
Rudolf Otto
O Sagrado
EST
Editora Sinodal
EDITORA VOZES



Rudolf Otto

Em sua obra *O Sagrado,* Rudolf Otto analisa a realidade apriorística do numinoso ou Sagrado em seus elementos racionais e irracionais e cujos principais aspectos são descritos nas categorias do *Mysterium Tremendum* como *tremendum* (arrepiante), *majestas* (avassalador), *mysterium* (o "totalmente outro"). O numinoso é "fascinante" e "assombroso" a um só tempo.

A obra analisa também as relações entre o Sagrado e o Santo, as aparições do Sagrado nos testemunhos bíblicos do AT e NT e os aspectos do numinoso nos escritos de Lutero. Destaque recebem os aspectos de "irracionalidade", característicos do Sagrado.

Os capítulos finais apresentam as principais dimensões do Sagrado como categoria *a priori* dentro das religiões e do cristianismo. O numinoso, que fenomenologicamente se traduz como sentimento do "mistério terrível e fascinante", é descrito como *a priori* por não poder ser localizável ou racionalmente dedutível em sua origem última. Sua apreensão dá-se através de adeptos, de produtores religiosos (profetas) e de personificadores do numinoso, os filhos da divindade, uma condição encarnada pelo próprio Jesus.

Para o autor, são as experiências e vivências que constituem o fundamento da religião. Por isso tem como propósito descrever e analisar como as pessoas percebem e reagem diante do Sagrado em suas distintas manifestações dentro dos diferentes credos e religiões. A obra constitui-se, por essa razão, num livro essencialmente prático e concreto, uma vez que remete a experiências com as quais, direta ou indiretamente, a maioria das pessoas já se confrontou.

Editora Sinodal
li___, 1927 • 2007

anos a serviço da Palavra

A EDITORA
EST V VOZES

Rudolf Otto nasceu em 25 de setembro de 1869. Teólogo alemão de renome internacional, iniciou seus estudos teológicos em Erlangen e terminou o doutorado, em Gõttingen, com uma tese sobre *As concepções de Espírito Santo em Lutero.*

Após ser professor de Teologia Sistemática em Breslau/ Wroclav (1915/16) por dois anos, sucedeu em Marburg ao teólogo sistemático Wilhelm Hermann. A publicação da obra *O Sagrado* durante sua estadia em Marburg (1917) contribuiu muito para transformar essa cidade na "Meca das Ciências da Religião" da Alemanha. Em sua obra, Otto enfatiza, sobretudo, os elementos irracionais do numinoso, em polêmica contra o Iluminismo, que procura interpretá-lo como sendo expressão de metafísica, moral, ou evolução. A religião é para o autor inderivável, tendo o seu início em si mesma, razão pela qual o Sagrado é categoria rigidamente a *priori.*

Após sua aposentadoria em 1929, sua cátedra foi ainda ocupada três semestres pelo renomado teólogo Paul Tillich. Rudolf Otto faleceu em 6 de março de 1937.

Rudolf Otto

O SAGRADO

Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional

^ *Aà* EDITORA
EST *ß Sinodal* **Y** VOZES
2007

Traduzido do original alemão *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* publicado por © Verlag C. H. Beck, München, Alemanha, 1979.

Os direitos para a língua portuguesa pertencem à
Editora Sinodal, 2007
Rua Amadeo Rossi, 467
93030-220 São Leopoldo/RS
Fone/Fax: (51) 3590-2366
editora@editorasinodal.com.br
www.editorasinodal.com.br

Co-edição
Escola Superior de Teologia
Rua Amadeo Rossi, 467
93030-220 São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 2111-1400
Fax: (51) 2111-1411
est@est.edu.br
www.est.edu.br

Editora Vozes
Rua Frei Luís, 100
Caixa Postal 90023
25689-900 Petrópolis/RJ
Tel.: (24) 2233-900
Fax: (24) 2231-4676
vendas@vozes.com.br
www.vozes.com.br

Tradução: Walter O. Schlupp

Revisão: Brunilde Arendt Tornquist

Capa: Editora Sinodal

Arte-finalização: Jair de Oliveira Carlos

Impressão: Con-Texto Gráfica e Editora

Publicado sob a coordenação do Fundo de Publicações Teológicas/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia (IEPG) da Escola Superior de Teologia (EST) da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).
Fone: (51) 2111 1400 est@est.edu.br
Fax: (51) 2111 1411 www.est.edu.br

091s Otto, Rudolf
O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional / Rudolf Otto. [Traduzido por] Walter O. Schlupp. - São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
224p.; 15,5 x 22,5cm
ISBN 978-85-233-0872-8 (Editora Sinodal)
ISBN 978-85-326-3569-3 (Editora Vozes)
Título original: Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.
1. Religião - História - Teologia. I. Schlupp, Walter O. II. Título.

CDU 291.2

Catalogação na publicação: Leandro Augusto dos Santos Lima - CRB 10/1273

À memoria de Theodor Häring

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,
Ergriffen fühlt er tief das Ungeheuere.

O estremecimento é o melhor que há na humanidade.
Por mais que o mundo lhe dificulte o sentimento,
Arrebatado ele sente fundo o assombroso.

SUMÁRIO

Apresentação ... 9
Prefácio à edição brasileira ... 19
Glossário ... 23
1. Racional e irracional ... 33
2. O numinoso ... 37
3. "O sentimento de criatura" como reflexo da numinosa sensação de ser objeto na autopercepção (Aspectos do numinoso I) ... 40
4. *Mysterium Tremendum* (Aspectos do numinoso II) ... 44
a. O aspecto "tremendum" (arrepiante) ... 45
b. O aspecto avassalador ("majestas") ... 51
c. O aspecto "enérgico" ... 55
d. O aspecto "mysterium" (o "totalmente outro") ... 56
5. Hinos numinosos (Aspectos do numinoso III) ... 64
6. O aspecto fascinante (Aspectos do numinoso IV) ... 68
7. Assombroso (Aspectos do numinoso V) ... 79
8. Correspondências ... 82
1. Harmonia de contrastes ... 82
2. Lei da associação de sentimentos ... 83
3. Esquematização ... 85
9. O *Sanctum* como valor numinoso. O aspecto *augustum* (Aspectos do numinoso VI) ... 90
10. Que quer dizer "irracional"? ... 97
11. Meios de expressão do numinoso ... 100
1. Meios diretos ... 100
2. Meios indiretos ... 101
3. Meios de expressão do numinoso na arte ... 105
12. O numinoso no Antigo Testamento ... 111
13. O numinoso no Novo Testamento ... 120
14. O numinoso em Lutero ... 132
15. Evoluções ... 148
16. O Sagrado como categoria *a priori*. Primeira parte ... 150
17. O surgimento da religião na história ... 155

18. Os aspectos brutos 169
19. O Sagrado como categoria *a priori*. Segunda parte 173
20. As manifestações do Sagrado 180
21. Divinação no protocristianismo 190
22. Divinação no cristianismo de hoje 195
23. O *a priori* religioso e a história 205

Anexos

I. Citações literárias numinosas 209
1. *Do Bhagavad-Gitã,* Capítulo 11 209
2. *Joost van den Vondel, Engelsang [Cântico dos Anjos]* 209
•*Ò.MelekEljõn* 211
II. Adendos menores 215

APRESENTAÇÃO

Rudolf Otto e sua obra *O Sagrado* (1917)

Durante a minha última estada na Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS, em 2005, passei por uma surpresa ambivalente no tocante a Rudolf Otto: por um lado supreendeu-me a forte presença do nome Rudolf Otto e de sua mais famosa obra, *O Sagrado,* na América Latina, particularmente também no Brasil, no meio filosófico, teológico e das Ciências da Religião. Outra surpresa foi o fato de nem existir no Brasil uma tradução completa do seu livro que satisfaça os padrões científicos.[1] Mas para minha satisfação ouvi, na época, que a EST estaria planejando uma tradução desse clássico, a qual possibilitaria, pela primeira vez, ao público brasileiro a leitura completa de *O Sagrado.* Esta tradução agora está concluída e parabenizo todas as pessoas que a tornaram possível, ainda em tempo, antes de a obra atingir seu centenário. Ninguém precisa ser profeta para prever que, no ano de 2017, também no Brasil haverá congressos e publicações das mais diversas faculdades em homenagem aos cem anos da influência de *O Sagrado* e seu autor. A tradução aqui apresentada permitirá fazê-lo, então, dentro dos padrões acadêmicos adequados.

Quando da sua primeira publicação em 1917 em Breslau/Wroclav (Polônia de hoje), a Primeira Guerra Mundial aproximava-se do seu fim na Europa. Desmoronava o império alemão com suas colônias. Prenunciava-se uma nova época. Em retrospecto se percebeu que o rompimento com os ideais do século XIX já se prenunciara antes da Primeira Guerra Mundial. Os fundamentos estavam carcomidos.

Um aspecto do novo tempo a se configurar então foi o chamado expressionismo. Trata-se de determinado estilo nas artes. E verdade que esse termo foi utilizado pela primeira vez em 1911 para caracterizar os pintores Cézanne, van Gogh e Matisse. Mas expressio-

1 Cf. meu excurso: A tradução brasileira de *O Sagrado,* de Rudolf Otto, em: BRANDT, H. As ciências da religião numa perspectiva intercultural. *Estudos Teológicos,* v. 46, n. 1, p. (122-151) 143-145, 2006.

nistas eram todos aqueles que não se deixavam impressionar com o crescimento econômico e o esplendor do século XX que iniciava. Eles enxergavam a moral provinciana e a autocomplacência da sua época. Sentiam a frieza da razão. Desconfiavam da idolatria da máquina, do dinheiro, da expansão em muitas áreas. O desenvolvimento tecnológico (inclusive das armas) e da ciência para essas pessoas não representava um avanço, mas era sinal de ruína do espírito.

Essa nova percepção dos expressionistas está marcada pelo *"Aufbruch".* Neste termo alemão está contido *"Bruch",* o rompimento com o antigo, a demolição do sistema em vigor; ao mesmo tempo, reproduz a vontade e a consciência de começar algo novo, de desencadear uma nova época. *"Aufbruch" ê,* ao mesmo tempo, abalo e partida. Essa sensação de achar-se no limiar, numa transição entre uma época antiga e uma nova, havia atingido a teologia. Esta passou a ser uma "teologia da crise". A linguagem expressiva de Karl Barth em seu famoso comentário sobre a Carta aos Romanos *{Rõmerbrief,* 1919) revela muito bem essa sensação. Também *O Sagrado* de Rudolf Otto não deixa de ser uma obra expressionista, não tanto em sua linguagem[2], mas em seu teor e nas provocativas teses centrais. Karl Heussi, em sua descrição da situação teológica na Alemanha após a Primeira Guerra Mundial, cita entre as mais importantes obras do *Aufbruch* em primeiro lugar *O Sagrado* de Rudolf Otto, antes mesmo do comentário de Barth sobre Romanos e da coletânea de ensaios de Karl Holl intitulada *Luther. A* explosiva situação em que Otto escreveu *O Sagrado* Heussi caracteriza com os seguintes elementos: categórica rejeição da teologia anterior à Primeira Guerra Mundial, abalo do conceito de ciência assim como de religião vigente até ali, ênfase no irracional (cf. o subtítulo de *O Sagradol),* no paradoxal, no intuitivo, no *"kairós",* além da polêmica contra o historismo, psicologismo e todo e qualquer idealismo.[3]

À primeira vista, a trajetória biográfica de Rudolf Otto não chama a atenção; ela é típica de um teólogo acadêmico evangélico da sua época. Nasceu em 1869, sendo o décimo segundo filho de um fabricante de malte em Peine, Alemanha do Norte, perto de Hannover. A partir de 1880, a família residiu em Hildesheim. Ali Otto completou o segundo grau para então ingressar no estudo de teologia,

2 Barth adotou pelo menos a caracterização que Otto fez de Deus: o "totalmente outro".
3 HEUSSI, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte.* 8. ed. Tübingen, 1933. p. 484s.

inicialmente em Erlangen. Escreve ele que queria munir-se contra os "liberais". Em 1891 continuou em Gõttingen. Foi profundamente marcado pelo professor de teologia sistemática Theodor von Haering (sucessor de Albrecht Ritschl), a quem mais tarde dedicaria sua obra *O Sagrado.* Seguem-se os dois exames teológicos (1891 e 1895). Em 1898 doutorou-se em Gõttingen com uma tese na qual associou pesquisa sobre Lutero com dogmática: As *concepções de Espírito Santo em Lutero.* Um ano depois tornou-se livre docente de Teologia Sistemática em Gõttingen. Ali foi nomeado *professor extraordinarius* em 1904. No mesmo ano é publicada sua obra *Naturalistische und religiòse Weltansicht [As visões naturalista e religiosa do mundo],* uma apologia bem refletida assim circunscrita por Otto: "Seria totalmente errado achar que a cosmovisão religiosa necessariamente possa ser detectada e derivada primeiro da natureza, que seja possível ou mesmo necessário usar o conhecimento da natureza como fonte e prova do conhecimento religioso do mundo".[4] Isto já prenuncia a tese da "inderivabilidade", só que não referente à religião ou ao sagrado, mas referente à religiosidade e ao espírito.[5] Em 1915 Otto aceitou um convite para ocupar a cátedra de teologia sistemática em Breslau/Wroclav. Ali permaneceu por dois anos, até ser convidado para suceder o teólogo sistemático Wilhelm Hermann em Marburg. Ele já se encontrava nessa cidade, quando em Breslau foi publicada sua mais famosa obra, *O Sagrado,* que logo se tornaria um *best-seller* e o faria mundialmente famoso.

