião dos profetas, como o judaísmo, é uma religião de tempo, de história.

O profeta não é um tradicionalista; ele não vive no passado; por outro lado, ele está disposto a tirar das crenças do passado o que são elementos conservadores na atual crise religiosa e social. Novamente, ele não era um mero sonhador de sonhos que parecia otimista para o “evento divino distante” que inauguraria uma era gloriosa (THOMAS, 1908, p. 252).

Se Deus é militante dos órfãos, viúvas, estrangeiros, pobres e pequenos, então os profetas não devem ser neutros. Hoje em dia acredita-se que a religião não deve se envolver com política dada a confusão gerada entre os poderes civil e religioso em séculos anteriores. No entanto, os profetas são muito zelosos em matéria de política e governo, e esse detalhe parece ter passado despercebido do olhar de alguns estudiosos quando isolaram a profecia da vida do profeta. Para um hebreu, não há dissociação de suas paixões e do agir ético. Suas palavras e gestos apelam para uma reforma sociorreligiosa.

Por isso, uma palavra que não sai da boca do profeta é o apelo por justiça na terra. Como visionário, pode-se certamente remetê-lo a um homem do futuro, e a profecia como um prenúncio de realidades ocultas, no entanto, experimenta-se a tensão entre o ideal e o real, entre o transcendente e o imanente, eternidade e tempo.

Ele [o profeta] viveu em e para sua própria época; e ele era o maior homem de seu dia, simplesmente porque sua visão mental abrangia toda a gama de fatos, por mais inquietantes que alguns deles possam ser. Ele não era um falso otimista nem era um falso pessimista, mas ele via a verdade como era, não simplesmente como uma revelação fechada, mas também baseada em fatos interpretados em harmonia com a lei universal.

Esse estado de alerta mental fez do profeta um estudante de sua época (THOMAS, 1908, p. 252-253).

A consciência do profeta está voltada para Deus e para o povo, a ponto de não ser tarefa fácil fazer a dissociação. De repente, ele poderia ter optado em ser apenas um agente passivo e neutro da mensagem, sem se comprometer, mas optou por se inserir na realidade social e se submeter ao mandado divino. Dessa maneira sim, poderia ser classificado como um “instrumento” por excelência. Mas não é o que constatamos quando alguns, inclusive, foram martirizados por sua fidelidade à Aliança e sua missão.

O fascínio exercido pelos profetas é indiscutível. Sua liberdade perante as estruturas sociopolíticas e “eclesiásticas”, sua viva capacidade de intuição, o brilho de suas palavras e carisma os tornam cidadãos de nosso mundo e contemporâneos de nossa história (RAVASI, 1989, p. 9).

Todos esses atributos relacionados à mente e pessoa dos profetas fazem-nos compreender por que Heschel os considerou nossos contemporâneos, embora em meio a críticas por parte do racionalismo e ciências comportamentais. Quando se observa os abusos da liberdade humana e sua autonomia sem Deus em nossa era, o grito dos profetas denuncia a necessidade do transcendente:

Muitos estão reconhecendo a falácia de tal raciocínio e estão chegando a uma aceitação de verdades que os profetas e santos sempre souberam: que pão e poder sozinhos não podem salvar a humanidade, que há uma paixão pela arrogância e crueldade que

somente o temor, o temor e o amor de Deus podem acalmar, que há uma ganância sufocante na humanidade que só a santidade pode dispersar, que a liberdade sem retidão e compaixão é assustadora, que a humanidade sem Deus não tem sentido. A afirmação que a humanidade não tem necessidade de orientação divina é em si uma medida de arrogância e miopia da humanidade (MOORE, 1989, p. 68).

A mensagem dos profetas insiste em dar “alma” ao nosso conhecimento humano, em fornecer sentido aos nossos pequenos ou grandes atos, a perceber que uma mínima injustiça feita dentro de casa pode atingir proporções cósmicas. Ela alerta contra a estúpida vaidade do ter, consumir e poder. Incomoda quando ocorre grande inconformidade entre a fé e o credo, quando se confunde Deus com religião, quando se desliga a experiência de fé da vida concreta. É exatamente nesse ponto que o profeta pode ser considerado um grande perito em questões de humanidade, e a profecia, nas palavras de Heschel, uma “exegese da existência humana”.

É certo que a Bíblia contém palavras de Deus, mas também inúmeros insights humanos. Há mais sentenças do ser humano do que de Deus em toda a Sagrada Escritura, e isso não intimida de modo algum o ideal bíblico de inspiração, porque ela é um grande capítulo da busca de Deus pelo ser humano e vice-versa. Vemos claramente o *pathos* divino se destacar nessa relação transcendental em sua solidariedade ao sofrimento das pessoas.

A mensagem dos profetas, e da Bíblia como um todo, permanece como sua própria testemunha. Se há algo que já mereceu ser chamado uma revelação divina, é a Bíblia. A Bíblia estilhaça de uma vez por todas e quaisquer ilusões que tenhamos de estar sozinhos. Deus não fica indiferente à nossa ansiedade e sofrimento; nossa luta para ser humano é uma resposta às demandas da revelação (MOORE, 1989, p. 74).

Constata-se nas palavras bíblicas a reclamação de Deus contra os ímpios, como também o grito dos oprimidos que reivindicam a justiça divina. Elas registram não só a insensibilidade e teimosia das pessoas, mas também a promessa de que acima de todo mal e de todo castigo está a compaixão de Deus, dando a esperança de que impera o seu *pathos* no decisivo capítulo da história humana. O profeta é, portanto a “boca de Deus” para o povo (Jr 1,9), ao mesmo tempo, a boca do ser humano ao coração divino (Is 6,7).

É pelo motivo acima que existe conexão profunda entre profetismo e santidade. A substância da profecia bíblica é justiça e compaixão, duas faces poderosas de Deus ou visões de mundo dentro da fé judaica que nos apelam ao testemunho pessoal e comunitário. Os profetas são considerados santos não porque gozam de virtudes extraordinárias, mas porque são antes demasiadamente humanos, o receptáculo necessário para que Deus lhes deposite sua benevolência.

Existindo dessa maneira, com suas extravagâncias de ternura humana, os santos podem ser proféticos. Ou melhor, eles se têm revelado proféticos inúmeras vezes. Tratando como pessoas dignas as que entraram em contato com eles, apesar do passado, apesar de todas as aparências, estimularam nelas o desejo de *ser* dignas, transformando-as milagrosamente pelo exemplo radiante e pelo desafio da sua expectativa (JAMES, 1991, s/p).

No mundo que temos hoje, explicitamente marcado por guerras, dissensões, crescente onda de violência e desigualdade social, e sobretudo pela alienação do ser humano a Deus e eclipse da religião, a figura dos profetas pode ser um farol que convence de nossa escuridão, ao mesmo tempo que sugere o retorno ao transcendente como forma de resgate de nossa mais profunda identidade, sacralidade e dignidade humana.

No pensamento de Abraham Heschel, a mensagem suprema da Bíblia e dos profetas de Israel é que Deus leva o ser humano a sério. Esse pensador polonês ficou conhecido como um erudito que escrevia e atuava “sobre” e “com” os profetas. Em uma entrevista televisiva concedida pouco antes de falecer em 1972 a Carl Stern, dizia que

o profeta é um homem capaz de reunir Deus e o homem em um só pensamento no mesmo momento e a todo momento. Isto é tão grandioso e tão maravilhoso. Isto significa que tudo o que se faça ao homem se faz a Deus. Quando faço mal a um ser humano, faço mal a Deus (HESCHEL, 2021, p. 94-95).

Os profetas são símbolo de esperança em um mundo melhor, apesar da realidade presente. Eles ensinam a questionar as estruturas religiosas, sociais, políticas e econômicas. Por isso, o espírito dos profetas e sua mensagem continuam muito vivas. São testemunhas do mistério e seu sentido, ou seja, daquilo que está

além do mistério. Para usarmos uma linguagem contemporânea, poderíamos dizer que eles conseguiram obter experiência com o sentido último da existência. Eles nos ensinam que todos(as) devemos participar da vida dos homens e mulheres, assim como Deus o demonstra em seu *pathos*, especialmente da vida das pessoas que sofrem.

Na compreensão de Abraham Heschel (1973c, p. 31) a profecia bíblica, enquanto evento na história de Israel, tem cessado, no entanto, os profetas perduram aos nossos dias e somente se pode ignorá-los com o risco de nosso próprio desespero. Cabe a nós, enfim, decidir se a liberdade é autoafirmação ou resposta a uma demanda sublime, se a situação final é de conflito ou de inquietude.

Heschel lamenta o fato de o(a) cidadão(ã) americano(a) desconhecer os profetas bíblicos, o que para ele constitui uma das coisas mais tristes. Vários intelectuais e autoridades em literatura desconhecem a mensagem profética e jamais foram influenciados por ela, há um completo afastamento. “E isto, sinto ter que falar, é um desastre. Os grandes exemplos que necessitamos hoje em dia são os antigos profetas de Israel” (HESCHEL, 2021, p. 95). A literatura e a proximidade desse pensador com seus ancestrais na fé foi o que mudou sua vida completamente.

O testemunho dos profetas hebreus transmite que não devemos nos preocupar apenas com espiritualidade, mas também com política. Aqui não nos referimos à confusão ou entrelaçamento ideologizado dos poderes religiosos e civis como ocorreu na Idade Média, mas com o sentido mais amplo do termo, da preocupação com o bem comum. Heschel (2021, p. 95) considera que Deus não parece uma pessoa religiosa se lermos atentamente os profetas, porque Ele sempre está envolvido em questões políticas e sociais.