Quando da publicação do seu clássico, que lançou as bases para a fama posterior de Marburg como "Meca das Ciências da Religião", Rudolf Otto tinha pouco menos de cinqüenta anos. Aposentou-se doze anos depois, em 1929, com apenas sessenta anos. Por três semestres sua cátedra foi ocupada por Paul Tillich. Otto faleceu em 1937 em Marburg.

Nesse panorama geral da biografia de Otto faltam dois aspec-

4 OTTO, R. *Naturalistische und religiôse Weltansicht.* 3. ed. Tübingen, 1929. p. 5.

5 Formulações posteriores em *O Sagrado* já são perceptíveis ali: o "totalmente outro" e o "mistério"; o psíquico, a sensação *[Empfindung],* o espírito é "o totalmente outro, que precisa ser conhecido mediante experiências interiores [...] e que com absolutamente nada pode ser comparado senão consigo mesmo". A experiência do mistério precede toda e qualquer fixação conceituai: "Assim o mistério permanece cm vigor, não sendo substituído pelo precário sucedâneo de uma teoria dogmática demasiadamente plausível tanto quanto prosaica". OTTO, 1929, p. 215, 230s, 287-290.

tos importantes e interligados. Eles é que dão um caráter único à sua biografia, que por isso não é nada convencional. O primeiro aspecto é totalmente atípico para um teólogo universitário da época e tem a ver com seu gosto insaciável por viagens. Estas sempre interrompiam sua carreira acadêmica e seus compromissos universitários. As principais viagens foram as seguintes, em ordem cronológica: 1881, Grécia; 1895, primeira viagem para o Oriente (Egito, Jerusalém, Beirute, Lemnos, Monte Athos); 1900, Finlândia e Rússia; 1911, Tenerife, África do Norte; 1911-1912, longa viagem de oito meses pela índia (Lahore, Calcutá, Orissa, Rangun), Japão (conferências e debates em mosteiros do budismo zen), China, retorno pela Sibéria; 1924, *Haskell-Lectures* em Oberlin, Ohio; 1924, Itália; 1926, Suécia (por intermédio do seu aluno e amigo sueco Birger Forell); 1927-1928, última viagem de oito meses com conferências: Ceilão, Madurai, Madras, retorno pelo Egito e pela Palestina.

Essas não eram viagens de pesquisa como as entendemos hoje. Não havia projetos de pesquisa pré-definidos. Otto foi um turista espontâneo na medida em que se mantinha aberto para surpresas e imprevistos. Não eram viagens de estudos, mas de experiência: "Ele vai assimilando aquilo que encontra ao acaso pelo caminho".[6] Isso naturalmente não exclui que tais experiências inspirassem suas obras científicas.

Aí entra o segundo aspecto: na biografia de Otto há uma conexão entre o que ele vivenciou e o que ele sofreu. Alguns retratos mostram um semblante imponente - cabeleira muito branca e forte, sobrancelhas brancas e hirsutas, bigode igualmente branco -, mas permitem reconhecer uma pessoa meditativa, introspectiva, que conhece o lado sério da vida; seus olhos parecem voltados para dentro. Desde a sua primeira viagem pela Ásia (ver acima), em 1895, Otto adoece várias vezes, precisando tirar licença médica por meses a fio. "Otto deve ter-se contagiado com malária nessa viagem."[7] Acrescentam-se graves depressões. Estas são o motivo pelo qual Otto foi considerado inapto para o serviço militar na Primeira Guerra Mundial. Elas também levam à sua aposentadoria antecipada. Nos sete anos que lhe restam após aposentar-se, ele ainda assim publica importan-

6 RATSCHOW, Carl Heinz. Rudolf Otto. In: *Theologische Realenzyklopädie,* v. 25, p. (559-563) 559.
7 RATSCHOW, v. 25, p. (559-563) 559.

tes trabalhos, principalmente sobre historia da religião: 1930, *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum [A religião da graça na índia e o cristianismo];* 1934-1936, tradução e outros trabalhos sobre o Bhagavad-Gita; 1936, tradução do Katha-Upanishad, entre outros. O fim da sua vida foi um tormento que se estendeu por seis meses. Em função de fratura do colo do fémur (1936), a clínica universitária lhe receitou morfina contra dores. Depois de receber alta, ele sofreu com os sintomas de dependência que, em conjunto com suas depressões, levaram os médicos a temer por um suicídio. Em conseqüência, foi internado em clínica psiquiátrica em Marburg (1937). Ali Rudolf Otto faleceu um mês depois.

Quem ler *O Sagrado* sem conhecer a biografia do seu autor nada ou pouco dela reconhecerá no livro. Nada sobre a Primeira Guerra Mundial, durante a qual ele foi escrito, nada da enfermidade física e psíquica do seu autor. Talvez aí se revele o etos de um cientista desejoso de que sua obra sobre o sagrado como categoria central da religião tenha fundamento próprio, independente da condição do seu autor.

Mesmo assim, seu livro não surgiu do nada. Otto se reporta, entre outros, a Lutero, Kant, Schleiermacher e Sõderblom. Salta aos olhos a influência de Martim Lutero, cuja pneumatologia já fora tema da sua tese de doutorado. Agora, porém, Otto ressalta os traços tenebrosos na concepção de Deus em Lutero. Contrastando com a imagem racional, amável e otimista que o Iluminismo faz de Deus, Otto ressalta o elemento aterrador, o estremecimento contido na experiência de Deus: Deus é Aquele que é incomensurável para nós seres humanos. "Um deus *compreendido* não é Deus." Sua notória tese do "totalmente outro" ele fundamenta com os enunciados de Lutero sobre o "Deus furioso". A estrutura de harmonia contrastante na experiência do sagrado - *mysterium tremendum etfascinans* - já está préformada no Catecismo Menor de Lutero: "Devemos temer e amar a Deus [...]".

Dois capítulos de *O Sagrado* levam o título "O sagrado como categoria *a priori".* Essa caracterização evidentemente faz referência a Kant, mas na substância Otto segue caminhos totalmente diferentes. De Kant ele adota a formulação, aplicando-a, porém, à sua própria categoria do sagrado inderivável: "O sagrado no sentido pleno da palavra é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais. Contra todo sensualismo

e contra todo evolucionismo, porém, é preciso afirmar com todo rigor que, em *ambos* os aspectos, se trata de uma categoria *estritamente a priori"* (cf. acima, p. 150).

Contrastando com o Iluminismo, Otto enfatiza particularmente os elementos *irracionais* da sua categoria do sagrado; para descrevê-los ele faz referência àquilo que a mística chamou de "fundo d'alma" *\fundus animae].*

Embora utilize formulações kantianas, Otto aí toma o lado da polêmica de Schleiermacher contra todas as definições exógenas da religião, as quais pretendem interpretar esta, respectivamente, o sagrado como expressão de metafísica, moral, entendimento, esclarecimento iluminista, evolução. Para Otto, entretanto, a religião começa consigo mesma, ou seja, ele se opõe a toda e qualquer tentativa de derivar a religião de outras áreas. A religião precisa ser entendida a partir de si própria. E preciso renunciar a toda e qualquer determinação exógena da religião para se captar a realidade da religião. Justamente isto foi o que Schleiermacher pleiteou em *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos,* lançado em 1799. Cem anos depois, os *Discursos* de Schleiermacher foram novamente publicados e comentados por Rudolf Otto enquanto livre-docente de Göttingen, que lhes acrescentou uma "sinopse contínua da argumentação". A introdução e o retrospecto de Otto perfazem mais de quarenta páginas. Essa edição crítica é usada até hoje.[8] Alguns comentários de Otto ali parecem uma antecipação de algumas das suas próprias teses em *O Sagrado.* Exemplos: "No Discurso II, Schleiermacher apresenta a natureza e o valor da religião de um modo geral: não se trata de um conhecimento, nem de uma ação, mas de uma experiência meditativa *[andächtiges Erleben]* [!]". "Toda a exposição continua a polêmica contra a confusão de religião com metafísica e moral."[9]

Mencionemos finalmente Nathan Söderblom, contemporâneo e colega de Otto na disciplina de Ciências da Religião quando ocupou essa cátedra em Upsala e Leipzig (1901-1914). Otto o cita em *O Sagrado* e escreveu recensão a seu respeito. Ambos se caracterizam pela referência aos *Discursos* de Schleiermacher e para ambos é cen-

8 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion:* Reden an die Gebildeten und ihre Verächter. 6. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
9 SCHLEIERMACHER, 1966, p. 17, 48.

trai a categoria do sagrado. Pode-se dizer que a "descoberta" do sagrado estava, a bem dizer, "no ar", no início do século XX, tal como o expressionismo. Na verdade, cinco anos antes de Otto, Sõderblom antecipou algumas posições que Otto apresenta em sua obra: em sua *Introdução à história da religião* (1912), Sõderblom desenvolve três "conceitos básicos da religião", a saber - nesta seqüência - santidade *[Heiligkeit],* Deus, culto. Em Sõderblom a discussão da contraposição entre sagrado e profano tem precedência sobre a discussão do conceito de Deus. Aí já se torna palpável a tese pioneira: a experiência do sagrado antecede todo e qualquer conceito de Deus. Ela é a experiência religiosa fundamental por excelência. "Santidade *[Heiligkeit]* é o termo determinante na religião." Com essa frase Sõderblom iniciara seu extenso e programático artigo *"Holyness"* na *Encyclopaedia ofReligion and Ethics* (1913).[10] Esses foram, portanto, os impulsos que Otto recebeu da teologia, filosofia e ciência da religião na Europa.

O conjunto da obra de Otto abrange muitas áreas diferentes e permite distinguir três fases. No início se encontram temas de teologia cristã em sentido mais estrito. Com *O Sagrado* segue-se a ocupação com questões de Filosofia da Religião e Psicologia da Religião. A última fase dedica-se a trabalhos comparativos entre religiões, principalmente sobre religiões do Extremo Oriente. Sua obra *O Sagrado* ocupa, portanto, o centro dessa evolução. Ali "a religião" (no singular!) se torna foco principal dos seus interesses, ao passo que depois Otto volta sua atenção para a diversidade entre diferentes religiões. Mas em tudo isso Otto não foi apenas um teórico; isso se mostra, ao longo dos seus últimos quinze anos de vida, no seu engajamento em duas áreas muito distintas da prática concreta: empenhou-se intensivamente pela criação da "Liga Religiosa da Humanidade", da qual

10 SÕDERBLOM, Nathan. Holyness. In: *Encyclopaedia ofReligion and Ethics.* Edinburgh, 1913. v. 6, p. 713-741. Esse artigo está mais acessível em: COLPE, Carsten (Ed.). *Die Diskussion um das "Heilige".* Darmstadt, 1977. p. 76-116. Sobre a vida e obra de Sõderblom, cf. BRANDT, H. *Vom Reiz der Mission.* Neuendettelsau, 2003. p. 235-273. Cabe à pesquisa futura analisar as influências recíprocas entre Söderbom e Otto. Impressão muito viva da relação entre os dois é proporcionada pela correspondência que mantiveram (26 cartas de Otto a Sõderblom e 6 de Sõderblom a Otto). A primeira carta de Otto a Sõderblom é do ano de 1897, a última, de 1931. A documentação científica dessas cartas encontra-se agora em: LANGE, Dietz (Ed.). *Nathan Sõderblom:* Brev - Lettres - Briefe - Letters: A Selection from his Correspondence. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

ele esperava um aprofundamento da Liga das Nações (precursora da ONU). Além disso, engajou-se na prática litúrgica. Mostrou interesse muito especial pela renovação do culto nas igrejas evangélicas. Ele não foi apenas uma pessoa carismática, como o caracterizaram seus sucessores em Marburg, mas empenhou-se por uma liturgia condizente com o espírito, onde espírito divino e espírito humano se comunicam entre si.

Nessa evolução o ponto mais marcante e que constitui uma nova abordagem foi a mudança de enfoque de teologia para religião. Aí se manifesta o elemento "expressionista". A questão colocada por Otto era: quais são as experiências e vivências que constituem o fundamento da religião? *O Sagrado* é designação para a experiência do numinoso. Otto descreve e analisa como as pessoas reagem diante do sagrado. Ou seja, sua atenção não está voltada para testemunhos petrificados da história da religião, mas para a vivência concreta da religião (e da mística): como se expressa religião? Como é que as pessoas experimentam o sagrado? Otto (e Sõderblom) trata(m) da religião viva, da forma como o "numinoso"[11] atinge a pessoa humana, como o sagrado enquanto origem de toda religião se exprime em suas diversas formas.

Esse enfoque novo e revolucionário em Otto não foi uma inspiração de escrivaninha, mas sobreveio-lhe como "descoberta" *[Durchbruch]* em sua primeira viagem ao Oriente. A nova dimensão para a qual Otto avançara, o mistério inderivável e a vitalidade do sagrado como origem de toda a religião - essa idéia fundamental lhe foi proporcionada numa experiência "acidental", enquanto ouvia o triságio [tríplice "Santo!"] do profeta Isaías (Is 6) numa sinagoga judaica no norte da África. Posteriormente, essa experiência da "descoberta" foi reforçada em suas visitas a mesquitas muçulmanas e templos budis-

11 Numa das raríssimas passagens de O *Sagrado* em que Otto fala na primeira pessoa, ou seja, com base em sua própria experiência, no capítulo "O numinoso em Lutero", ele relata que sua caracterização do numinoso como *tremendum* e majestade foi inspirada em Lutero: isso teria ocorrido "pela lembrança de termos do próprio Lutero: eu os tomei de sua *divina majestas* e da *metuenda voluntas* [temível vontade] da mesma, que me marcaram desde a primeira vez que me ocupei de Lutero. Inclusive foi *O servo arbítrio* de Lutero que formou em mim a compreensão do numinoso e da sua diferença para com o racional, muito antes de eu reencontrá-lo no *qadosh* do Antigo Testamento e nos elementos do 'receio religioso' na história da religião em si" (p. 132).

tas e hindus[12]. Foi o profeta Isaías quem desencadeou *O Sagrado* - na Africa!

Em rápidos traços descrevi, em parte, o contexto e as condições de surgimento de *O Sagrado.* Mais importante, porém, é o próprio texto dessa grande obra, que agora pode ser assimilado no Brasil em tradução completa. Deixemos a futura recepção em novo contexto encarregar-se da crítica a aspectos problemáticos desse livro. Assim como esta obra se baseia numa experiência vivida, numa surpresa, desencadeando surpresas após sua publicação, se eu não estiver enganado, também no Brasil ela provocará surpresas imprevisíveis, que não podem ser planejadas de antemão - como as próprias experiências do sagrado.

Hermann Brandi

12 Isso foi relatado no jornal *Oberhessische Presse,* de Marburg, por ocasião do vigésimo aniversário da morte de Otto **(6** de março de **1957),** provavelmente com base em tradição oral, pelo sucessor de Otto, Friedrich Heiler, que dedicou sua obra tardia *Die Religionen der Menschheit.* Stuttgart, **1959,** a Nathan Söderblom e Rudolf Otto. A tensão entre esse relato e o depoimento citado na nota **11** provavelmente não pode mais ser resolvida.

PREFÁCIO À EDIÇÁO BRASILEIRA

Não quero dizer: eu sei bem dele.
Mas também não quero dizer: eu não sei dele.
Dito indiano

Entre os intérpretes de *O Sagrado* de Rudolf Otto poderíamos encontrar muitas razões para não propor a tradução deste clássico da Teologia e da Ciência da Religião para a língua portuguesa. Os defensores da alteridade teriam razão em dizer que O *Sagrado* está permeado de fortes indícios de etnocentrismo, porque o seu autor situa o cristianismo no ápice das religiões por considerar elevados seus conceitos racionais, embora o próprio Otto teça uma gama de argumentos contra tais conceitos ao longo de toda a sua obra. Também não faltam os críticos que vêem nesta obra uma tendência psicologizante, ignorando, de certa forma, a sua pertinência teológica. O sentimento como meio privilegiado de manifestação do sagrado poderia estar no olhar daqueles que esposam a idéia de que estamos diante de uma Psicologia da Religião.

Para outros ainda, o Sagrado se perde nos meandros da experiência religiosa, confundindo-se com ela. De fato, a experiência tem relevância, pois, como em Kant, o conhecimento se dá a partir dela. No entanto, o sagrado é *a priori,* ou seja, não nasce da experiência religiosa. Nesse sentido, os adeptos da experiência como critério da eficácia da presença do sagrado não encontrariam sustentação de suas teses na obra de Otto. Também não faltam críticas que consideram Otto um precursor cristão da *New Age,* justamente por colocar em realce a experiência religiosa.

Entre outras problematizações a respeito da referida obra, podemos elencar a crítica ao sagrado enquanto categoria universal. Neste caso, nem as suas viagens como observador por contextos não ocidentais, nem o seu conhecimento de outras religiões poderiam ser apresentados como justificativas da universalidade do *numinoso* como categoria composta pelo irracional e racional. Mesmo assim,

poderíamos concordar em parte com a crítica ao etnocentrismo do método teológico europeu cristão, que se valeu de categorias abstratas unlversalizantes para a análise do "inteiramente outro" *[das ganz* Andere].

Contudo, se fossem procedentes na sua totalidade as questões acima, ainda assim teríamos razão para trazer a público uma nova tradução de *O Sagrado.* Refiro-me à crítica de Otto ao racionalismo que predominava na Teologia e na Ciência da Religião de sua época. O sagrado não se deixa apreender pelo conceito. Em outras palavras, o que é nomeado não deixa de ser um reducionismo conceituai. Neste sentido, "um Deus **compreendido** não é um Deus", para citar Tersteegen ao lado de místicos do cristianismo e do budismo, bem apresentado num hino cujo impronunciável *[árreton)* é o fundamental:

Tu és!
Nem os ouvidos nem a luz dos olhos
Conseguem alcançar-te.
Nenhum como, porquê nem onde
Está em Ti como sinal.
Tu és!
Teu mistério está oculto:
Quem poderá sondá-lo!
Tão profundo, tão profundo -
Quem poderá encontrá-lo!

A insistência de Otto em realçar o numinoso como *a priori* não refutaria a tese segundo a qual o fenômeno religioso seria passível de análises sociológicas, políticas e psicológicas, entre tantas perspectivas. Para o teólogo protestante Rudolf Otto, o sagrado é uma categoria composta do irracional e do racional. Este é decorrência daquele, como as obras são decorrências da fé, segundo Lutero.

A propósito, intérpretes de *O Sagrado* afirmam que foram leituras a respeito de Lutero e da Bíblia que levaram Otto a compreender o numinoso dessa forma. Deus se revela "sob o contrário" e é pura bondade; em razão disso, não se enquadra em nossos critérios de justiça. Sua justiça é inacessível à razão humana. A ocorrência do divino no "sob o contrário" tem profundas implicações para o culto cristão, bem como para a proclamação. Nas palavras de Otto, a proclamação precisa "cultivar o elemento irracional da idéia cristã de Deus sempre sob a base que são seus aspectos racionais, para assim garantir a sua profundidade".

Tanto a Teologia quanto as Ciências da Religião e Sociais já deram passos significativos na crítica ao racionalismo, implícitos em seus métodos de pesquisa. As ciências não pairam acima das cabeças de pessoas que estão inseridas em contextos sócio-culturais específicos. No mínimo, religiões e ciência têm em comum o fato de serem produtos humanos, embora distintos. Além do mais, poderíamos aventar a hipótese de que a bandeira do racionalismo esteja matizada por compromissos ideológicos da classe que revolucionou o mundo moderno.

Provavelmente poderíamos inferir que o racionalismo na Teologia e na Ciência da Religião não teria o mesmo peso como o teve nas primeiras décadas do século XX, na Europa. Por essa razão, a atualidade de *O Sagrado* poderia ser traduzida em nosso contexto na avaliação do caráter mágico e pragmático tanto de práticas religiosas que enfatizam mais a eficácia que o simbólico, quanto em teologías que sincretizam as relações de trocas capitalistas e o dinheiro como mediador das prósperas bênçãos divinas. Então, o questionamento da busca da eficácia a qualquer preço poderia ser, em muitas práticas religiosas, o equivalente à crítica ao racionalismo da época de *O Sagrado?*

Não obstante nossos questionamentos a O *Sagrado*, ainda poderíamos abraçar como atual a crítica à saturação ética, à qual estão submetidas a Teologia e muitas das práticas religiosas. No justo afã de impulsionar a solidariedade transformadora de práticas eclesiais e religiosas em nosso contexto latino-americano, o *a priori* pode ter perdido, em muitos momentos, a necessária visibilidade e transparência. A percepção da imagem da divindade cristã, no caso, estaria presa a objetivos práticos, obnubilando, assim, a misteriosa e majestosa fonte que faz tremer e fascinar e, por nossa conta, revolucionar, por ser "totalmente outro".

Num dos textos da tradição literária judaico-cristã, ao qual Otto faz referência, Jacó desperta do seu sonho, onde anjos desciam do céu por meio de uma escada, e exclama: "Como é arrepiante este lugar! E aqui que mora Elohim" (Gênesis 28.17). Todavia, a mesma tradição que exalta o temor e o tremor deságua na promessa de terra e descendência, como aspectos racionais do sagrado.

O exemplo dos olhos fixos da criança no dedo da mãe que aponta para a extasiante lua cheia pode ser tomado como metáfora para compreendermos o sagrado que se manifesta pelo sentimento, mas

não se confunde com ele e, ao mesmo tempo, escapa das teias conceituais que tecemos para prendê-lo. Por conseguinte, o meio deixa de ser a mensagem como o é no pensamento fundamentalista, cujo caráter remissor da palavra se confunde com os elementos racionais, ou, como diz outro teólogo, nas questões penúltimas. Por outro lado, a ausência dos elementos racionais dilui o sagrado num misticismo exacerbado. Por essas razões, Otto realça o sagrado como categoria composta.

Por fim, autorizamo-nos a colocar na pena de Otto uma pergunta que não está em seu texto: a fé vive dos resultados ou da eficácia? Com certeza, ele diria: de nenhum dos dois. Por quê? Porque "Deus está presente. Tudo em nós se cale. E, devotos, nos prostremos", conforme versos de Tersteegen, destacados por Otto.

Oneide Bobsin

GLOSSÁRIO

Esta é a terceira tentativa de se publicar uma tradução de "Das Heilige" de Rudolf Otto em português. E sinal de que o original apresenta consideráveis dificuldades de compreensão. Isso não causa surpresa, já que o próprio autor declara: *"A* categoria do sagrado [...] apresenta um elemento ou 'aspecto' bem específico, que foge ao acesso racional [...], sendo algo *árreton* ['impronunciável'], um*ineffabile* ['indizível'] na medida em que foge totalmente à apreensão *conceituai". Cum grano salis* pode-se dizer, portanto, que ele se propõe a falar de algo do qual a rigor nem se pode falar. Que dirá traduzir.

Quando conveniente, a tradução apresenta o termo original no texto corrido, por vezes explicado em nota de rodapé ou entre colchetes. Mesmo assim, para prestar contas das formulações adotadas na tradução, apresentamos um glossário com a correlação de termos centrais ou inusitados entre os dois idiomas. Alguns verbetes são comentados pelo tradutor. Outros apresentam a definição dada pelo próprio autor em glossário da publicação original. O glossário apresentado abaixo é, portanto, uma criação própria do tradutor, com o intuito de melhor informar leitores e leitoras sobre as opções feitas na tradução de certos verbetes ou expressões. O glossário original, de Rudolf Otto, em regra, foi assimilado e distribuído no corpo principal do texto.

Walter O. Schlupp

abdrängen	distanciar, afugentar
Absenker	Em botânica, é a rama literalmente "rebaixada" para deitar nova raiz: estolão, estolho, vergôntea; o autor usa em sentido figurado como "derivado ou clone rebaixado", vulgarizado ou decaído, portanto, derivado rebaixado, derivação deturpada; a *Absenker* o autor alude ao dizer que algo está *"abgesunken"* [entre aspas!], decaído, portanto

actus purus ato puro

adäquat exatamente correspondente (= definição do autor no glossário do original)

Affekte emoções

he stood aghast "estacou estupefato"

Ahnung palpite, intuição

Allursächlichkeit onicausalidade [de Deus]

Andacht devoção, estado meditativo, devoção meditativa

andächtig meditativo

Animismus animismo; definição do autor: "teoria segundo a qual a religião teria surgido da crença em espíritos dos mortos".