A maior preocupação da Bíblia não é com a eternidade, mas com a injustiça que se faz ao nosso próximo, com o derramamento de sangue, o que faz clamar aos Céus, é com o desprezo para com o órfão, a viúva, o estrangeiro, o pobre... O maior sonho dos profetas não é a visão futurística, mas a promoção imediata da paz na terra. Nenhum ser humano sonhou tanto com a cessação das guerras como os profetas de Israel, aliás, esse é o centro de sua mensagem, mas infelizmente, “de alguma maneira, os líderes religiosos estão petrificados em sua própria tradição e compreensão e não sabem se relacionar com os problemas urgentes do dia” (HESCHEL, 2021, p. 107). Todos nós podemos ajudar a Deus diminuindo o sofrimento, a angústia e a miséria humana, quando nos envolvemos em seu *pathos*.

3.4 O VALOR PEDAGÓGICO DOS PROFETAS HEBREUS

Os profetas exigem de nós algo que psicológica e humanamente parece impossível, mas que, no entanto, pode acusar nosso egocentrismo: amar a Deus de todo o coração, alma e força (Dt 6,5). É possível, na prática, amá-lo assim? Também devemos nos perguntar se nos é possível fazer o bem pelo bem, sem exigir do outro algo em troca. Seria bom que a experiência com Deus se desse apenas de modo vertical(?), mas Ele parece exigir muitas coisas dos seres humanos.

Até hoje, a conhecida “shemá”⁵⁴ é como o hino nacional do povo judeu que ecoa em cada prece, canto, arte, poesia, em seu cotidiano, pois nele se condensa a profissão de fé (monoteísta) de Israel. Esse mandamento do amor a Deus nele contido é algo tão central e decisivo na fé bíblica que deve ser perpetuado através da educação doméstica como um imperativo.

Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! Tu as inculcarás aos teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé. Tu as atarás também à tua mão como um sinal, e serão como um frontal entre teus olhos; tu as escreverás nos umbrais da tua casa, e nas tuas portas (Dt 6,6-9).

Tal profissão de fé deve ser recitada todas as manhãs e noites. *Shemá Yisrael* (Ouve, ó Israel) são as duas primeiras palavras que a criança judia tem de aprender, já as últimas ao morrer são *Hashem Elohênu, Hashem Echad* (O Eterno é nosso Deus, o Eterno é um). Tais palavras não são dirigidas aos ouvidos físicos, pois a pessoa semita aprende a ouvir com o coração⁵⁵, ou seja, com todo seu sentimento e inteligência. Por esse motivo, o coração do profeta está pronto para ouvir e obedecer a voz divina, bem como a apelar para o mesmo: “Nações, escutai a palavra de lahweh!” (Jr 31,10).

Em um ambiente hebraico/ judaico tudo deve respirar a Toráh e procurar responder ao amor divino. O sentimento do amor a Deus perpassa os livros proféticos não como possibilidade de escolha, mas como mandamento, sobretudo em Oseias,

⁵⁴ É a primeira palavra que aparece em Dt 6,4, trata-se do verbo “ouvir”. Na mentalidade bíblica é sinônimo de fé e obediência (Gn 12,4).

⁵⁵ Para um semita, diferentemente do homem ocidental que raciocina com *psyché*, o coração (*Ieb*) é a sede dos afetos, paixões, inteligência e vontade, lugar onde pode residir tanto a conversão a Deus quanto a propensão para o pecado, a depender de suas escolhas (VAZ, 1998, p. 61).

Jeremias e Salmos. Guardião deste mandamento supremo, percebemos o profeta como um *pedagogo* da grande família israelita e de todos(as) aqueles(as) que buscam se dirigir a seu Deus. Daniel declara bem-aventuradas as pessoas esclarecidas “e os que ensinam a muitos a justiça resplandecerão como as estrelas, por toda a eternidade” (Dn 12,3). Os profetas são, nesse sentido, “mestres de justiça”, o que também pode ser considerado um outro nome para as pessoas santas.

O grande pecado considerado por Oseias é a falta do conhecimento de Deus sobre a terra (Os 4,6), a verdadeira causa da ruína e destruição. Portanto, na transmissão desse conhecimento não deveria haver conflito entre os profetas e sacerdotes, esses últimos considerados guardiões da doutrina sobre a Lei (Dt 33,10; Ml 2,5-8) porque o falso ensinamento faz tropeçar a muitos (Ml 2,8). No interior dessa perspectiva é que se deve compreender o real sentido da palavra *Toráh*⁵⁶. Uma observação levantada por Heschel (1975, p. 409-412) é que a Bíblia Grega (Septuaginta), ao que parece refletidamente, teria traduzido *toráh* por *nomos* (lei), destoando muito de seu significado original, que deveria ser “instrução”, “ensino”, transpondo o legalismo.

Trazendo por um instante nossa discussão para um campo mais abrangente, Weber (1991) notou que, por muito tempo, nas figuras do sacerdote e do mago houve ausência de uma racionalização das ideias metafísicas ou mesmo da realidade moral e ética, e com o tempo, foi-se percebendo a exigência do agir ético como vinculação do indivíduo ao deus (ético), dando lugar ao desenvolvimento de uma ética religiosa. Onde há racionalização das ideias religiosas, há sempre tendência à ética; aqui entra o protagonismo do profeta, que cobrará das pessoas o reto agir em relação à vontade dos deuses.

Diante das palavras de um profeta bíblico, é possível que a pessoa se perceba sacudida e exposta à indiferença ou insensibilidade. As nossas decisões podem se constituir em desastres cósmicos porque, na perspectiva profética, “um povo pode estar morrendo sem dar-se conta, um povo tem a possibilidade de sobreviver e, não obstante, se recusa a fazer uso de suas capacidades” (HESCHEL, 1973a, p. 26). Definitivamente, não há nada que irrite tanto o humor de um profeta hebreu quanto a

⁵⁶ No Dicionário Strong (2002) encontramos a tradução do termo em dois sentidos básicos: um estrito (religioso) e outro mais lato (legal). No primeiro temos orientação (humana ou divina), instrução, conjunto de ensino profético, instrução na era messiânica, orientações ou instruções sacerdotais.

dormência humana ao sentido da vida, a surdez às palavras divinas e conseqüentemente, ao pecado da omissão.

A constante atenção dos profetas à vida de seu povo é consequência da experiência com o *pathos* divino, que sempre se desdobra em solidariedade para com as pessoas. Eles estão sempre atentos às necessidades de seu tempo, é nesse sentido que podemos falar de “gênio nacional”.

Em um estudo deste personagem, não apenas aprendemos que contribuição uma época dá ao pensamento e ao fazer de um homem, mas, o que é mais importante, chegamos aqui, no confronto entre ideais e condições reais que devem ser enfrentadas, ao terreno fértil de consistência, vigor, caráter e mensagem, por meio dos quais o homem dá sua contribuição para sua época e todas as idades subsequentes. O ambiente de casa, igreja, escola, sociedade e país não é um fator desprezível em qualquer vida, por mais extraordinário ou peculiar que seja (THOMAS, 1918, p. 247).

Os profetas são grandes instrumentos de *ecumenismo* e *diálogo inter-religioso*. Em uma primeira instância porque nos trouxeram a Toráh, que por sua vez se apresenta como norte ou luz das três grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo). Em um outro momento, porque sua mensagem não é excludente, apelam sempre pela paz, justiça e fraternidade no mundo, ou seja, pelo reinado de Deus, do qual as religiões podem ser poderosos instrumentos. Essas religiões reconhecem a figura e a mensagem dos profetas, por isso,

Cristianismo e Islã, longe de serem acidentes da história ou puramente fenômenos humanos, são considerados parte do desígnio de Deus para a redenção de todos os homens. O cristianismo tem o significado final reconhecendo que “todas essas questões relativas a Jesus de Nazaré e Maomé... serviram para limpar o caminho para o Rei Messias”, referente ao papel dessas religiões no plano de redenção, suas realizações dentro da história são explicitamente afirmadas: Por meio delas “a esperança messiânica, a Toráh e os mandamentos tornaram-se tópicos familiares... [entre os habitantes] das ilhas mais longínquas e de muitos povos” (HESCHEL, 1966, p. 132).

Mathias e Landim (2010) apontam a categoria hescheliana de *pathos* como inspiração para o ativismo de Heschel, de maneira especial, como indispensável contributo conceitual e prático em prol de seu engajamento no diálogo inter-religioso e em causas sociais, considerando o contexto fortemente marcado pelo pluralismo no

qual estava situado. Heschel “conseguiu, ainda nos idos do início da década de 1960, como um profeta, compreender o momento de seu tempo e considerar a possibilidade do *pathos* divino em outras tradições” (MATHIAS; LANDIM, 2010, p. 83).

Em matéria de espiritualidade, os profetas comunicam o *pathos* de Deus porque eles também foram alvo da bondade divina. Suas mensagens comumente tocam a situação humana, apelando para a solidariedade entre o povo e a luta contra a arrogância humana, contra o egocentrismo. Amar a Deus também significa ser solidário com as dores do mundo, mesmo que isso custe muito caro, apelando-nos para uma educação da vontade e a um esforço moral.

Os profetas exigem que amemos a Deus de todo o coração com um amor que transcende todos os interesses próprios; tal amor então deve ser possível para nós.

No entanto, não existem respostas simples e nem soluções fáceis para alcançar este ideal profético. Os caminhos bem trilhados “conduzem aos pântanos” (MOORE, 1989, p. 178).

A profecia tem cessado, mas a idolatria aos falsos deuses, a injustiça, a desigualdade e apego ao poder continuam atualíssimos. O ser humano moderno, afastando-se do transcendente, não tem percebido a luz que vem de seu interior ou a encontrou pálida. Um dos maiores pecados da humanidade, nesse raciocínio, tem sido o esquecimento de sua real identidade, de sua dignidade e missão, por isso o pensamento hescheliano tanto apela para uma reposição do transcendente no pensamento moderno, o que não é o mesmo que uma diminuição do humano. Eis a didática dos profetas: sintonizar Deus e o ser humano.

3.5 OS PROFETAS E A ANTROPOLOGIA HESCHELIANA

Como exposto em nosso primeiro capítulo, a resposta de Abraham Heschel às urgentes necessidades das sociedades por onde passou brotou de sua imersão na Toráh e na espiritualidade dos profetas hebreus, levando-o a uma mística de ativismo, diálogo e inserção em prol dos direitos humanos, liberdade religiosa, justiça e paz mundial. Mas é interessante aprofundarmos a raiz dessa relação.

A Bíblia não é um livro que trata de questões metafísicas, muito menos científicas. No olhar de Heschel (2021, p. 107), o problema central da Bíblia não é

Deus, mas o próprio ser humano, ela pode ser considerada um livro que trata de humanidade. Do mesmo modo, não é um livro do ser humano que fala de Deus, pois nela há uma preocupação especial em ensinar a como reagir à situação humana. Na perspectiva de Leone (2002, p. 32), Heschel dá a entender que a Bíblia apresenta uma agenda humanizadora e o profeta aparece como sujeito dotado de uma sensibilidade especial do sentido da existência humana.

Nas entrelinhas bíblicas o que faz o ser humano não é o que ele tem em comum com o barro que foi criado, mas o que compartilha com Deus. Os pensadores gregos concebem o ser humano como parte constituinte do universo, os profetas buscavam compreender o ser humano como parceiro de Deus. Os gregos formulam a busca de sentido como a pessoa à procura do pensamento. Os profetas ensinam que o sentido da existência reside no fato de Deus buscar o ser humano.

Aqui está uma diferença básica entre a concepção grega e a bíblica do homem. Para a mente grega, o homem é acima de tudo um ser racional; a racionalidade o torna compatível com o cosmos. Para a mente bíblica, o homem é acima de tudo um ser comandado, um ser de quem demandas podem ser feitas. O problema central não é: *o que é ser?* Mas em vez disso: *O que é exigido de mim?* (HESCHEL, 1965, p. 107).

Em sua exposição sobre os profetas, Heschel (1973a, p. 29) assegura que a profecia poderá ser considerada uma farsa a menos que se lhe experimente como palavra de Deus que desce sobre o ser humano e o transforme em profeta. A Palavra do Senhor é uma força irresistível, um poder que cria, recria e transforma todas as coisas. Em Gênesis, sobretudo, basta Deus dizer para que as coisas ocorram na natureza. No entanto, quando se relaciona com a pessoa humana, um diálogo é travado, a consciência, liberdade e vontade humanas entram em cena. Deus tem que convencer a pessoa, e esta tem que colaborar com o plano divino. A essa oportunidade de ser encontrado por Deus e ouvir a voz divina chamamos de experiência profética.

Se os profetas são humanos, então a capacidade de sentir e responder ao chamado não se reserva apenas a determinadas pessoas que possuem uma aguda experiência mística. Recordemos que todo o povo de Deus tem uma marca profética em seu DNA (Nm 11,29). Isso acontece porque todo e qualquer ser humano, “criado à semelhança de Deus, é chamado para recriar o mundo à semelhança da visão de

Deus” (HESCHEL, 1975, p. 407), ou seja, toda pessoa é capaz de uma experiência com o Deus da Palavra.

Uma das maiores contribuições de Abraham Heschel foi insistir no resgate da sacralidade humana, assunto apagado do discurso secular, propondo agora um “humanismo sagrado”. Esse elemento é central em seus discursos e escritos. A espécie humana lhe é considerada como demasiadamente poderosa e perigosa para se reduzir a uma simples brincadeira ou capricho do Criador. “Efetivamente, a essência do homem não está no que ele é, mas naquilo que ele é capaz de ser” (HESCHEL, 1974b, p. 216-217). Por isso, não é considerado correto julgar o ser humano ou a religião pelo que se tem feito, mas pela sua identidade e significado.

O ser humano não foi um acaso da Criação, foi proposital, feito uma “necessidade de Deus”. O processo de humanização, no entanto, é uma tarefa humana, o que não deixa de ser um ato sagrado. Assim, Heschel interpreta o imperativo “Sede santos” (Lv 19,2) como “sede humanos”, porque a vida humana é a única entidade considerada de fato sagrada. A santidade humaniza, assim como a humanização é uma via segura de santificação, e isto não é um monopólio judaico ou de qualquer outra expressão religiosa, mas um convite do Criador a todas as suas criaturas. Imitamos melhor a Deus através de nossos gestos de bondade, misericórdia e justiça: “Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que lahweh exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar a bondade, e te sujeitares a caminhar com teu Deus!” (Mq 6,8). Onde quer se realize pensamentos e ações de acordo com a vontade de Deus ali estará o sagrado.

A pergunta de Deus pelo ser humano desde o Éden continua, portanto, a ecoar pelos séculos. Isso tem movido a atenção de Heschel ao notar um trocadilho. No período medieval, a pergunta humana era predominantemente pela existência de Deus; desde a modernidade, a pergunta tem se voltado para a existência do próprio ser humano. “Na Idade Média os pensadores tentavam obter provas da existência de Deus. Hoje parecemos buscar provas da existência do homem” (HESCHEL, 2010, p. 40). O ser humano tem se tornado, portanto, um ser cada vez mais esquecido e solitário, o humanismo e emancipação prometidos pela secularização foram uma utopia quando rapidamente ele foi substituído pelas máquinas, pelo consumismo irracional, pela exploração desenfreada da natureza e do espaço, pelo apego ao poder, por qualquer coisa que confira poder de linguagem.

É por isso que a profecia hebraica pode ser considerada tão atual, porque enquanto exegese da existência humana, é despertada perante a insensibilidade ao sentido de Deus e da vida, e apenas quando o ser humano se põe diante de seu Criador, ou seja, quando reconhece sua imagem divina refletida em Deus, é que pode encontrar sua verdadeira identidade, é aqui que ocorre, de fato, o processo de humanização.

O profeta bíblico é um perito em questões e situações humanas porque a experiência religiosa com o Deus de Israel é acessível na história, é a recepção de uma presença transcendente que alcança a humanidade. A profecia é um confronto entre a vontade de Deus e a situação do povo. O profeta é humano, mas costuma empregar notas demasiadamente altas para nossos ouvidos porque une o sussurro de Deus com o grito do órfão, da viúva e dos oprimidos. A voz de Deus na alma humana pode se revelar como um murmúrio de uma leve brisa (1Rs 19,13), Ele pode se mostrar misterioso, distante e austero, até que a maldade humana clame aos Céus por justiça⁵⁷.

A espiritualidade profética pode ser considerada, assim, de cuidado e preocupação com a eterna urgência divina, isto é, para com a pessoa humana, o primordial objeto de sua atenção: “Porventura tenho eu prazer na morte do ímpio? – oráculo do Senhor Iahweh. Porventura não alcançará ele a vida se se converter de seus maus caminhos?” (Ez 18,23). A humanização deve ser medida, aos olhos de Deus e do profeta, pela capacidade que se tem de cuidado com o semelhante, observando atitudes de reverência, compaixão e justiça na vida do indivíduo e de todo o povo.

Para os profetas, nenhum assunto merece tanta atenção quanto os reais problemas do mundo, por isso estão vivamente ocupados com a causa do pobre, do migrante, do órfão e da viúva (Sl 146,9). Não estão interessados em definir a natureza de Deus, mas antes perscrutar como a presença Dele ocorre no cotidiano e como responder a seus apelos. Desse modo, o *pathos* presente na experiência profética é apresentado por Heschel como resposta imediata ao constante processo de desumanização que a contemporaneidade tem presenciado, já que

⁵⁷ Para ilustrar, a Bíblia evidencia quatro pecados que clamam aos Céus por justiça: assassinato, ilustrado no caso de Caim e Abel (Gn 4,10), sodomia (Gn 18,20s; Ez 16,49s; Jd 7), opressão aos pobres, viúvas e órfãos (22,21s) e privar os trabalhadores de seu salário (Dt 24,14; Tg 5,4).

os humanismos modernos, tanto otimistas como pessimistas, têm se caracterizado por um forte antropocentrismo, geralmente de caráter laico, quando não ateu. O “humanismo sagrado” de Abraham Joshua Heschel, na contracorrente, busca pensar a problemática humana a partir de uma ótica religiosa, baseada numa interpretação profundamente judaica e ao mesmo tempo original (LEONE, 2002, p. 49).

A mensagem profética acusa e aponta para a raiz de muitos males no tocante a problemas modernos: a egolatria. A humanidade tem se tornado um lugar solitário, frio e escuro, mas o Deus de Heschel e dos profetas está totalmente interessado na situação humana, porque esses são tomados pelo *pathos* divino. Numa mentalidade onde o “eu” se torna a medida de todas as coisas, Heschel corrige afirmando que esse “eu” é apenas um raio de um ser repleto de necessidades e carente de significado como o ser humano.

3.6 A METAPSICOLOGIA DE ABRAHAM HESCHEL

Abordagens modernas para aconselhamento religioso e educação podem ser extraídas de dados clínicos sem muita dificuldade. Mas como desenvolver uma análise da consciência profética sem que isso cause muita dificuldade ou dano? Heschel teria acusado a psicanálise de diagnosticar os profetas hebreus de anômalos antes de avaliar suas próprias hipóteses, métodos e princípios. Mas antes de chegar aos profetas, é importante se inteirar da discussão.