Anlage predisposição, potencial

Anschauung R. Otto não o usa no sentido atualmente mais freqüente, mas naquele de Schleiermacher: visão (interior), intuição

apátheia imunidade à paixão

a priori [existente no espírito humano independentemente da experiência; inverso de *a posteriori]*

Aufgeregtheit excitação

auflösen destrinçar, analisar; *Auflösung,* solução

augustus No glossário original, Otto identifica-o com o alemão *erlaucht,* "insigne, ilustre, augusto, sublime"; adotamos, em parte, "augusto", ou deixamos a forma latina

Awe (ingl.), *Erstaunen* pasmo; no adendo 1, na tradução do texto original inglês de K W. Robertson: assombro

Bangen ansiedade

Bedeckung cobertura

begreifen compreender

Begriff conceito; já "keinen Begriff haben": não ter noção, não fazer idéia; *dunkler Begriff vaga* noção

Begriffsvermögen = Eassungskraft capacidade de compreensão [cognitiva];

beseligen ter efeito beatífico; entusiasmar

Beseligung, Seligkeit enlevo beatífico, beatitude

dämonische Scheu pânico apavorado, receio "demoníaco"

Deutezeichen, Deutename termo sugestivo, interpretativo

Dienst culto (quando dirigido à divindade)

Drang impulso; ânsia

Dysteleologie "desteleologia"; definição do autor: *Zweckwidrigkeit* - o contrapor-se à finalidade

ehren (ein Heiligtum) reverenciar (um santuário)

Ehrfurcht respeito reverente, respeito

ehrfürchtig	respeitoso
Eifer	zelo, empenho; nas citações de Lutero: paixão, ira, ciúme, ardor, afã, ânsia; *eifern* brigar
Einschlag	trama (do irracional entretecida no urdume do racional - imagem usada com freqüência por Otto para essa interpenetração entre racional e irracional); daí podendo significar também simplesmente marca, cunho, como de praxe no alemão de hoje
Einsicht	reconhecimento
Empfindung	percepção
entsetzen (sich)	horrorizar-se
entsetzlich	aterrador
Entsühnung	remissão; ocorre com freqüência em conjunto com *Sühne,* expiação, e *Versühnung,* reconciliação
Entwicklung	tb. evolução
entzücken	encantar, arrebatar; emocionar
Epigénesis	epigênese; definição do autor: "Oposto de *praeformatio* [pré-formação]; esta supõe que as características do ser em desenvolvimento estariam pré-formadas no embrião; a epigênese supõe que elas se acrescentam depois"
Erfülltheit	arrebatamento
Ergebenheit	submissão
Ergriffenheit	arrebatamento
erhaben	excelso; *grandios* = "grandioso" parece ser usado como sinônimo pelo autor no cap. 11, 2. b; Houaiss não consigna grandioso como sinônimo de excelso; cf. também a caracterização no cap. 8,1., onde os predicados "dinâmico" e "matemático" são considerados integrantes da idéia de *erhaben,* provavelmente aludindo às conotações "imenso", "monumental". A versão inglesa usa *sublime,* cujo homônimo português Houaiss apresenta como sinônimo de excelso, inclusive situando-o preponderantemente na estética, como Otto; "magnífico", "imponente" também se prestariam, mas "excelso" combina melhor com a conotação misteriosa pretendida pelo autor; por outro lado, ele afirma que *erhaben* seja um conceito "familiar", cap. 8, 1 - *Grauenvoll-erhaben:* provavelmente significa "de um distanciamento soberano aterrador", em cap 13, 2, onde o contexto sugere o sentido denotado na expressão idiomática *über etwas erhaben sein:* "não se deixar impressionar por algo", "estar acima [do bem e do mal, p. ex.]", "não se deixar atingir por algo". Cf. cap. 8, 1: "o ex-

celso apresenta aquela peculiar característica dupla de distanciar *[abdrängen][...]".* Essa "imunidade", esse "distanciamento", o estar destacado deste mundo já transparecem na introdução do conceito *erhaben* (cap. 8, 1), onde o autor fala em "explicar o caráter supramundano de Deus com sua natureza *erhaben".* Na verdade, a raiz do termo "excelso", adotado para traduzir *erhaben,* apresenta essa conotação, como participio do verbo latino *excellere:* "elevar-se acima de"

Erhabenheit caráter excelso

Erhobenheit enlevo; embevecimento

Erhöhung enaltecimento

Erkenntnis cognição; conhecimento

erlaucht ilustre

sich Erregen (das), Erregtheit excitação, (o) ser movido

erschauern arrepiar-se

Erschauung visão

Erscheinung (des Heiligen, etc.) manifestação (do sagrado, etc.)

erschrecken apavorar-se

Erstaunen, awe, pasmo

eufemia (grego) o calar-se para evitar palavras ominosas

Fassungskraft = Begriffsvermögen capacidade de compreensão [cognitiva]

feierlich solene

Frevel sacrilégio

fromm religioso, devoto, piedoso

Frömmigkeit espiritualidade, religiosidade

Fromm-sein devoção religiosa

fühlen sentir; perceber

Furcht medo, temor, lat. *tremor [!]; sich fürchten:* temer. É peculiar que o termo mais usual para "medo" no alemão moderno, *Angst,* seja usado apenas raramente, como em *Weltangst.* Entretanto, os contextos em que aparece *Furcht* muitas vezes sugerem "medo", não temor, que tem conotação "respeitosa"; ex.: *Todesfurcht,* "medo da morte". Como em *Gefühl,* a aparente inconsistência terminológica da tradução procura atender às diferentes conotações de *Furcht* sugeridas pelo contexto.

furchtbar terrível

fürchterlich temível, terrível

Gefühl sentimento: o sentir: emoção; tb. sensação, porque o cap. 14, 3 identifica *Gefühl* com *Empfindung* = percepção (in-

tuitiva, no caso); por isso traduzimos *Gefühl des Numinosen* ora por "sensação do numinoso", ora por "sentimento do numinoso", dependendo do contexto

Selbstgefühl autopercepção

gefühlsmässig intuitivo, instintivo

Gefühlsüberschwang empolgação

Gegensatz contraposição, antagonismo

geheimnisvoll misterioso, tb. secreto

gemeine dämonische Furcht (ou *Dämonenfurcht)* medo vulgar de demônios

Gemüt psique, *des Gemütes:* anímico

generatio aequivoca geração equívoca: "teoria de que os seres vivos surgem espontaneamente" (Otto)

Geschmack percepção estética, gosto

gespenstisch fantasmagórico

gespenstische Scheu medo de assombração

grässlich atroz; medonho

Grauen e *sich grauen* assombro, ficar assombrado; *grauenvoll* aterrador (tb. em *das Grauen der Heimarmene)*

Grausen horror, horripilar-se; *grausig* aterrador

greulich aterrador

Grimm (-ig) furor (furioso), raiva, fúria; *Grimmigkeit* ferocidade

Gruseln, das terror

haunted acossado

Heil salvação

heilig sagrado, santo, sacro

heiligen santificar; *Heiligkeit* santidade

hinreissend arrebatador

"hiobische" Gedankenreihe conjunto de idéias do tipo Jó; *Gedankenreihe* tb. raciocinio, por ex., em Lutero

Huldigung reverência

Ideogramm ideograma

innig íntimo; [também] fervoroso; devoto

irrational irracional: o uso exclusivo de *non-rational,* "nao-racional", na versão inglesa, parece-nos uma interpretação eufêmica, atenuante e racionalizante, que não faz justiça a caracterizações dadas ao irracional do numinoso como: antinómico, *mirum* = espantoso, *paradoxon, tremendum, eifernd* = irado, que chega a provocar *deima panikón* = pânico apavorado; cf. tb. *emât Jahveh,* o "terror de Deus". Usamos nao-racional apenas ocasionalmente

Klugheit	inteligência
Logien	lógios, "enunciados com autoridade divina" (Otto)
Magie	magia; cf. *Zauber*
Moment	aspecto, elemento
Motiv	aspecto, elemento; motivo
mirum, mirabile	espantoso
Natur	tb. índole
Nötigung	imposição
numen	nume; Otto: "ente sobrenatural, do qual ainda não há noção mais precisa"
panischer Schrecken = deima panikón = dämonische Scheu	pânico apavorado, receio "demoníaco"
Fhnthelismus	pantelismo; "a suposição de que tudo tem vontade, mesmo os objetos não-vivos" (Otto)
pneumatisch	(geralmente) carismático; Houaiss não consigna "pneumático" em sentido teológico
qadosh	(hebr.) sacro (= numinoso) e santo ao mesmo tempo (Otto)
Rausch	inebriamento
Regung	sensação, palpitação; *erste Regung* primeira manifestação
religiöse Scheu	"receio religioso"
sacer	sacro (= numinoso, cf. Otto)
Schauder	estremecimento
Schauer	tremor (só uma vez: trevas e tremores); q.v. *schauervoll*
schauervoll, schauerlich	arrepiante e *Schauer* arrepio [ingl. *shudder*, estremecer]; *heiliger Schauer* "arrepio sagrado"
Schema	O autor não o define, mas apenas ilustra no glossário do original: "A sucessão no tempo é *Schema* para a relação causal; uma aponta necessariamente para a outra, e esta está necessariamente ligada à primeira". Ele usa *Schema* para se referir a correlatos racionais (ou racionalizados) de aspectos irracionais. Mantivemos a tradução literal esquema, por se tratar de termo técnico introduzido pelo autor
schematisieren	esquematizar [um aspecto irracional por meio de conceito ou idéia racional correlata]; q.v. *Schema*
Scheu	receio, *dämonische Scheu* receio "demoníaco" (em determinado momento identificado com "pânico apavorado"); *religiöse Scheu* receio religioso; *heilige Scheu* reverência sagrada; Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, no verbete *Scheu: zurückhaltende Furcht* = receio! Cabe ressaltar que, ao falar de "receio religioso", p. ex., Otto não usa as formulações religiosas tradicionais *"fürchten", "Furcht'* (como Lu-

tero sobre os mandamentos: *du sollst deinen Gott fürchten und liehen,* etc.), e sim o prosaico e inusitado *Scheu.* Em contrapartida, ele fala em gemeine *dämonische Furcht* (ou *Dämonenfurcht)* (q.v.). Já para *gespenstische Scheu* optamos pelo usual "medo de assombração"

Schrecken terror

schrecklich horrível

Seelenglaube crença em almas [ou espíritos]

Seelengrund fundo d'alma

seelisch psíquico

Sehnsuchtsgefühl nostalgia

Selbstgefühl autopercepção

Seligkeit, Beseligung beatitude, enlevo beatífico

Sprachgefühl percepção lingüística

Spuk assombração, mal-assombro

spukhaft assombrado

Staunen, [ingl.] *Awe, Erstaunen* pasmo

starres Staunen pasmo estarrecido

Stupor [latim] espanto, assombro

Sühne expiação; cf. *Entsühnung*

Tatkraft dinamismo

Tremor termo latino que para o autor equivale ao alemão *Furcht,* temor (cf. cap. 4 a.)

tremendum tremendo (i. é, que faz tremer, inspira horror [cf. Houaiss])

Trieb pulsão, quando referente a aspectos psicológicos assim denominados na teoria freudiana; impulso, p. ex. quando religioso, ou musical, cap. 12, 1; ou *"Trieb I* impulso 'natural' para fantasiar, narrar e entreter", cap. 17,6. Isto reflete o fato de que *Trieb* é termo de uso generalizado na língua alemã, não apenas termo técnico especializado como "pulsão". Um levantamento de *sites* na internet apresenta uma proporção de 75 : 1 de "impulso religioso" sobre "pulsão religiosa". - Embora fale de *Geschlechtstrieb* = sexualidade no cap. 8,3, Otto significativamente não menciona o termo *Trieb* na longa enumeração e ilustração do que ele considera elementos irracionais, no início do cap. 10, embora mencione "impulso *[Drang],* instinto *[Instinkt]* e as forças obscuras do subconsciente". Isso permite levantar a questão se ele conhecia ou concordava com o pensamento freudiano e, portanto, se convém usar "pulsão"