A psicanálise pode ser pedagogicamente dividida, basicamente, entre teoria e prática. Ou ainda em dois níveis, como sugere Laplanche (1995): no primeiro nível residem as teorias sexuais infantis, que englobam ideologias, mitos e formalizações que não podem ser provados ou refutados pela psicanálise. O segundo nível é a metapsicologia, um discurso teórico que busca descrever e explicar o que ocorre no primeiro nível.

Essas teorias do primeiro nível são elaboradas a partir de discurso dos próprios pacientes e sistematizadas pela psicanálise, designadas de “complexos”. Tais generalizações recebem muitas críticas de antipsicanalistas pelo fato de não serem provadas nem refutadas, carecendo dos crivos de refutabilidade e falseabilidade, o que apela para o segundo nível teórico em questão, isto é, a necessidade de uma formulação mais evidente da experiência.

O termo “metapsicologia” pode se relacionar, ainda, com uma psicologia metafísica. Freud usou o conceito para classificar a síntese de seu próprio pensamento, vez que procurou descrever e organizar o funcionamento do psiquismo humano. Em linhas freudianas, portanto, é um

termo criado por Sigmund Freud, em 1896, para qualificar o conjunto de sua concepção teórica e distingui-la da psicologia clássica. A abordagem metapsicológica consiste na elaboração de modelos teóricos que não estão diretamente ligados a uma experiência prática ou a uma observação clínica; ela se define pela consideração simultânea dos pontos de vista dinâmico, tópico e econômico (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 525).

Em uma carta dirigida a seu amigo Wilhelm Fliess datada de 13 de fevereiro de 1896, Freud dizia: “Tenho-me ocupado continuamente com a psicologia – na verdade, com a metapsicologia” (FREUD In: MASSON, 1986, p. 173). Pouco menos de dois meses depois reenvia outra carta a Fliess manifestando seu desejo inicial de retomar os conhecimentos filosóficos para ajudar na passagem da medicina para a psicologia, porque via a metapsicologia como questão superior à “psicologia das neuroses”.

A metapsicologia deve explicar, portanto, a experiência a partir de princípios gerais, não com sistematizações, mas muitas vezes com hipóteses que partem da experiência empírica. Sem essas hipóteses, conceitos e “princípios”, a psicologia clínica se tornaria incompreensível. Tais elementos se referem à existência do inconsciente e de um aparelho psíquico dividido em instâncias⁵⁸.

A crítica psicológica hescheliana sobre os profetas acusa a psicanálise de pôr os profetas hebreus num “divã” interrogando-os com métodos não adequados, catalogando-os como possíveis candidatos à psicopatologia. A isso que Heschel chama de “atitude”, tentou esclarecer e rebater em sua tese doutoral *Die Prophetie*, mais tarde adaptada nos EUA, como dissemos, publicada como *The Prophets*.

Aqui não afirmamos que Abraham Heschel elaborou uma teoria psicológica. Suas críticas nesse assunto não se encontram em qualquer artigo sistemático, mas

⁵⁸ Freud (1976) elencou em três instâncias a relação entre consciente e inconsciente, que chama de “estrutura da personalidade”: o *id*, relacionado aos instintos primários, cuja energia psíquica é a libido; o *ego*, como parte mais racional, funcionando como um “juiz” entre o *id* e o *superego*, e esse último, que tem por principal função frear o complexo de Édipo (relação paterna), uma formação reativa energética contra as escolhas do *id*.

embutidas em suas obras teológicas. No entanto, dada a discussão que levantamos em nosso primeiro capítulo, isto é, da relação entre psicologia, religião, teologia e profetismo na Bíblia Hebraica, destacando os elementos primordiais que facilitem uma interação, podemos afirmar que esses temas se inter cruzaram no pensamento hescheliano.

[...] acredito que ele [Heschel] deu grande consideração ao problema da estrutura da personalidade e suas implicações para o homem. Na verdade, sua avaliação da psicologia varia de uma crítica geral da natureza da disciplina, seus pressupostos e metodologia, para uma análise mais particular do ego como fonte das dificuldades religiosas do homem (GOLDMAN, 1975, p. 106).

Poderíamos perguntar o que essa temática tem a ver com a experiência religiosa dos profetas hebreus. Ora, em primeiro lugar diz respeito ao problema levantado sobre a sanidade mental dos profetas, também com a idolatria do ego, em seguida, à pertinência dos apelos proféticos. Por fim, toca a redução e universalização que a psicanálise teria dado aos fenômenos religiosos.

No entender de Normand Goldman (1975, p. 106-112), a metapsicologia de Abraham Heschel pode ser identificada a partir de três fundamentais reflexões presentes em suas abordagens, ou seja, sobre a panpsicologia, superação do ego e natureza humana. Interessante notar que o olhar a essas questões faz-se interdisciplinar, tocando diretamente a teologia, filosofia e psicologia, o que demonstra certa complexidade.

Não queremos ser repetitivos ao retomar o conceito de panpsicologia e da natureza humana, essa última já acenada no tópico anterior, onde relacionamos os profetas com a antropologia hescheliana. Mas parece-nos importante destacar a reflexão sobre o ego, presente não somente nas discussões modernas, como no desenrolar da própria experiência profética.

Em sua obra “O Homem não está só” (1974), Heschel responsabilizou a psicologia de tornar o ego o único juiz da realidade. Em sua opinião, acontece exatamente o contrário, porque esse pensamento distorce a realidade para atender a requisitos e objetivos predeterminados. O ego não é um “executivo” ou mediador da realidade. E outra, a realidade não pode ser definida em termos de utilidade sem privar o ego de uma perspectiva verdadeira.

Essa denúncia não se encontra apenas em Heschel. Teóricos como Herbert Marcuse, numa interpretação filosófica do pensamento de Freud, aponta-nos que a psicologia moderna pode relevar na doutrina do ego o seu ponto fraco, o que pode ser verificado na própria concepção freudiana de “fantasia”, onde a tensão entre realidade e liberdade se chocam:

O valor de verdade da imaginação relaciona-se não só com o passado, mas também com o futuro; as formas de liberdade e felicidade que invoca pretendem emancipar a realidade histórica. Na sua recusa em aceitar como finais as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em esquecer o que pode ser, reside a função crítica da fantasia (MARCUSE, 1975, p. 138).

É preciso, portanto, “desdeificar” o eu como objeto de preocupação final, pois ele não é o centro, mas apenas um raio da realidade. Para o profeta hebreu, a máxima “conhece-te a ti mesmo” é entendida como “conhece o Deus de teu pai e serve-o de todo coração, com ânimo disposto” (1Cr 28,9). Seu ego transcende quando encontra satisfação na realização da vontade divina, embora a questione. Tomemos Jeremias como exemplo, já acusado de duplo ego:

Tu me seduziste, lahweh, e eu me deixei seduzir;
tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste. [...] Quando eu pensava: ‘Não me lembrarei deles, já não falarei 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).

Jeremias demonstra que não é o ego, mas um “supraego”, idêntico à alma humana em sua transcendência que é fundamental para o sucesso do ser humano contra a idolatria, executando desejos sublimes, o que nos põe mais próximo à realidade da vida. Para ascender à dimensão do sagrado o ego precisa ser superado. Heschel, portanto, não exclui o ego, pelo contrário, para manter uma vida saudável, aponta três elementos necessários: o eu, o outro e o transcendente. É preciso, pois, equilíbrio entre ego, necessidades e o supraego. Os profetas nos mostram que o ego não é a totalidade, mas apenas um elemento da personalidade do ser humano que deve atuar no serviço a Deus (não no lugar de Deus).

Se a metapsicologia pode ser considerada uma teorização daquilo que ocorre na descrição dos fenômenos psíquicos, então podemos supor que Abraham Heschel elaborou uma reflexão metapsicológica⁵⁹ da natureza humana e da experiência profética, porque buscou aprofundar em seus escritos, discursos e ativismos, a identidade ontológica, o comportamento humano no contexto do século XX (com sua ideia de “humanismo sagrado”), bem como buscou sondar a fundo a consciência dos profetas hebreus e sua resposta à revelação a partir do método fenomenológico.

Ainda ousamos dizer que a metapsicologia de Heschel é compartilhada com a de Viktor Frankl, pois ambos expõem uma forte crença na vontade humana de sentido. O que caracteriza o ser humano não é uma “racionalização secundária” voltada a impulsos instintivos, mas àquilo que confere sentido à sua vida, algo ou alguém pelo qual se esteja disposto a viver ou morrer. A logoterapia se aproxima da psicanálise na medida em que procura conscientizar sobre um *logos* oculto da existência,

entretanto, quando a logoterapia procura tornar algo novamente consciente, ela não restringe sua atividade a fatos instintivos dentro do inconsciente do indivíduo, mas se preocupa também com realidades existenciais, tais como o sentido em potencial de sua existência a ser realizado, bem como sua vontade de sentido (FRANKL, 1991, p. 95).

O ser humano não pode ser reduzido a seus processos físicos ou psicológicos, pois há em seu interior o poder de decidir e dar sentido à existência, ou seja, o inconsciente pode delinear, mas não determinar a subjetividade do indivíduo. A realização humana não pode residir na gratificação ou satisfação de seus impulsos sexuais, na mera reconciliação conflitante do *id*, *ego* e *superego* ou mesmo em sua adaptação à sociedade e ambiente se lhe foge a pergunta sobre a profundidade do seu ser. Nessa dimensão, acreditamos que Frankl vê nas excessivas preocupações egocêntricas uma anomalia da “vontade de significado”, uma pequenez na imagem mais integral do ser humano, acomodando e não o transcendendo, pois “a liberdade humana implica a capacidade do homem de distanciamento de si próprio” (FRANKL, 2005, p. 43).