überführen convencer
Übergewalt, Übermacht hegemonia, supremacia (do numinoso)
Überlegen/heit superior/idade
übermächtig avassalador
überschwänglich exuberante, empolgante
Übersteigerung exacerbação
überweltlich supramundano [com o sentido de "não deste mundo", transcendente]
unauswickelbar não-derivável
Unbegrifflichkeit caráter inconcebível
unerfasslich incompreensível
unfasslich inconcebível
ungeheuer assombroso, monstruoso
unheimlich, ingl. *Uncanny* inquietantemente misterioso, [ou simplesmente] misterioso
Unseligkeit oposto da beatitude religiosa
Urerregungen excitações primais; proto-excitações
Veranlagtheit potencialidade
Veranlagung propensão, pendor
Veranlassung desencadeamento
verblüffen embasbacar
verehren adorar
Vermögen capacidade, faculdade
verselbigen, sich identificar-se
versinken afundar
Verstand entendimento
Versühnung reconciliação (forma arcaica de *Versöhnung,* usada no contexto de *Sühne,* expiação)
verwirrt confuso; perplexo
verzagen desanimar; *das Verzagen* [também] receio
Verzückung delírio
via eminentiae et causalitatis Forma de encontrar designações para a divindade mediante exacerbações extremas e atribuição de causa
via negationis Forma de encontrar designações da divindade mediante negações
Vorbestimmtheit predisposição
Vorgefühl pressentimento
Vorstellung idéia, noção; *Vorstellungen* o imaginário [como coletivo]

Weihe	consagração
werten	aquilatar, avaliar
Wesen	essência, natureza [no sentido de caráter, conjunto de qualidades]; ente, entidade
Widerwert, numinoser / religiöser	ativalor numinoso / religioso
Das Wie	caracterização, qualidade
wonder (ingl.)	espanto
Wunderbarkeit	maravilha
wunderlich	surpreendente [no contexto do pensamento de Lutero, que usava o termo neste sentido]
sich wundern	espantar-se
wundervoll	miraculoso, prodigioso
Zauber	encanto; encantamento, feitiço. R. Otto não distingue entre *Zauber* e *Magie, magisch*, cf. cap. 17,1. Mesmo assim, mantemos a distinção terminológica,
zusichreissend	arrebatador
Zettel	urdume
Zuvor-versehung	providência antecipada

Primeiro Capítulo

RACIONAL E IRRACIONAL

1. Para toda e qualquer idéia teísta de Deus, sobretudo para a cristã, é essencial que ela defina a divindade com clareza, caracterizando-a com atributos como espírito, razão, vontade, intenção, boa vontade, onipotência, unidade da essência, consciência e similares, e que ela portanto seja pensada como correspondendo ao aspecto pessoal-racional, como o ser humano o percebe em si próprio de forma limitada e inibida. No divino, todos esses atributos são pensados como sendo "absolutos", ou seja, como "perfeitos". Trata-se, no caso, de *conceitos* claros e nítidos, acessíveis ao pensamento, à análise pensante, podendo inclusive ser definidos. Se chamarmos de *racional* um objeto que pode ser pensado com essa clareza conceituai, deve-se caracterizar como racional a essência da divindade descrita nesses atributos. E a religião que os reconheça e afirme é, nesse sentido, uma religião racional. Somente por intermédio deles é possível "fé" como convicção com conceitos claros, à diferença do mero "sentir". E pelo menos para o cristianismo não confere o que Goethe põe na boca de Fausto:

Gefühl ist alies, Name Schall und Rauch.
O sentir é tudo, nome é som e fumaça.

"Nome", nessa citação de Fausto, equivale a conceito. Na verdade, consideramos inclusive uma evidência do nível e da superioridade de uma religião o fato de ela também ter "conceitos", além de conhecimentos (no caso, cognições da fé) sobre o supra-sensorial expressos nos conceitos mencionados e em outros que os continuem e desenvolvam. O cristianismo possui esses conceitos e os possui com maior clareza, nitidez e completude, o que constitui um sinal fundamental da sua superioridade sobre outros níveis e formas de religião, embora não seja esta a única característica a conferir-lhe essa posição.

Isto deve ser salientado de saída e com muita ênfase. Entretan-

to também é preciso alertar contra um mal-entendido que levaria a uma interpretação enganosa e unilateral, ou seja, a opinião de que os atributos racionais mencionados e outros similares, a ser eventualmente acrescentados, *esgotariam* a essência da divindade. Trata-se de um mal-entendido natural, que pode surgir pelo discurso e pelas concepções usadas na linguagem edificante, na doutrina que ocorre em pregação e ensino, inclusive em grande parte de nossas sagradas escrituras. Aí o aspecto racional ocupa o primeiro plano, muitas vezes parecendo ser tudo. Mas não causa surpresa que o racional necessariamente ocupe o primeiro plano, uma vez que toda linguagem, enquanto constituída de palavras, pretende transmitir principalmente conceitos. E quanto mais claros e unívocos os conceitos, melhor a linguagem. Porém, mesmo que os atributos racionais geralmente ocupem o primeiro plano, eles de forma alguma esgotam a idéia da divindade, uma vez que se referem e têm validade apenas para algo *irracional.* Embora não deixem de ser atributos *essenciais,* eles não passam de atributos essenciais *sintéticos*[13], e somente enquanto tais é que eles serão entendidos adequadamente, ou seja, quando forem atribuídos a um objeto como seu portador, que por meio deles ainda não chega a ser reconhecido, tampouco neles pode ser reconhecido, mas precisa ser reconhecido de outro modo próprio. Pois de alguma maneira ele precisa ser apreensível; não fosse assim, nada se poderia dizer a seu respeito. Nem mesmo a mística, ao chamá-lo de *árreton* [inefável], queria dizer que ele não seria apreensível, senão ela só poderia consistir em silêncio. Mas justo a mística geralmente foi bastante loquaz.

2. Aqui nos deparamos com o contraste entre racionalismo e religião mais profunda. Esse contraste e suas características ainda nos ocuparão outras vezes. A primeira e mais notável característica do racionalismo, à qual todas as demais estão ligadas, encontra-se neste ponto. A distinção que muitas vezes se faz entre racionalismo e religião, de que o primeiro seria a negação do "milagre", e que seu oposto seria a afirmação do milagre, é evidentemente errônea, ou pelo menos muito superficial. Pois mais "racional" não pode ser a teoria corrente de que milagre seria a ocasional quebra do encadea-

13 Em sentido kantiano, de atributo dado *a posteriori* mediante juízo baseado na experiência, à diferença do atributo ou predicado analítico, cujo conhecimento independe da experiência, por *a priori* ser inerente ao objeto (n. do trad.).

incuto natural **de** causas, provocada por um ente que estabeleceu ele próprio esse encadeamento, devendo, portanto, ser o senhor do mesmo. Não foram poucas as vezes em que racionalistas concordaram com a "possibilidade do milagre" neste sentido, chegando inclusive a teorizar a respeito dela. Não-racionalistas decididos, por sua vez, freqüentemente se mostraram indiferentes à "questão dos milagres". Na verdade, a questão do racionalismo e do seu oposto tem a ver mais com uma peculiar diferença *qualitativa* em termos de estado de espírito e dos sentimentos na própria devoção religiosa. Esta é fundamentalmente condicionada pelo seguinte: na idéia de Deus o aspecto racional pode preponderar sobre o irracional, talvez excluindo-o totalmente; ou o inverso. A tão repetida tese de que a ortodoxia teria sido ela própria a mãe do racionalismo realmente está correta, até certo ponto. Mas isso não pelo mero fato de ela se preocupar com a doutrina e com a formulação de doutrina. Isto os místicos mais assanhados também fizeram. Ao invés, ao formular doutrina a ortodoxia não soube fazer justiça ao elemento irracional do seu objeto e mantê-lo vivo na experiência religiosa, racionalizando unilateralmente a idéia de Deus, numa evidente apercepção errônea dessa experiência.

3. Essa tendência para a racionalização prevalece até hoje, não só na teologia, como também nas ciências da religião de cima a baixo. Também a nossa pesquisa mitológica, a investigação da religião do "ser humano primitivo", as tentativas de reconstruir as fontes e os primórdios da religião, etc. sofrem dessa tendência. Só que então não se parte daqueles elevados conceitos racionais que foram nosso ponto de partida, e sim se enxerga neles e em sua gradual "evolução" o problema principal, para então supor que seus precursores seriam noções e conceitos inferiores; mas o que se busca sempre são conceitos e noções, e ainda por cima conceitos "naturais", isto é, do tipo que também aparece no imaginário humano comum. E com admirável energia e habilidade se fecham os olhos para aquilo que é intrinsecamente peculiar à vivência religiosa, inclusive em suas mais primitivas manifestações. Admirável, ou melhor, espantoso: pois se existe um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça somente nele, esse campo é o religioso. E verdade: os olhos do adversário, neste ponto, são mais perspicazes que os de certos amigos da causa ou de teóricos imparciais! No lado adversário não raro se sabe muito bem que todo esse "besteirol místico" nada

tem a ver com "razão". Isso não deixa de ser um incentivo salutar para que se perceba que religião não se esgota em seus enunciados racionais, e para que se passe a limpo a relação entre seus diferentes aspectos, para que ela própria se enxergue com clareza[14].

14 Mais detalhes sobre o item 3 em OTTO, R. *Das Gefühl des Überweltíichen,* cap. II: *"Der sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion"* [A sensação do nume como raiz histórica da religião].

Capítulo 2

O NUMINOSO

Este será, então, nosso intento no tocante à peculiar categoria do *sagrado*[15]. Detectar e reconhecer algo como sendo "sagrado" é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, *nesta forma,* ocorre somente no campo religioso. Embora também tanja outras áreas, por exemplo, a ética, não é daí que provém a categoria do sagrado. Ela apresenta um elemento ou "momento" bem específico, que foge ao acesso racional no sentido acima utilizado, sendo algo *árreton* ["impronunciável"], um *ineffabile* ["indizível"] na medida em que foge totalmente à apreensão *conceituai.*

1. Essa afirmação seria liminarmente falsa se o sagrado tivesse o sentido utilizado em certo linguajar filosófico e geralmente também no teológico. Acontece que nos habituamos a usar "sagrado" num sentido totalmente derivado, que não é o original. Geralmente o entendemos como atributo absolutamente *moral,* como perfeitamente *bom.* Kant, por exemplo, chama de vontade santa a vontade impelida pelo dever e que, sem titubear, obedece à lei moral. Só que isso seria simplesmente a vontade moral perfeita. Nesse sentido também se fala de dever "sagrado" ou da "santa" lei, mesmo quando o que se quer dizer não é nada mais do que sua necessidade prática, seu caráter normativo geral. Só que esse uso do termo *heilig* não é rigoroso. Embora o termo abranja tudo isso, nossa sensação a seu respeito subentende claramente *algo mais,* que precisamos especificar agora. Na verdade, o termo *heilig* e seus equivalentes lingüísticos semítico, latino, grego e em outras línguas antigas inicialmente designavam *apenas* esse algo mais, não implicando de forma alguma o aspecto moral, pelo menos não num primeiro momento e nunca de modo exclusivo. Como para nós hoje santidade sempre tem também a cono-

15 O termo central *heilig* será traduzido por "sagrado" ou "santo", para que venham à tona todas as conotações do original (n. do trad.)-

tação moral, será conveniente, ao tratarmos aquele componente especial e peculiar, inventar um termo específico para o mesmo, pelo menos para uso provisório em nossa investigação, termo esse que então designará o sagrado descontado do seu aspecto moral e - acrescentamos logo - descontado, sobretudo, do seu aspecto racional.

O elemento de que estamos falando e que tentaremos evocar no leitor está vivo em *todas* as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião. Presença marcante ele tem nas religiões semitas, e de forma privilegiada na religião bíblica. Ali ele também apresenta uma designação própria, que é o hebraico *qadôsh,* ao qual correspondem o grego *hágios* e o latino *sanctus,* e com maior precisão ainda *sacer.* Não há dúvida de que em todos os três idiomas esses termos, no ápice do desenvolvimento e da maturidade da idéia, designam também o "bom", o bem absoluto. Então usamos o termo *"heilig I* santo" para traduzi-los. Entretanto esse "santo" só paulatinamente recebe esquematização[16] ética de um aspecto original peculiar que em si também pode ser indiferente em relação ao ético, podendo ser considerado em separado. E nos primórdios do desenvolvimento desse aspecto não há dúvida de que todos aqueles termos significavam algo muito diferente de "o bem". Os intérpretes contemporâneos certamente admitem isso de um modo geral. Com razão, a interpretação de *qadôsh* como "bem" é considerada uma reinterpretação racionalista do termo.

2. Portanto é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo "o numinoso" (já que do latim *omen* se pode formar "ominoso", de *numen,* então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso[17]. Como essa categoria é totalmente *sui generis,* enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. So-

16 Vide *Schema* e *schematisieren* no glossário (n. do trad.)

17 Somente mais tarde percebi que neste ponto não me cabe o mérito de descobridor. Confira OTTO, R. *Das Gefühl des Überweltlichen,* cap. **I:** Zinzendorf como descobridor do *sensus numinis.* Calvino já falava em sua *Institutio* de um *"divinitatis sensus, quaedam divini* ***numinis*** *inlelligentia"* ["uma percepção da divindade, certa intelecção do **nume** divino"].

mente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente. Pode-se reforçar esse procedimento apresentando algo que se lhe pareça ou mesmo seja tipicamente oposto, que ocorra em outros âmbitos psíquicos conhecidos e familiares, para então acrescentar: "Nosso X não é isto, mas tem afinidade, é o oposto daquele outro. Será que agora não lhe ocorre?". Ou seja, nosso X não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável - como tudo aquilo que provém "do espírito".

Capítulo 3

"O SENTIMENTO DE CRIATURA" COMO REFLEXO DA NUMINOSA SENSAÇÃO DE SER OBJETO NA AUTOPERCEPÇÃO

(ASPECTOS DO NUMINOSOI)

1. Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos.

Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. Pois quem conseguir lembrar-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de ventre ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião. Nós até a desculparemos, se aplicar o quanto puder os princípios explicativos que conhece, interpretando, por exemplo, "estética" como prazer dos sentidos e "religião" como função de impulsos gregários, de padrões sociais ou como algo ainda mais primitivo. Só que o conhecedor da experiência muito especial da estética dispensará de bom grado as teorias de tal pessoa, e o indivíduo religioso, mais ainda.

Convidamos então, ao examinar e analisar esses momentos e estados psíquicos de solene devoção e *arrebatamento,* a observar atentamente o que eles *não* têm em comum com estados de *embevecimento* moral ao contemplar uma boa ação, mas os sentimentos que os antecedem e que lhes são específicos. Como cristãos, sem dúvida, nos deparamos inicialmente com sentimentos que de forma atenuada também conhecemos em outras áreas: sentimentos de gratidão, de confiança, de amor, de esperança, de humilde sujeição e submissão. Só que isso não esgota o momento de devoção, nem apresenta os traços muito específicos e exclusivos do "solene", que caracteriza o singular arrebatamento a ocorrer somente então.

2. **Schleiermacher** destacou com muita felicidade um elemento notável dessa experiência: ele o chama de sentimento de "dependência". Mas há dois reparos a fazer nessa importante descoberta.

Em primeiro lugar, a qualidade do sentimento a que ele se refere não é de sensação de dependência no sentido "natural" da palavra, assim como ocorrem sensações de dependência também em outros âmbitos da vida e da experiência enquanto sentimentos de insuficiência própria, impotência e inibição em função das circunstâncias. Há, sim, uma correspondência com esses sentimentos, podendo-se traçar uma analogia, tomá-los para a sua "discussão"; pode-se usá-los para apontar para o aspecto em pauta, para que se possa senti-lo sem intermediações. Só que o aspecto que interessa aqui, apesar de todas as semelhanças e analogias, é *qualitativamente* diferente desses sentimentos análogos. O próprio Schleiermacher ressalta a distinção entre sentimento de dependência *piedosa* e outros sentimentos de dependência. Mas ele só faz a diferença entre o absoluto e o relativo, uma diferença de grau, e não de qualidade intrínseca. Ao chamá-lo de sentimento de dependência, ele não se dá conta de que tal formulação é mera *analogia* daquilo que estamos tratando.

Será que agora essa comparação e contraposição permitirão ao leitor encontrar em si próprio aquilo a que me refiro, mas que não posso exprimir de outra forma justamente por se tratar de um dado fundamental e original na psique, que somente pode ser definido por si mesmo? Talvez eu possa ajudar com um conhecido exemplo, onde esse aspecto do qual queremos falar aqui se apresenta de forma drástica. Quando em Gênesis 18.27 Abraão ousa falar com Deus sobre a sorte dos sodomitas, ele diz:

"Tomei a liberdade de falar contigo, eu que sou *poeira* e *cinza."*

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparo-me com *sentimento de criatura* - o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura.

Percebe-se com facilidade que mesmo essa expressão "sentimento de criatura" não chega a fornecer uma elucidação *conceituai* da questão. Pois o que importa aqui não é apenas aquilo que a nova designação consegue exprimir, ou seja, não só o aspecto do afunda-

mento e da própria nulidade perante o absolutamente avassalador, mas o *caráter* desse poder avassalador. Essa qualidade do poder referido não é formulável em conceitos racionais; ela é "inefável", somente pode ser indicada indiretamente pela evocação íntima e apontando para o peculiar tipo e conteúdo da reação-sentimento, desencadeada na psique por uma experiência pela qual a própria pessoa precisa passar.

3. O segundo erro[18] na especificação de Schleiermacher é que ele pretende usar o sentimento de dependência, ou de criatura como dizemos agora, para determinar o conteúdo propriamente dito do sentimento religioso. O sentimento religioso seria então diretamente e em primeiro lugar uma autopercepção, ou seja, uma sensação sobre minha própria condição peculiar, qual seja, minha dependência. Somente por inferência, ao acrescentar em pensamento uma causa fora de mim, é que, segundo Schleiermacher, chegaríamos ao divino. Só que isso contradiz totalmente o mecanismo psíquico que ali ocorre. O "sentimento de criatura" na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o "receio"), que sem dúvida se deve *em primeiro lugar e diretamente* a um *objeto fora de mim.* Esse é justamente o objeto *numinoso.* Somente quando se vivência a presença do nume, como no caso de Abraão, ou quando se sente algo que tenha caráter numinoso, ou seja, somente pela aplicação da categoria do numinoso a um objeto real ou imaginário é que o sentimento de criatura pode surgir como *reflexo* na psique.

Este é um fato empírico tão claro, que ele de saída se imporá também ao psicólogo, ao analisar a experiência religiosa. Com certa ingenuidade, William James declara em seu livro *As variedades de experiência religiosa*[19], ao tocar no assunto do surgimento do imaginário grego dos deuses:

> Não trataremos aqui a questão da origem dos deuses gregos. Mas toda a série dos nossos exemplos nos leva, mais ou menos, à seguinte conclusão: parece que no consciente humano existe a percepção de *algo real,* uma sensação de algo efetivamente presente, uma noção de algo objetivamente existente, mais profundo e de validade mais geral que

18 Falaremos de um terceiro mais adiante.

19 Versão alemã de WOBBERMIN. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit.* 2. ed. p. 46.

qualquer das sensações isoladas e especiais pelas quais é atestada a *realidade* segundo a opinião da psicologia de hoje.

Como sua posição empirista e pragmatista lhe veda o reconhecimento de faculdades cognitivas e fundamentos ideativos no próprio espírito humano, James precisa recorrer então a certas suposições estranhas e misteriosas para explicar esse fato. Mas o fato em si ele capta com clareza, sendo realista o suficiente para se abster de dar uma explicação que o negue. - Em relação a esse "senso de realidade" como dado primeiro e imediato, ou seja, como sensação de um numinoso dado *objetivamente,* a "sensação de dependência", ou melhor, o sentimento de criatura é apenas efeito subseqüente, isto é, uma depreciação que o *sujeito* experimenta em relação a si mesmo[20]. Em outros termos: o sentimento subjetivo de "dependência absoluta" pressupõe uma sensação de "superioridade (e inacessibilidade) absoluta" do numinoso.

20 Quanto a Schleiermacher, confira mais detalhes em OTTO, R. *West-östliche Mystik.* 2. ed. Gotha: L. Klotz, 1929. Parte C.

Capítulo 4

MYSTERIUM TREME ND UM (ASPECTOS DO NUMINOSOII)

Mas o que é, e como é, esse numinoso em si, objetivo, sentido fora de mim?

Como ele é irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique: "Sua natureza é do tipo que arrebata e move uma psique humana com tal e tal sentimento." Esse sentimento específico precisamos tentar sugerir pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas. A diferença de Schleiermacher, procuramos agora aquele sentimento *primário* em si, ligado a um objeto, que, como acabamos de ver, é *seguido,* na auíopercepção, pelo sentimento de criatura, como se este fosse uma sombra daquele outro.

Se encararmos o aspecto mais básico e profundo em cada sentimento forte de espiritualidade no que ele seja mais que fé na salvação, confiança ou amor, aquilo que também independentemente desses fenômenos concomitantes pode temporariamente excitar e invadir também a nós com um poder que quase confunde os sentidos, ou se o acompanharmos com empatia e sintonia em outros ao nosso redor, nos fortes surtos de espiritualidade e suas manifestações no estado de espírito, no caráter solene e na atmosfera de ritos e cultos, naquilo que ronda igrejas, templos, prédios e monumentos religiosos, sugere-se-nos necessariamente a sensação do *mysterium tremendum,* do mistério arrepiante. Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d'alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebria-

mento, delírio, êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas. Pode decair para horror e estremecimento como que diante de uma assombração. Tem suas manifestações e estágios preliminares selvagens e bárbaros. Assim como também tem sua evolução para o refinado, purificado e transfigurado. Pode vir a ser o estremecimento e emudecimento da criatura a se humilhar perante - bem, perante o quê? Perante o que está contido no inefável *mistério* acima de toda criatura.

Dizemos isso para pelo menos dizer *alguma* coisa. Imediatamente, porém, fica evidente que com isso, a rigor, não estamos dizendo coisa alguma, ou pelo menos que também neste caso nossa tentativa de definição por meio de um conceito é mais uma vez estritamente negativa. *Conceitualmente,* mistério designa nada mais que o oculto, ou seja, o não-evidente, não-apreendido, não-entendido, não-cotidiano nem familiar, sem designá-lo mais precisamente segundo seu atributo. Mas o *sentido intencionado* é algo positivo por excelência. Seu aspecto positivo é experimentado exclusivamente em sentimentos. E esses sentimentos certamente podemos explicitar em formulações sugestivas[21].

a. O aspecto "tremendum" (arrepiante)

O atributo *tremendum* é, para começar, uma caracterização positiva do que estamos tratando. O termo latino *tremor* em si significa apenas medo ou temor *[Furcht]* - sentimento "natural" bastante conhecido. É uma designação bastante próxima daquilo a que queremos nos referir, mas que não passa de uma analogia para uma reação emocional muito específica que se assemelha ao temor e permite que este dê uma pista dela, mas a reação em si é algo bem diferente de temer.

Em algumas línguas existem expressões que designam exclusiva ou preponderantemente esse "temor", que é mais que temor. Por exemplo, *hiq'dish* = "santificar", em hebraico. "Santificar algo em seu coração" significa distingui-lo por sentimentos de receio peculiar, que não deve ser confundido com outros receios, significa valorizá-lo pela categoria do numinoso. O Antigo Testamento é rico em

21 Sobre o sentido de "sentimento" como relação pré-conceitual e supraconceitual, mesmo assim *cognitiva,* com o objeto, cf. OTTO, R. *Das Gefühl des Überweltlichen,* p. 327: observação final sobre *"Gefühl"* ["sentimento").

expressões paralelas para esse sentimento. Muito curiosa é a *emât Jahveh,* o "terror de Deus", que Javé pode derramar ou mesmo enviar, como que um demônio que paralisa as pessoas, que tem grande afinidade com o *deima panikón* [pânico apavorado] dos gregos. Cf. Êxodo 23.27:

> Mandarei à tua frente um terror de Deus, transtornando todos os povos aonde entrares.

Ou Jó 9.34; 13.21. Trata-se de um terror impregnado de um assombro que nenhuma criatura, nem a mais ameaçadora e poderosa, pode incutir. Tem algo de "fantasmagórico".

Para isso o grego tem o termo *sebastós*[22]. Os cristãos antigos sentiam muito bem que o título *sebastós* não cabe a ninguém, nem mesmo ao imperador, que se trata de uma designação numinosa, e que seria idolatria conceituar uma pessoa pela categoria do numinoso, ao chamá-la de *sebastós.* O inglês tem o *awe* [pasmo], que em seu sentido mais profundo e próprio se aplica ao nosso objeto. Confira também: *he stood aghast* ["estacou estupefato"]. No alemão, o termo *heiligen* [santificar] é mera imitação do uso bíblico; porém temos uma expressão autóctone própria para os estágios preliminares, inferiores e mais brutos desse sentimento que é o nosso *Grauen* [assombro] e *sich grauen* [ficar assombrado]; para os estágios mais elevados e nobres foi *erschauern* [arrepiar-se] que bastante decidida e preponderantemente recebeu esse sentido. *Schauervoll* [arrepiante] e *Schauer* [arrepio], mesmo sem o adjetivo, para nós geralmente já é *heiliger Schauer* ["arrepio sagrado"][23]. Em meu confronto com o animismo de Wundt, sugeri, na época, o termo *"die Scheu"* [o receio], onde o aspecto especial, porém, isto é, o numinoso, estaria contido apenas nas aspas. Ou também *religióse Scheu* [receio religioso]. Seu estágio preliminar é o receio "demoníaco " (= pânico apavorado], com seu redutor apócrifo *gespenstische Scheu* [medo de assombração]. Sua primeira sensação é a do "inquietantemente misterioso" *[Unheimliches,* ingl. *uncanny].* Desse "receio" em sua forma "bruta",

22 Majestático, venerável.

23 Expressão mais rude, folclórica para suas formas atenuadas é (em alemão] *gruseln* [horripilar-se] e *grasen.* Aí e também em *gràsslich* [atroz] o aspecto numinoso está decididamente contido. - Da mesma forma *Greuel* [horror, atrocidade] originalmente é numinoso em sentido negativo, a bem dizer. Lutero com razão o utiliza neste sentido para traduzir o hebraico *schiqqüss.*

dessa sensação do "misterioso" alguma vez irrompida pela primeira vez, a emergir estranha e nova nos ânimos da humanidade primitiva é que partiu toda a evolução histórico-religiosa. Sua eclosão deu início a uma nova era da humanidade. Dela provêm os "demônios" bem como os "deuses" e o que mais a "apercepção mitológica" ou a "fantasia" tenha produzido em termos de objetivações dessa sensação. Se ela não for reconhecida como fator primeiro e impulso básico[24], qualitativamente peculiar e inderivável, todas as explicações animistas, mágicas e etnopsicológicas para o surgimento da religião estarão liminarmente mal encaminhadas, passando ao largo do verdadeiro problema[25].