⁵⁹ Freud era médico, mesmo assim é possível extrair de seu pensamento algumas reflexões filosóficas. Heschel não foi psicólogo, ao contrário, foi um crítico da psicologia. Mesmo assim, é possível extrair reflexões psicológicas no que tange a consciência profética e a natureza humana.

Em Freud o ser humano está preso a um determinismo psicológico, os eventos mentais estão todos determinados à libido e ao alívio das tensões, “as impressões subjacentes à hipótese do princípio do prazer são tão evidentes, que dificilmente podem ser desprezadas” (FREUD, 1999, p. 17), e fugir dessa realidade seria o mesmo que “anormalidade”, pois o ser humano na psicanálise é reprimido pelas concepções éticas e morais que não permitem a fruição da libido. Frankl percorre outra via: o ser humano integrado em uma unidade “biopsiconoética”, ou seja, formado em corpo, psiquê e espírito (ontologia dimensional)⁶⁰. Ele não reduz o ser humano unicamente ao espiritual, mas vê na dimensão noética seu núcleo integrador.

Frankl (2005, p. 81) também critica uma popularização da psicanálise que acabou gerando certa “hiper-reflexão” (demasiada atenção) em assuntos interiores que, na tentativa de autoconhecimento e equilíbrio (homeostase psíquica), no fundo são estratégias de obter prazer e felicidade, muitas vezes buscados de forma excessiva. A pessoa hiper-reflexiva não se autotranscende porque dedica-se a olhar exageradamente para si, tão facilmente torna-se frustrada e, quando adocece, neurótica.

Ora, se os profetas, que encontram prazer no serviço da caridade aos outros e não toleram o vazio existencial, podem ser vistos como neuróticos, precisamos reavaliar hoje tanto o conceito de “loucura” quanto nossa sanidade mental, pois sua religiosidade não se reduz a uma satisfação de necessidades pessoais, mas desafio e estímulo para as potencialidades humanas.

A religião dos profetas é uma religião de necessidades, mas necessidade do transcendente. As necessidades e vontades humanas vão para um segundo plano, a vontade de Deus é a única coisa que, de fato, vale. Portanto, a religião profética não está em função das necessidades humanas, o que seria magia, já abominada pela sua própria profecia, ela existe para adorar e servir a Deus, da mesma forma que está a serviço da existência humana.

E, claro, é aqui que a metapsicologia de Heschel começa, na atmosfera rarefeita do divino, ao invés da estagnação do ego e do meio ambiente. É psicologia baseada em teologia, ao invés das

⁶⁰ A antropologia bíblica vê no ser humano uma unidade radical de *basar* (carne), *nefesh* (alma), *ruah* (espírito) e *leb* (coração), identificados com as palavras gregas *sarx*, *pneûma*, *psyché* e *kardía*. Segundo Vaz (1998, p. 60-62) tal unidade foi definida pela relação constitutiva que ordena a Palavra (*logos*) de Deus, definida pela categoria da imagem (*eikôn*) divina que o ser humano recebeu.

ciências sociais e biológicas. (...) É uma psicologia que vai além dos limites da observação comportamental (GOLDMAN, 1975, p. 111).

Nesse sentido, o pensamento e a experiência profética podem fornecer, por fim, profundidade e valor à reflexão e mesmo às técnicas psicológicas na contemporaneidade, contribuindo para uma compreensão mais profunda da natureza humana. Heschel estava presente, até certo ponto, nas discussões que unem teologia e psicologia, isto é, no terreno onde essas duas disciplinas se fundem em uma metapsicologia. Norman Goldman (1975) notou a preocupação e compaixão de Heschel ao ver o ser humano de hoje doente, e diríamos ainda, essa sua atitude encontra fundamento nos apelos proféticos.

3.7 O DESAFIO DE HESCHEL PARA A PSICOLOGIA E PSICOLOGISTAS

A tradição judaica tem uma estima muito elevada pela natureza humana, o que a distingue e, ao mesmo tempo, a desafia. Exprime que o ser humano deve se preocupar mais com seus fins e menos com suas necessidades. A opção de Heschel em se dedicar a aprofundar tanto a natureza humana quanto os profetas é clara. Assumiu dizendo: “francamente o faço em oposição a muitas teorias vigentes na vida acadêmica e na literatura contemporânea dos Estados Unidos e de muitos outros países” (HESCHEL, 2021, p. 98).

A psicologia freudiana vê Deus como imagem do Homem, a metapsicologia hescheliana, como vimos, vê o Homem como *imago Dei*. Essa é a visão que os profetas e a religião judaica têm do ser humano. Os profetas eram intelectualmente favorecidos pela sua visão do maravilhoso, do mistério e do sublime porque sua experiência religiosa os desafiava infinitamente além do expresso e do fisicamente percebido. Assim também Heschel desafia a muitas teorias acadêmicas.

A preocupação e solidariedade de Heschel para com o ser humano nesse contexto traumático de conflitos globais era mais que simpatia, ele se prontificou a aprofundar a natureza humana com seriedade, tocando a estrutura da personalidade e percebendo no processo de humanização a capacidade de mudança. Portanto, o exame de Heschel da personalidade humana não é científico nem clínico, antes procura atingir sua singularidade e integralidade.

Ele [Heschel] fornece um novo conceito de alma (psique) em contraste com o Dogma platônico e aristotélico. Para os gregos, a imortalidade da alma era limitada à sua capacidade de raciocinar. Portanto, a razão era um aspecto indissociável da alma. Heschel diferencia a alma da razão e liberta a alma dos limites da razão. A alma, então, é pura potencialidade livre das limitações da função intelectual. Como resultado, o homem é visto de novo, liberto da perspectiva rígida da psicologia clássica (GOLDMAN, 1975, p. 111).

O ser humano é mais que seu ego, impulsos e imposição do ambiente, pois carrega em si um potencial quase infinito, tanto para o bem quanto para o mal. Os profetas não foram psicologicamente ingênuos quanto a isso, o ser humano pode ser o mais perverso dos animais, por isso apelam como Moisés: “Eis que estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. (...) Escolhe, pois, a vida” (Dt 30,15.19c). O apelo dos profetas é pela vida em plenitude, possível apenas na amizade com Deus.

Numa leitura atenta dos escritos de Heschel, sobretudo de sua investigação sobre os profetas ou da natureza humana, percebe-se um convite para reformulação de certos conceitos, métodos e abordagens que culminaram em atitudes que ele intitula de “preconceituosas” e “clandestinas”. A psicologia que emergia até Heschel teria falhado em seu papel de abordar a natureza humana porque idolatrou o ego e não deu qualquer atenção ao apelo dos profetas.

Entusiasmada em desmistificar a personalidade e mentalidade do profeta, a psicanálise o isolou de seu contexto e mensagem. É notório que as teorizações psíquicas dos fenômenos religiosos não são tratadas de forma clara por seus autores, vez que se utilizam de equações tardias entre fenômeno e teoria, afastando-se de sua complexidade mais abrangente, na preocupação em explicar por que existem.

A panpsicologia seria, portanto, comenta Goldman (1975, p. 107), a confusão entre o conteúdo e o processo do fenômeno religioso, a rejeição do pensamento do indivíduo devido a uma suspeita de disfunção mental, uma suposta separação entre cognição de impulso ou entre conteúdo e função no pensamento religioso. A nosso ver, essa identificação necessita de uma reformulação por parte dos teóricos que abordaram o fenômeno religioso e a profecia com tal tendência.

Tal psicologia contemporânea tem falhado em explicar as condições humanas de maneira adequada, pois acabou reduzindo os fenômenos a noções preconcebidas. Isso pode ser tipificado quando se detectou anomalia mental nos profetas e artistas,

chamando-os de neuróticos. Por isso, o pensamento hescheliano sobre os profetas faz uma reavaliação do que a contemporaneidade entende por “loucura” (psicose), ao acolher o gênio profético como desejo de alcançar a transcendência ou forma de elevação espiritual além de si mesmo.

Se a psicologia (ou metapsicologia) deve se importar com o conteúdo e experiência do fenômeno, então a vida religiosa dos profetas bíblicos pode ser aprofundada com ajuda da psicologia aplicada, dedicando-se a essa forma superior de religião presente no mundo interior dos profetas de Israel e escutando seus apelos. Nesse ponto, o método fenomenológico tem muito a contribuir, vez que parte do fenômeno, perpassando sua intencionalidade até chegar à consciência, contemplando sua maior complexidade e riqueza religiosa.

Em um período como o nosso, quando as interações entre psicologia e religião têm aumentado em número e sofisticação, o pensamento de Heschel tem sido pouco observado. Ele estaria à esquerda, juntamente com Karl Barth, perante as sugestões teológicas de Peter Homans em sua *Theology after Freud* (1970), defendendo uma dissociação das duas disciplinas. Heschel resiste contra o reducionismo e imperialismo psicológico no que diz respeito a abordagem da natureza humana e dos fenômenos religiosos, mas isso não quer dizer que o pensamento hescheliano não possibilite um construtivo diálogo entre as duas referidas áreas.

Na opinião de David Bernard (1983), a crítica de Heschel sobre a psicologia é mais abrangente do que se tinha observado desde então e, mesmo perante sua posição incisiva, a perspectiva hescheliana no assunto é rica, possibilitando uma cooperação e fornecendo peso e respeito a ambas disciplinas, haja vista que tanto o campo de uma como outra se desenvolveu em muitas frentes, com uma gama de métodos e premissas.

Portanto, Bernard (1983) elenca em cinco as críticas de Heschel à psicologia, o que apela para uma reelaboração de alguns de seus conceitos, métodos e abordagens na contemporaneidade no que diz respeito à natureza humana e fenômeno religioso: 1) reducionismo psicológico como uma visão parcial e distorcida do ser humano; 2) reducionismo psicológico como resistência e evasão de reivindicações religiosas; 3) suposições da psicologia sobre a construção de significado; 4) religião e a satisfação das necessidades e 5) análises psicológicas de adoração: ritual e simbolismo.