Não é do temor natural nem de um suposto e generalizado "medo do mundo" *[Weltangst]* que a religião nasceu. Isso porque o assombro *[das Grauen]* não é medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e pressentimento do misterioso, ainda que inicialmente na forma bruta do "inquietantemente misterioso" *[Unheimliches],* uma primeira valoração segundo uma categoria fora dos âmbitos naturais costumeiros e que não desemboca no natural[26]. E esse assombro somente é possível para a pessoa na qual despertou uma predisposição psíquica peculiar, com certeza distinta das faculdades "naturais", a qual inicialmente se manifesta apenas em espasmos e de forma bastante rudimentar, mas que também nessas condições aponta para uma função totalmente própria e nova de o espírito humano vivenciar e valorar.

Demoremo-nos ainda por um momento nas primeiras manifestações primitivas e rudimentares desse receio numinoso. Na forma do "receio demoníaco" ele é, na verdade, a característica peculiar

24 *Grundtrieb.* Cf. *Trieb* no Glossário (n. do trad.).

25 Cf. meu ensaio em *Theologische Rundschau* **1910,** fascículo lss, sobre "Mito e religião na etnopsicologia de Wundt", reproduzido e ampliado em OTTO, R. *Das Gefühl des Überweltlichen,* cap. II: *"Sensus numinis* como origem histórica da religião", bem como o ensaio em *Deutsche Literaturzeitung,* n. 38, **1910.** Constato nas pesquisas mais recentes, particularmente de Marett e Sóderblom , grata confirmação das minhas afirmações ali feitas. Principalmente Marett por um fio não acerta em cheio. Cf. suas pesquisas, com razão consideradas inovadoras, em MARETT, R. R. *The threshold of Religion.* Londres, **1909.** Também SÖDERBLOM, N. *Das Werden des Gottesglaubens.* Leipzig, **1915** e, sobre este, minha recensão em *Theologische Literaturzeitung,* janeiro de **1925.**

26 Sobre o "inquietantemente misterioso", o "assombro" e seu potencial como ponto de partida da história da religião, veja mais detalhes em OTTO, R. *Gottheit und Gottheiten der Arier,* p. **5.**

da chamada "religião dos primitivos", enquanto primeiro sentimento ingênuo e tosco. Ele e seus produtos fantasiosos posteriormente são superados e expulsos pelos estágios e formas mais desenvolvidas daquele misterioso impulso que neles se manifesta pela primeira vez e de forma rudimentar, que é o sentimento numinoso. Porém, mesmo onde esse sentimento há muito já alcançou sua expressão mais elevada e pura, suas excitações primais sempre podem voltar a irromper ingenuamente na alma para novamente ser vivenciadas. Isto se mostra, por exemplo, no poder e no fascínio que, mesmo nos estágios mais elevados do desenvolvimento geral da psique, acompanham o horripilar-se com as histórias de fantasmas e assombrações. Curioso é que esse receio peculiar diante do "inquietantemente misterioso" também produz um efeito *físico* muito peculiar, que jamais ocorre dessa maneira no medo e terror naturais: "Fulano gelou"; "Me arrepiei todo".[27] A pele arrepiada é algo "sobrenatural". Quem tiver discernimento psicológico mais aguçado necessariamente verá que esse "receio" se distingue do medo não só em termos quantitativos, não sendo de forma alguma apenas um grau particularmente elevado deste. Sua natureza é totalmente independente de graus de intensidade. Esse receio pode afetar os ossos, fazer o pêlo arrepiar e tremer os joelhos, embora também possa aparecer muito levemente como comoção anímica evanescente e quase imperceptível. Ele tem suas próprias gradações, mas não é gradação de alguma outra coisa. Nenhum temor natural passa a ser esse receio por mera intensificação. Posso estar totalmente tomado por temor, medo e terror sem que haja um mínimo da sensação do "inquietantemente misterioso". Teríamos uma visão melhor desses aspectos se a psicologia investigasse mais as diferenças qualitativas entre os "sentimentos", classificando-os. Neste aspecto continuamos impedidos pela grosseira classificação entre "prazer" e "desprazer". Mesmo os prazeres de forma alguma se distinguem apenas por graus de tensão. É possível distingui-los claramente segundo diferenças qualitativas. Trata-se de estados *qualitativamente* diferentes quando a psique tem prazer, divertimento, alegria, prazer estético, enlevo ético ou a beatitude religiosa da experiência devocional meditativa. Ainda que esses estados tenham suas correspondências e semelhanças, podendo por isso ser atribuídos à mesma *classe,* distinguindo-os de outras classes de ex-

27 Cf. o inglês: *his flesh crept.*

periência psíquica, essa conceituação como classe não implica que os diferentes tipos representem apenas diferentes graus da mesma coisa nem esclarece a natureza de cada um dos seus elementos.

A sensação do numinoso em seus níveis mais elevados é muito diferente do mero receio demoníaco. Porém, mesmo neste caso, ele não nega sua origem e afinidade. Mesmo onde a crença nos demônios há muito se elevou para fé em deuses, os "deuses" enquanto numes sempre têm algo de "fantasma", ou seja, o caráter peculiar de "inquietantemente misterioso e terrível" que contribui para seu caráter "excelso" *[Erhabenheit]* ou por eles é simbolizado. Esse aspecto também não desaparece no grau mais elevado, da pura fé em Deus, e por sua natureza tampouco pode desaparecer então: ele apenas se atenua e adquire nobreza. O assombro então retorna na forma infinitamente enobrecida daquele intimíssimo estremecimento e emudecimento da alma até suas mais profundas raízes. No culto cristão, também arrebata a psique com toda a força ante as palavras "Santo, santo, santo". Irrompe também no hino de Tersteegen:

Gott ist gegenwärtig.	Deus está presente.
Alles in uns schweige	Tudo em nós se cale
" Und sich innigst vor ihm beuge.	E, devotos, nos prostremos.

O assombro deixou de confundir a mente, porém não perdeu seu caráter extremamente inibidor. Continua sendo um arrepio místico, desencadeando como efeito colateral, na autopercepção, o sentimento de criatura, a sensação da própria nulidade, de submergir diante do formidável e arrepiante, objetivamente experimentado no "receio".[28]

28 Algumas passagens de Schleiermacher mostram que ele, no fundo, ao falar de "sentimento de dependência", se referia a esse "receio", como na segunda edição de suas *Reden,* apud PÜNJER, p. 84:
"De bom grado admito aos senhores que aquele **santo e reverente respeito** *[heilige EhrfuTcht]* é o **primeiro** elemento da religião."
Em total acordo com a nossa exposição ele observa o caráter totalmente diferente desse temor "santo" na comparação com o temor natural. - Em PÜNGER, p. 90, ele está em pleno "sentimento numinoso":
'Aquelas **maravilhosas, arrepiantes, misteriosas** excitações [...]".
E também:
"[...] que irrefletidamente chamamos de superstição, uma vez que evidentemente se baseia num **arrepio religioso** *frommer* Schauer] do qual não nos envergonhamos".
Aí estão reunidos quase todos os nossos próprios termos para o sentimento numinoso. Não se trata, de maneira alguma, de uma espécie de autopercepção, mas da sensação de um objeto real fora do si-mesmo como "o *primeiro* elemento" na religião. Ao

O aspecto do nume que causa o temor *[tremor]* numinoso é uma "qualidade" sua que desempenha importante papel em nossos textos sagrados e que por seu caráter enigmático e incompreensível causou muita dificuldade aos intérpretes e mestres da fé: trata-se da *orgç,* a ira de Javé, que reaparece no Novo Testamento como *orgè theou.* Mais adiante examinaremos as passagens no Antigo Testamento em que ainda se pode sentir claramente o parentesco dessa "ira" com o demoníaco-fantasmagórico de que acabamos de falar. Ele também corresponde claramente à noção, presente em muitas religiões, da misteriosa *"ira deorum".*[29] O caráter estranho da "ira de Javé" sempre já chamou a atenção. Em primeiro lugar, em algumas passagens do Antigo Testamento é palpável que essa "ira" originalmente nada tem a ver com qualidades morais. Ela "acende" e se manifesta de modo enigmático "como uma força natural oculta", como se costuma dizer, como eletricidade acumulada que se descarrega em quem dela se aproxima demais. Ela é "imprevisível" e "arbitrária". Para quem só está habituado a conceber a divindade segundo seus atributos racionais, tal ira deve parecer capricho e paixão arbitrária, opinião esta que os devotos da Antiga Aliança com certeza teriam repudiado veementemente; isso porque esse capricho arbitrário de forma alguma lhes parece uma diminuição, mas expressão natural e elemento totalmente incontornável da própria "santidade". E com boas razões. Acontece que essa *ira* é nada menos que o próprio *"tremendum",* que, totalmente irracional em si mesmo, ali é concebido e expresso mediante ingênua correspondência com algo do âmbito natural, isto é, do psiquismo humano; trata-se de uma correspondência sumamente drástica e certeira que como tal sempre preserva seu valor e também para nós ainda é totalmente inevitável ao se exprimir o sentimento religioso. Não há dúvida alguma de que também o cristianismo tem algo a ensinar sobre a "ira de Deus", a despeito de Schleiermacher e Ritschl.

mesmo tempo, Schleiermacher reconhece o sentimento numinoso em suas formas "brutas", as quais "irrefletidamente chamamos de superstição". - Todos esses aspectos aqui mencionados, entretanto, evidentemente nada têm a ver com um "sentimento de dependência" no sentido de estar causado. Ver quanto a isso cap. 4 b, segundo parágrafo.

29 Passando em revista o panteão indiano, parece haver ali deuses totalmente feitos dessa j'ro; na índia, mesmo os elevados deuses da graça apresentam com grande freqüência, a par de sua forma benigna da *siva-mürti,* sua forma "irada", chamada *krodha-mUrti,* assim como inversamente também os deuses irados têm a sua forma benigna.

Também se reconhece de imediato que "ira" não representa propriamente um "conceito" racional, mas apenas semelhante a um conceito, um ideograma ou mero termo sugestivo de um aspecto peculiar do sentimento na experiência religiosa, mas que tem estranho caráter *distanciador [abdrängend],* que incute receio e não deixa de perturbar os que só querem reconhecer no divino a bondade, mansidão, amor, confiabilidade e, de um modo geral, apenas aspectos de dedicação voltada para o mundo. Erroneamente se diz que essa ira é como que típica da natureza, quando na verdade ela é numinosa. Sua racionalização ocorre quando a *ira é complementada* com elementos da razão ética: justiça divina na retaliação e punição por falta moral. Observe-se, porém, que na noção bíblica da justiça divina esse complemento sempre permanece amalgamado com o original. Na "ira de Deus" sempre se pode detectar esse aspecto irracional presente em espasmos e lampejos, conferindo-lhe algo de assustador que o "ser humano natural" não consegue sentir.

Além da "ira" ou "furor" de Javé existe a expressão congênere "zelo de Javé". Mesmo "zelo *por* Javé"[30] é um estado numinoso que confere traços do *tremendum* ao que por ele está tomado. Confira a drástica expressão no Salmo 69.10:

> "O zelo por tua casa me *devora".*

b. O aspecto avassalador ("majestas")

Podemos resumir aquilo que até aqui desenvolvemos sobre o *tremendum* com o ideograma "inacessibilidade absoluta". Imediatamente se sente que, para esgotá-lo, é preciso acrescentar um aspecto: o do "poder", "domínio", "hegemonia", "supremacia absoluta". Para simbolizá-lo tomaremos o termo *"majestas"* [latim: "majestade"], já que mesmo em nossa percepção lingüística "majestade" ainda apresenta tênue conotação do numinoso[31]. Uma forma mais completa de se reproduzir o aspecto *tremendum* do numinoso, então, é *tremenda majestas.* O aspecto *majestas* pode ficar vivamente preservado quando o primeiro aspecto, da inacessibilidade, passa para o segundo plano, desaparecendo por completo, como pode ocorrer,

30 Essa é a formulação bíblica usual em português. O alemão *eifern um Jahveh* tem mais claramente a conotação emocional de "empenho ardoroso pela causa de Javé" (n. do trad.).