As objeções de Heschel para com o reducionismo psicológico surge exatamente sobre a pobreza que via sendo dada à natureza humana e em sua defesa dos profetas bíblicos, que são considerados por ele grandes expoentes da preocupação de Deus com o ser humano. As teorizações psicológicas da profecia hebraica, sobretudo no diagnóstico dos profetas como psicóticos, eram-lhe entendidas como banalização.

Uma psicanálise feita à distância é suspeita e comprometedor com base em “sintomas literários”, numa presunção de que os padrões contemporâneos de “normalidade” possam ser aplicados a uma cultura, tempo e ambiente milenares como dos profetas bíblicos.

A capacidade de fazer uma distinção precisa entre o comportamento psicótico e a inspiração profética genuína requer mais do que comparação dos mundos internos do profeta e do psicótico solitário. Também requer autoexame por parte daqueles que fazem o julgamento, para garantir que seus próprios preconceitos não afetem sua percepção (BERNARD, 1983, p. 40).

Os psicanalistas devem se perguntar se as turbulências emocionais dos profetas foram a causa ou apenas o *efeito* de certos fenômenos de sua experiência religiosa, – o que a psicologia não pode decidir –, e procurar se ater aos detalhes da mensagem que eles transmitiram. Fato é que os profetas revelam um senso de dependência genuína e mistério em sua consciência, que por sua vez, realizam lutas por autonomia e controle no mundo natural. Tais formas de resistência, como nos famosos casos de Jeremias ou Isaías, podem indicar manifestações genuínas de maturidade.

Já que a psicanálise teve a ousadia de analisar a mentalidade dos profetas, Alvin Dueck et al. (2008) sugerem palavras proféticas para os psicologistas contemporâneos a partir do pensamento de Abraham Heschel: particularidade, ética e paz, reconhecendo que a doutrina hescheliana sugere um corretivo para suposições e atitudes universalizantes e redutoras da psicologia. Essas três palavras-chave acima mencionadas tocam diretamente a raiz judaica de Heschel.

Como já visto, a antropologia hescheliana põe o ser humano em uma posição única perante a natureza e o transcendente, resgatando a sacralidade da vida humana, levantando crítica às concepções helenistas, iluministas e modernistas.

Trata-se de uma busca por consideração “do que significa ser um ser humano”, não uma prescrição de ser humano, de uma busca pela originalidade da essência, pois o ser humano é muito mais do que generalidades, superficiais qualidades ou comportamentos externos. “A antropologia de Heschel é um desafio ao universalismo da psicologia, à sua abordagem do comportamento humano e da saúde mental” (DUECK et al., 2008, p. 293). A abordagem geral e universal da humanidade feita pela psicologia parece perder as particularidades tão valorizadas por Heschel.

Em seguida, o pensamento hescheliano desafia compreender que a ética precede a ontologia. É Deus – não a natureza – a fonte dos valores éticos. “Nós notamos que a psicologia contemporânea começa com uma descrição e explicação da ontologia; a humanidade é entendida como uma subcategoria do ser” (DUECK et al., 2008, p. 290). No entanto, ontologia para Heschel é aquilo sobre o qual se pode ter curiosidade ou obter conhecimento a respeito do humano. A concepção de Heschel do eu ético, baseado em sua formação judaica, é um contraste marcante com o self ontológico inerente à psicologia ocidental.

Por fim, essa ética suscita o desafio profético que apela para a paz sistêmica e individual, o que pode ser encontrado não apenas nos escritos de Heschel, como em seu ativismo social, fruto de uma imersão na Bíblia Hebraica e nos profetas hebreus. Ele atuou ativamente contra a Guerra do Vietnã escrevendo ao então ministro da Defesa dos EUA, McNamara, chamando aquela guerra de obscena. Marchou pacificamente ao lado do pastor Luther King contra a segregação racial na América, em prol da liberdade religiosa e pela paz mundial. Ele confrontou a ala conservadora de seu próprio círculo religioso (hassidismo) e a da Igreja Católica, exigindo que o Papa Paulo VI reconhecesse a integridade do judaísmo sem que fosse objeto de cristianização⁶¹.

As psicologias modernas apelam para o secularismo, o pensamento hescheliano suscita e aposta no ecumenismo, diálogo e cooperação inter-religiosa para a construção de um mundo novo. A psicologia cristã, fortemente marcada pelo positivismo, deve recuperar o judaísmo de Jesus e de Paulo, mergulhar em sua mais profunda fonte, assim como Heschel o fez com o judaísmo. Nesse aspecto, a Bíblia Hebraica e os profetas são os nexos poderosos que favorecem comunicação e

⁶¹ Quando os trabalhos do Conselho Ecumênico do Concílio Vaticano II regrediam em reconhecer o direito próprio do judaísmo, desejando que os judeus se unissem à Igreja, Heschel escreveu uma réplica: “Prefiro ir a Auschwitz do que abandonar minha religião” (HESCHEL, 2021, p. 103).

colaboração inter-religiosa. Além das Escrituras Hebraicas, judeus e cristãos concebem a Deus como Criador, a Aliança feita com Abraão, a bondade da Lei e compromisso com a justiça, misericórdia e paz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que melhor define um profeta bíblico não é em si o que transmitiu, mas sua experiência religiosa com o *pathos* divino, ou seja, com a compaixão de Deus que o buscou e encontrou em um evento de revelação. O que faz um profeta hebreu, a partir de suas próprias palavras na Bíblia, é sua vocação profética. Seu significado e mensagem continuam desafiando homens e mulheres, como também – para utilizar uma expressão hescheliana – unindo Deus e o ser humano em um mesmo pensamento.

Uma análise crítica e científica dos textos bíblicos e proféticos é sempre bem-vinda ao campo da teologia e da religião, mas quando se aborda isoladamente as definições, pensamentos e comportamentos religiosos e se chega a conclusões estritamente psicanalíticas, pode se constituir um desserviço à própria psicologia e à religião, isto é, quando não se leva em conta seu ambiente, linguagem, situação e resposta. A essa tendência behaviorista religiosa que chega a reduzir e universalizar os fenômenos religiosos, incluindo a profecia, Heschel denominou “panpsicologia”.

Não somente a exegese, mas também o conhecimento de interpretações do *midrash*, *talmud* e textos rabínicos podem ajudar em uma melhor leitura teológica e científica, como o fez a Dra. Bryna Levy (2007, p. 66) ao reler a profecia de Jeremias, por exemplo. Ali pôde identificar um complexo processo de afirmação e negação pessoal e forte identificação do profeta com seu Deus. Na referida análise, ela registra que alguns rabinos notaram ainda uma percepção psicológica sofisticada e profundas sensibilidades literárias que têm grande importância para os leitores e leitoras do texto bíblico.

Da mesma maneira, uma leitura apenas exegética dos textos sagrados na contemporaneidade pode não convencer tanto aos homens e mulheres da “era do conhecimento” acerca de sua confiabilidade. Por isso, uma compreensão interdisciplinar enriquece e amplia o horizonte de nosso entendimento se resguardados os aspectos literários, históricos, religiosos e culturais, sem perder de vista a busca por seu sentido mais genuíno possível.

Não existe uma fórmula simples para esse dilema da aceitação ou não das reivindicações dos profetas, como também não existe apenas uma forma de

correspondê-las⁶². No entanto, achamos legítima a proposta de Heschel em levarmos à frente os profetas e sua mensagem, não no intuito de (apenas) aceitá-los ou não, mas se eles nos instigam é porque há situações e assuntos urgentes que merecem atenção, os quais tocam todas as pessoas do mundo.

O papel de um pesquisador perante a profecia bíblica não deveria ser, em última instância, o de pretensão imparcial, visto que sua própria intenção de o ser já pode indicar parcialidade e limitação. Perante as questões decisivas e urgentes, das quais se ocupam os profetas, a neutralidade⁶³ científica se torna um “mito”. Dessa maneira, o “método situacional”⁶⁴ proposto por Abraham Heschel (1975, p. 17-19) pode ajudar a melhor confrontar a experiência religiosa dos profetas, porque embora parta de certa imparcialidade, sua atitude permanente deve ser de preocupação, estupefação, temor e envolvimento com as situações cotidianas. O cientista também deve fazer um autoexame crítico de sua própria exposição e se comprometer se tal erudição modificar a afirmação dos profetas.

As diversas formas de profecia sempre foram acolhidas como eventos “normais”, isto é, livre de alguma psicopatologia no interior de sua religião, ambiente e cultura, ainda mais sabendo que a profecia hebraica floresceu em tempos de incerteza. É importante que o(a) leitor(a) moderno(a) das profecias se atenha de não cometer anacronismos, desconfigurando-as de seu interlocutor, mesmo que elas se apresentem desafiadoras e dramáticas.

Quando pensarmos na mensagem dos profetas bíblicos devemos ter em mente que se trata de um processo criativo de solução de problemas, como apontou Cook (2012, p. 228). As experiências e comportamentos dessas figuras podem soar anormais para uma mente (pós)moderna, no entanto, se devidamente contextualizados, veremos que tais sintomas nada mais representam que uma luta realista e criativa de sérios problemas sociais. A tensão emocional está presente, porque eles refletem a emoção divina, sua ira, a urgência em agir e salvar.

⁶² Sobre esse dilema, veja a consideração de Glas (2007, p. 40).

⁶³ O saber e fazer científico eram tidos por neutros até a segunda metade do século XX, repensados com as epistemologias desenvolvidas por Karl Popper, Imre Lakatos e Thomas Kuhn. Todo(a) pesquisador(a) tem, na verdade, a defesa de um ponto de vista. A teoria do *falsificacionismo* de Popper (1974, p. 41-45) também reforça essa ideia e indica mais humildade ao fazer da ciência.

⁶⁴ Para aprofundar a temática sugerimos a consulta de nossa monografia em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza: “O pensamento situacional na obra ‘Deus em busca do Homem’ em diálogo com a razão moderna” (LIMA, 2013).

Um outro detalhe que também não poderíamos deixar despercebido é que, na época de Abraham Heschel, precisamente no contexto da Guerra do Vietnã, uma das graves violações dos direitos humanos pôde ser ilustrada na inserção de psicólogos(as) estadunidenses em atividades militares particulares, como registraram Dueck et al. (2009, p. 290). Situações como essas levantam ainda mais a reflexão quanto a missão da psicologia e sua falta de profetismo onde deveria estar auxiliando o ser humano em sua emancipação e dignidade.

Os profetas, para Abraham Heschel, não são figuras míticas ou lendárias, mas nossos contemporâneos. Sua imersão na leitura e estudo da Toráh, sobretudo na profecia hebraica, o ajudou a pensar e atuar como um desses seus antepassados, ultrapassando os limites estreitos da religião e lutando pelos direitos humanos, pelo fim da segregação racial na América, pela liberdade religiosa e paz mundial porque sem a voz do profeta a história seria reduzida a uma nomenclatura, a existência humana a um diagrama, os acontecimentos seriam neutros, o destino imponderável.

A voz dos profetas faz emergir o esplendor da imagem divina do ser humano, que é o mais profundo sentido de humanização, às vezes escondida sob arquétipo da política, da diplomacia e da agitação humana. O tema base da mensagem profética é, portanto, a liberdade divina, que pode se identificar e atuar junto à liberdade humana, unindo Deus e seus eleitos em uma única intuição. Não há, portanto, nessa experiência, perda de consciência ou exaltação eufórica, mas um despertar da consciência a partir do momento vivido.

Talvez a desconfiança de uma suposta insanidade mental nos profetas tenha partido de famosos elogios ao serem referenciados entre os mais sábios de todos os homens e, estando a mensagem deles à frente do pensamento humano, seria difícil crer em seu estado psicológico “normal”, isso dentro de uma metodologia moderna de pensar, o que faz Heschel (1975, p. 284) rebater asseverando que, “naturalmente, se a insanidade é isso, então nós devemos sentir-nos envergonhados de nossa sanidade”. Um estado considerado psicologicamente “normal” nos termos médicos de hoje não é pré-requisito para um insight espiritual nos tempos bíblicos.

O objetivo mais importante para Heschel (1973a, p. 29) em suas pesquisas sobre os profetas é obter insights sobre a importância intelectual desses homens e mulheres da Bíblia para nossos dias. Mas o movimento dialético é de suma importância no conhecimento, aquela atitude de abertura a formulações e

ressignificações, isso vale para as psicologias como também para as teologias abordadas nesta pesquisa.

A psicologia e as demais ciências comportamentais desafiaram desmistificar a religião profética. Heschel fez com que os profetas desafiassem a própria natureza dessas áreas de conhecimento. Pelos motivos acima apresentados ele ficou conhecido entre seus amigos e simpatizantes como “Profeta do Antigo Testamento” ou “O último dos profetas”, mostrando a essência e integridade da religião bíblica como fator de cura e apresentando os profetas hebreus como símbolos de humanização. O humanismo sagrado em Heschel, inspirado na mensagem bíblica/profética, é mais que religioso, lança princípios de diálogo com a pluralidade.

Dadas essas discussões em torno da mentalidade dos profetas registradas no pensamento de Abraham Heschel (1973), vê-se que as ciências comportamentais (em especial a psicanálise) pouco levaram em consideração sua experiência interior e significado religioso. Isso pode constituir não apenas um apelo à correção, como também ao honesto reconhecimento da relevância epistemológica da profecia bíblica na construção do pensamento religioso e, ao mesmo tempo, salvaguardar o papel intelectual e moral da Bíblia e de seus interlocutores para o espírito (pós)moderno.

Confrontando transdisciplinarmente tal fenômeno e seus protagonistas, poderemos melhor reconhecer suas semelhanças, singularidades e complexidades; contemplamos a riqueza que pode ser obtida em seus *insights*, valores culturais e, mesmo em seus limites humanos, descobrir que os profetas não são figuras míticas, patológicas ou primitivistas, mas “amigos de Deus” e contemporâneos do ser humano, peritos em questões decisivas da vontade de Deus e da vida do povo.

Já que a relação Deus-Profeta refere-se antes à experiência histórica de Deus na humanidade em momentos decisivos, mais que a um estado de alma, a atual crise (em sentido amplo) que a humanidade enfrenta, pode revelar-se, sob a ótica profética e hescheliana, forte indicador da eterna e insistente mensagem e testemunho dos profetas hebreus, apontando, ao mesmo tempo, a evidente carência de líderes mais esclarecidos nas esferas religiosa e social, isto é, de uma liderança capaz de cultivar a imaginação e a lealdade dos homens e mulheres de hoje.

No interior da profecia bíblica residem questões centrais da humanidade, tocando diretamente a alma humana, por esse motivo, o saber científico contemporâneo não pode fechar os olhos para o pensamento criativo dos profetas e sua experiência religiosa sob justificativa de dificuldade para entendê-los, pois

sabendo do potencial que dispomos hoje, a “autodefesa” da incapacidade de levar a sério a inspiração profética não é mais justificável.

No que tange à figura e mensagem dos profetas, a autocrítica e a colaboração mútuas entre psicologia e religião, tocando sua natureza e finalidade, respeitando seus devidos limites e competências, podem dizer muito mais à sociedade que a autodefesa e suas desarmonias, no respeito às suas descobertas e numa agenda que auxilie o ser humano em seu autoconhecimento, no encontro com sua dignidade e sentido de existir.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE ABRAHAM JOSHUA HESCHEL

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

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

HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: concepciones históricas y teológicas*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973b.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: simpatía y fenomenología*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973c.

HESCHEL, Abraham Joshua. "No Religion is an Island". *Union Seminary Quarterly Review*, New York, vol. XXI, n. 2, part I, p. 117-134, Jan. 1966.

HESCHEL, Abraham Joshua. *O Homem à procura de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974a.

HESCHEL, Abraham Joshua. *O Homem não está só*. São Paulo: Paulinas, 1974b.

HESCHEL, Abraham Joshua. On Improving Catholic-Jewish Relations. A Memorandum to His Eminence Agostino Cardinal Bea, 22 May 1962 In: *Archives of the American Jewish Committee*. Available in: http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/6A4.PDF. Access in: 04 Mar. 2022.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Quem é o Homem?* São Paulo: Triom, 2010.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Who is man?* Stanford: Stanford: University Press, 1965.

HESCHEL, Abraham Joshua. *O último dos profetas: uma introdução ao pensamento de A. J. Heschel*; tradução Tereza Tillet. – 2. ed. – São Paulo: Comunidade Shalom, 2021.

COMENTÁRIOS AO PENSAMENTO DE HESCHEL

ALMEIDA, E. F. de. Abraham J. Heschel e a mística do pathos divino. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 17, n. 52, p. 132-147, 30 abr. 2019.

ANDRADE, A. L. P.; NOGUEIRA, E. S. Prefácio. In: LIMA, Narcélio Ferreira de. *O mundo interior dos Profetas Bíblicos: vocação, paixão e ação*. Curitiba: Brazil Publishing, 2021.

BACCARINI, Emilio. O homem e o páthos de Deus *In: Deus na Filosofia do século XX*. PENZO, Giorgio e GIBELLINI, Rosino (orgs). Edições Loyola: 3ª ed. São Paulo: 2002, p. 435-443.

BERNARD, David. Abraham Heschel's Attitude toward Religion and Psychology. *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press: Chicago, 1983, vol. 63, n. 1, p. 26-43, Jan. 1983.

CHESTER, Michael Arthur. *Divine pathos and human being: Abraham Joshua Heschel's understanding of what it means to be human in the light of his view of the divine pathos*. 2000. 371 s. Thesis (Department of Theology – School of Historical Studies). University of Birmingham, Birmingham, UK, 2000. Available in: <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/5441/> Access in 19 mar 2022.

DUECK, A.C. et al. Prophetic Words for Psychologists: Particularity, Ethics and Peace. *Pastoral Psychology*, Springer, v. 58, p. 289-301, 2009.

GILLMAN, Neil. The dynamics of prophecy in the writings of Abraham Heschel In: GLAS, Gerrit et al. *Hearing Visions and Seeing Voices: Psychological Aspects of Biblical Concepts and Personalities*. Dordrecht: Springer, 2007.

GLAS, Gerrit et al. *Hearing Visions and Seeing Voices: Psychological Aspects of Biblical Concepts and Personalities*. Dordrecht: Springer, 2007.

GOLDMAN, Norman S. The Metapsychology of Abraham J. Heschel. *Journal of Religion and Health*, New York: Springer Press, vol. 14, n. 2, pp. 106-12, Apr. 1975.

GOOSENS, Werner. Abraham Heschel, Die Prophetie. In: *Revue néo-scholastique de philosophie*, 39^e année, Deuxième série, n. 52, p. 551-552, 1936.

Disponível em https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1936_num_39_52_3004_t1_0551_0000_2. Acesso em 18 Mar. 2022.

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

KIMELMAN, Reuven. 1985. Abraham Joshua Heschel: our generation's teacher. *Cross Current*. Disponível em: <http://www.crosscurrents.org/heschel.htm>. Acesso em 13/06/2021.

LEONE, Alexandre G. *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.

MATHIAS; L. G. K.; LANDIM, R. A. Heschel: do pathos ao diálogo. *Sacrilegens*, v. 7, n. 1, p. 73–90, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26713>. Acesso em: 6 jul. 2022.

LEVY, Bryna Jocheved. Jeremiah Interpreted: A Rabbinic Analysis of the Prophet In: GLAS, Gerrit et al. *Hearing Visions and Seeing Voices: Psychological Aspects of Biblical Concepts and Personalities*. Dordrecht: Springer, 2007, p. 65-85.

LIMA, Narcélio Ferreira de. *O mundo interior dos Profetas Bíblicos: vocação, paixão e ação*. Curitiba: Brazil Publishing, 2021.

MARMUR, Michael. *Abraham Joshua Heschel and the sources of Wonder*. London: University of Toronto Press, 2016.

MEYER, Marshall T. Prólogo. In: HESCHEL, Abraham Joshua. *Los Profetas: El hombre y su vocación*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973.

MOORE, Donald. *The Human and the Holy: The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*. New York: Fordham University Press, 1989.

NOGUEIRA, Emivaldo Silva. *O conceito de autodiscernimento, à luz dos profetas bíblicos, em confronto com a modernidade: uma visão religiosa em Abraham Joshua Heschel*. 2017. 139 f. Dissertação (mestrado). Goiânia: PUC, 2017.

NOGUEIRA, Emivaldo Silva. *A justiça social no profeta Amós à luz do método de autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel*. 2020. 317 f. Tese (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia.

SILVA, Valmor da. Posfácio. In: LIMA, Narcélio Ferreira de. *O mundo interior dos Profetas Bíblicos: vocação, paixão e ação*. Curitiba: Brazil Publishing, 2021, p. 123-127.

XAVIER, Antonio Thadeo de Oliveira. "Israel, eco de eternidade". *Kairós*, Fortaleza, ano II, n. 2, p. 284-303, 2005.

ZAMITH, Dom Joaquim de Arruda. Apresentação. In: HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975, p. 5-11.

ABORDAGENS CONEXAS E OUTRAS CONTRIBUIÇÕES

AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

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

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

ASSIS, M. O profeta. *Marmota Fluminense*, Rio de Janeiro, n. 644, p. 3, nov. 1855.

BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*; tradução Fredericus Antonius Stein; supervisão Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2000.

BERGER, Peter. A Desseccularização do Mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ano 21, n. 1, p. 9-24, 2000.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIBLE GATEWAY. *Prophets and prophecy*. Encyclopedia of The Bible. Available in <<https://www.biblegateway.com/resources/encyclopedia-of-the-bible/Prophets-Prophecy>>. Access in 24 oct. 2021.

BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BÍBLIA SAGRADA. *Bíblia do Peregrino*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA SAGRADA. *Tradução Ecumênica – TEB*. São Paulo: Loyola, 1997.

BRUEGGEMANN, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: Um juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007 (Biblioteca de Estudios Bíblicos 121).

BUTTENWIESER, Moses. *The Prophets of Israel: from the Eighth to the Fifth Century Their Faith and Message*. New York: The Macmillan Company, 1914.

CARVALHO, Sérgio. Ananke ou o conceito de destino em Freud. *Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada*: Rio de Janeiro, v. 25, n. 4, p. 31-37, out./ dez. 1973.

CASPAR PEUCER. *Commentarius de Praecipuis Generibus Divinationum*, 1560, p. 270 In: JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*; tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha; revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 24-25.

CELSO. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Introducción y notas de Serafín Bodelón. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses mistagógicas*. Tradução de Frederico Vier. Introdução e notas de Frei Fernando Figueiredo – 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

COOK, Christopher C. H. Psychiatry in scripture: sacred texts and psychopathology. *The Psychiatrist*, v. 36, p. 225-229, 2012.

DREWERMANN, Eugen. “Psicologia e Teologia” In: EICHER, Peter. *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

EICHER, Peter. *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio, 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004. Disponível em https://www.academia.edu/36846413/Tratado_Teol%C3%B3gico_Pol%C3%ADtico_de_Espinosa_Tradu%C3%A7%C3%A3o_de_Diogo_Pires_Aur%C3%A9lio_Obra_esgotada. Acesso em 21 mar. 2022.

FABRY, Joseph B. *A busca do significado: Viktor Frankl, logoterapia e vida*. 4. ed. São Paulo: ECE, 1984.

FOUCAULT, Michael. *Dits et écrits*, vol. 1. Paris: Gallimard, 1994.

FRANKL, Viktor E. *A presença ignorada de Deus*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Tradução de Walter O. Schiupp e Carlos C. Aveline; revisão técnica de Helga H. Reinhold. 2ª ed. São Leopoldo: Editora Sinodal; Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

FRANKL, Viktor E. *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo*. Tradução de Victor Hugo Silveira Lapenta. 11ª ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.

FREUD, Sigmund (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. IX*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund (1937-1939). Moisés e o Monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund (1976). Cinco lições de psicanálise. In: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 13-51). Rio de Janeiro: Imago (Trabalho original publicado em 1909).

FREUD, Sigmund. *Cartas entre Freud e Pfister (1909 – 1939)*. Viçosa, MG: Ultimato, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

JOYCE, Gilbert Cunningham. *The inspiration of prophecy: an essay in the psychology of revelation*. London; New York: Henry Frowde; Oxford University Press, 1910.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*; tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha; revisão técnica de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1978.

KAPLAN, Jacob Hyman. *Psychology of prophecy: a study of the prophetic mind as manifested by the ancient Hebrew prophets*. Philadelphia: J. H. Greenstone, 1908.

KIERKEGAARD, Aabye Sören. *Ou bien ou bien*. Paris: Gallimard, 2008.

LANG, Bernhard. "Profecia" In: EICHER, Peter. *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 722-727.

LAPLANCHE, J. A psicanálise como anti-hermenêutica. Trad. Luís M. Maia. *Psicanalítica*, Recife, ano 3, p. 71-86, dez.1995.

LOHFINK, Norbert. *Profetas ontem e hoje*. São Paulo: Paulinas, 1979 (Espírito e Vida).

LONGINUS. *On the sublime*; Trad. W. Rhys Roberts. 2. ed. – Cambridge: Cambridge University Press, 1907. Available in <https://web.archive.org/pdf/search/longinus>. Access in 11 sep. 2022.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*; tradução de Álvaro Cabral. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MASSON, Jeffrey Moussaieff. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess — 1887-1904*; tradução de Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MESQUITA, Raul; DUARTE, Fernanda. *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Plátano Editora, 1996.

MESTERS, Carlos. *O profeta Jeremias: um homem apaixonado*. São Paulo: Paulus; CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, 2016.

MONLOUBOU, Louis. *Os profetas do Antigo Testamento*; tradução Benôni Lemos; revisão Caio Albuquerque. São Paulo: Paulinas, 1986 (Coleção Cadernos Bíblicos, 39).

NEHER, André. *La esencia del profetismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento. / Trad. Celso Eronides Fernandes. – São Paulo: Academia Cristã Ltda; Paulus, 2007.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004 (versão digital).

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional*; [tradução Prócoro Velasques Filho]. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista: 1995.

PANDOLFI, Alessandro. *La libertà religiosa nel pensiero di Spinoza*. Cosenza: Pellegrini, 1989.

PHILO, Vol. VII; trad. F. H. Colson. Cambridge: University Press, 1998 (Loeb Classical Library).

POPPER, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*; Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1974.

PSICANÁLISE CLÍNICA. *Freud Explica: Significado do termo*. Campinas, 2018. Disponível em: <https://www.psicanaliseclinica.com/freud-explica-significado/>. Acesso em 28 dez. 2022.

RAVASI, Gianfranco. *Los Profetas*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1989.

RENDTORFF, Rolf. *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*. Leiden: Deo, 2005.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. Reflexões sobre o lugar de uma Psicologia da Religião. *Revista da Abordagem Gestáltica*, ano XIV, n. 2, pp. 197-204, jul-dez, 2008 (Diálogos (Im)Pertinentes – Dossiê Religiosos II).

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral 1*; Tradução de Ana Ravara. – Lisboa: Editorial Presença, 1971, p. 155-182.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michael. *Dicionário de psicanálise*; tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. — Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SANDAY, William. *The Oracles of God: nine lectures on the nature and extent of biblical inspiration and on the special significance of the Old Testament Scriptures at present time*; 5. ed. – London; New York: Longmans, Green and Co., 1894.

SCHILSON, A.; KASPER, W. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. São Paulo: Loyola, 1990.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*; John Oman trad. New York: Harper & Brothers, 1958.

SCHMÖLDERS, Auguste. *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*. Paris: Typographie de Firmin Didot Frères, 1842. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/Essai_sur_les_%C3%A9coles_philosophiques_che.html?id=XYleAAAaAAJ&redir_esc=y. Acesso em 21 dez. 2022.

SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.

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

SKINNER, B. F. *Science and Human Behavior*. New York: The Free Press, 1953.

STRONG, James. *Dicionário Bíblico Strong: Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002 (versão digital).

THOMAS, D. E. The Psychological Approach to Prophecy. *The American Journal of Theology*, The University of Chicago Press: Chicago, vol. 18, n. 2, p. 241-256, 1914.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Antropologia Filosófica I*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento I: Teología de las tradiciones históricas de Israel*; Edición preparada por Luis Alonso Schökel. 7ª ed. – Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993 (Biblioteca de Estudios Bíblicos 12).

VON RAD, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*; Edición preparada por Luis Alonso Schökel. 7ª ed. – Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000 (Biblioteca de Estudios Bíblicos 11).

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1991, vol. 1.

WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.