31 Por essa razão a aplicação desse termo a pessoas quase equivale a uma blasfêmia.

por exemplo, na mística. Sombra e reflexo subjetivo desse aspecto absolutamente avassalador, essa *majestas* é aquele "sentimento de criatura" que contrasta com o avassalador, sentido objetivamente; trata-se da sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada, e que constitui a matéria-prima numinosa para o sentimento de "humildade" religiosa[32].

Também aqui precisamos voltar à expressão de Schleiermacher para esse aspecto: sensação de dependência. Acima já criticávamos que ele toma como ponto de partida o que somente é reflexo e efeito e também que ele pretende chegar ao objeto apenas por uma ilação a partir da sombra que o objeto lança sobre a autopercepção. Mas há um terceiro aspecto a contestar. Com "sentir-se dependente" Schleiermacher quer dizer "sentir-se condicionado". Coerentemente ele desenvolve esse aspecto da "dependência" em seus parágrafos referentes a "Criação e Preservação". A contrapartida da "dependência" seria, então, no lado da divindade, a *causalidade total,* ou melhor, seu caráter condicionador de tudo. Só que esse aspecto de forma alguma é o primeiro e mais direto que constatamos ao verificar o "sentimento religioso" no momento da devoção. Esse aspecto não é algo numinoso, mas apenas seu "esquema" *["Schema"];* não se trata de um aspecto irracional, mas faz parte do lado *racional* da idéia de Deus, pode ser rigorosamente desenvolvido conceitualmente, tendo por origem uma fonte completamente diferente. Já aquela "dependência" expressa nas palavras de Abraão não é a *condição de criado [Geschaffenheit]*[33], mas a *criaturalidade [Geschõpflichkeit], é* impotência perante a supremacia, é nulidade própria; a especulação apodera-se dessa *majestas* e do "ser pó e cinza" e leva a uma série de noções bem diferentes das idéias de criação e preservação. *Majestas* e "ser pó e cinza" levam, por um lado, à aniquilação *[annihilatio]* do si-mesmo e, por outro, à realidade exclusiva e total do transcendente,-como em certas formas da *mística.* Nessas formas da mística encontramos como um dos seus principais traços, por um lado, uma típica depreciação de si mesmo, muito semelhante à autodepreciação de Abraão, que é a depreciação de si mesmo, do eu e da "criatura" como tal, como do não perfeitamente real, essencial, ou mesmo do totalmente nulo; essa depreciação então se transforma na *exigên-*

32 Cf. Eckehart.

33 O estar condicionado, ser causado.

cia de implementá-la na prática frente à ilusão supostamente falsa do si-mesmo, aniquilando assim o si-mesmo. A tal corresponde, por outro lado, a valorização do objeto transcendente da relação como sendo absolutamente superior, por sua plenitude do ser, frente ao qual o si-mesmo se sente como um nada. "Eu nada, Tu tudo!" *Neste* caso não se trata de uma relação causai. Não uma sensação de dependência absoluta (de mim mesmo como causado)[34], mas uma sensação de absoluta superioridade (d'Ele como hegemônico) é, no caso, o ponto de partida da especulação, a qual, ao usar termos ontológicos, transforma a plenitude de "poder" do *tremendum* em plenitude de "ser". Vejamos, por exemplo, o seguinte depoimento de um místico cristão:

> A pessoa afunda e se funde em seu próprio nada e sua pequenez. Quanto mais clara e desnuda ela reconheça a *magnitude* de Deus, mais nítida se lhe torna sua *pequenez.*[35]

Ou as palavras do místico muçulmano Bajesid Bostami:

> [...] Aí o Senhor *altíssimo* me desvelou seus mistérios e me revelou toda a sua glória. Então, ao fitá-lo (não mais com os meus, mas) com os olhos dele, vi que minha luz, em comparação com a dele, não passava de trevas e escuridão. Da mesma forma minha grandeza e minha glória nada eram diante da dele. E quando examinei com o olho da honestidade as obras da devoção e submissão que eu realizara a Seu serviço, reconheci que todas provinham d'Ele mesmo, e não de mim.[36]

Ou as manifestações do Mestre Eckehart sobre a pobreza e humildade. Quando a pessoa fica pobre e humilde, Deus torna-se tudo em tudo, Ele se torna o ser e o ente por excelência. Da *majestas* e da humildade deriva para ele o conceito "místico" de Deus, isto é, não a partir do plotinismo e panteísmo, mas da experiência de Abraão.

Essa mística que, levada ao extremo, se origina da *majestas* e da sensação de criatura poderia ser chamada de "mística da *majestas".* Quanto à sua origem, ela se distingue muito claramente da mística da "visão unitária", por mais intimamente que possa unir-se a ela. Não deriva dela, mas é uma forma exacerbada e extrema do elemento irracional no *sensus numinis* em pauta e somente nesses ter-

34 Isso justamente levaria à realidade do si-mesmo!

35 GREITH, C. *Die deutsche Mystik im Predigerorden,* p. 144s.

36 Tezkereh-i-Evlia (Tadhkiratu 'lavliya = Memórias dos amigos de Deus; *Acta sanctorum).* Traduzido [para o alemão] por de Courteille. Paris, 1889. p. 132.

mos é que a mística da *majestas* se torna compreensível. Em Mestre Eckehart ela é uma característica muito clara, que logo se amalgama intimamente com suas especulações sobre o ser e com sua "visão unitária"; mesmo assim apresenta um motivo bem próprio, que não se encontra, por exemplo, em Plotino. Esse motivo o próprio Eckehart exprime ao dizer:

> Cuidai que Deus se vos torne grande;

ou numa concordância ainda mais nítida com Abraão:

> Quando, então, assim tiveres renunciado a ti mesmo, eis que *serei Eu,* e *tu não serás.*[37]
>
> **Ou:**
>
> Deveras eu e toda criatura nada somos, Tu exclusivamente existes e és todas as coisas.[38]

Isso é mística, porém uma mística que palpavelmente não se originou de sua metafísica do ser, mas que sabe servir-se desta. Exatamente a mesma coisa está presente nas palavras do místico Tersteegen:[39]

> Senhor Deus, ente necessário e supremo, ente supremo, até mesmo ente único e mais que ente! Somente tu podes dizer categoricamente: Eu sou, e este Eu sou é tão irrestrita e indubitavelmente verídico, que não há juramento que coloque a verdade mais fora de qualquer dúvida que quando essa palavra sai da tua boca: Eu sou, Eu vivo.
>
> > Sim, amém. Tu és. Meu espírito se dobra e meu mais profundo íntimo professa a mim mesmo que tu és.
>
> Mas que sou eu? E que é tudo? Será que sou, e será que tudo é? Que é este eu? Que é tudo isso? Somente somos porque tu és e porque tu queres que sejamos. Miseráveis entezinhos, que em comparação contigo e diante da tua entidade só podemos ser chamados de vulto *(Schemen),* sombra, e não de ente. Meu ente e o ente de todas as coisas desaparecem, a bem dizer, diante da tua entidade, muito mais que uma velinha ao resplendor do sol, a qual não se enxerga e que é sobrepujada por um ente luminoso maior a ponto de praticamente deixar de existir.

37 SPAMER. *Texte aus der deutschen Mystik,* p. 52.
38 SPAMER, p. 132.

39 Cf. KLEIN, T. *Gerhard Tersteegen.* Munique, 1925. - *Der Weg der Wahrheit,* p. 73.

Mas o que esteve presente em Abraão, Eckehart e Tersteegen ainda pode ocorrer hoje, com os traços de experiência claramente mística. Num anúncio de um livro sobre a África do Sul[40] encontro o seguinte relato:

> A autora repete algumas palavras significativas, expressadas por um desses Boers caladões, altos, espadaúdos e de vontade muito forte, o qual ela nunca tinha ouvido falar sobre algo mais profundo que suas ovelhas, seu gado e os hábitos dos leopardos, assunto em que ele era uma autoridade. Depois de duas horas dirigindo por uma extensa planície africana, ao calor do sol, ele disse pausadamente em idioma *Taal:* "Faz tempo que eu lhe queria perguntar uma coisa. Você é uma pessoa estudada. Quando você está sozinha no campo, como agora, o sol batendo na capoeira, você alguma vez já teve a impressão de que algo está falando? Não é algo que se ouve com o ouvido, mas é como se você ficasse *tão pequeninho, tão pequenininho,* e o outro *tão grande]* Então as coisinhas no mundo todas parecem nada"[41].

c. *O aspecto "enérgico"*

Finalmente os aspectos *tremendum* e *majestas* ainda compreendem um terceiro, que eu chamaria de *energia* do numinoso. Pode-se senti-lo vivamente sobretudo na *orgê* [ira], expressando-se simbolicamente na vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção[42], excitação, atividade, gana. Essas suas características também aparecem tipicamente nas gradações que vão do demoníaco até a noção do Deus "vivo". Trata-se daquele aspecto do nume que, ao ser experimentado, aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo *[Eifer],* ela é tomada de assombrosa tensão e dinamismo: na prática ascética, no empenho contra o mundo e a carne, na excitação a eclodir em atuação heróica. Essas características constituem aquele aspecto irracional da idéia de Deus que sempre foi o mais forte motivo para se contestar o Deus "filosófico" de especulação e definição meramente racionais. Sempre que se argumentou com este aspecto, os "filósofos" o condenaram como "antropomorfismo". Com razão, na

40 Em *The Inquirer,* de 14 de julho de 1923, sobre O. Schreiner. *Thoughts on South Africa.* Londres, 1923.

41 Quanto ao erro de se tratar a mística como fenômeno uniforme, veja *WestósÜiche Mystik,* p. 95ss. Mais detalhes sobre a mística da *majestas* em Eckehart, em *West-östliche Mystik,* p. 256ss.

42 A *mobilitas dei* [emotividade de Deus] em Lactâncio.

medida em que seus defensores geralmente deixaram de reconhecer que esses ideogramas não passam de analogias emprestadas da psicologia humana. Porém sem razão na medida em que, apesar desse erro, ali se sentiu corretamente um aspecto não-racional do *theion* {- nume], onde esses símbolos protegem a religião de uma racionalização indevida. Pois sempre que se brigou pelo Deus "vivo" e pelo "voluntarismo", eram não-racionalistas brigando com racionalistas, como Lutero contra Erasmo. A *omnipotentia dei* de Lutero em seu *O Servo Arbítrio* é nada menos que a ligação da *majestas* como supremacia absoluta com essa "energia" daquele que irrestrita e incessantemente urge, age, compele e vive. Também em certas formas da mística esse elemento energético está muito presente, a saber, na sua forma "voluntarista". Confira-se o capítulo sobre "mística dinâmica em Eckehardt", na p. 237 do meu livro *Westõstliche Mystik.* Também na mística voluntarista de Fichte, em sua especulação sobre o absoluto como dinamismo gigantesco e incessante[43], e na "vontade" demoníaca de Schopenhauer aparece esse elemento da "energia". Só que ambos incorrem no mesmo erro do mito: de atribuir ao não-racional propriedades "naturais", como se fossem *reais,* quando somente se deve usá-las como ideogramas de algo inefável; ou seja, o erro de considerar meras expressões simbólicas do sentimento como conceitos adequados e como base para o conhecimento "científico". - Em suas estranhas descrições do que Goethe chama de "demoníaco", esse aspecto numinoso-energético é vivenciado e salientado de modo bem peculiar, como veremos adiante.

d. O aspecto "mysterium" (o "totalmente outro")

> *Ein* ***begriffener*** *Gott ist kein Gott.*
> Um deus **compreendido** não é Deus. (Tersteegen)

Mysterium tremendum foi a designação que demos ao objeto numinoso, discutindo inicialmente o adjetivo *tremendum,* mais fácil de se tratar que o substantivo *mysterium.* Agora precisamos tentar uma interpretação também deste. Isso porque o aspecto *tremendum* de forma alguma é mera explicação [analítica] do que vem a ser *mysterium,* e sim predicado sintético [atribuído, não necessariamente inerente] do mesmo. E verdade que as reações de sentimento

43 Mais detalhes em *Westöstliche Mystik,* p. 303: *"Fichte und das Advaita".*

diante do *mysterium* em nós se confundem facilmente com as reações diante do aspecto *tremendum.* Inclusive *mysterium* em nossa sensação lingüística está tão intimamente associado com seu predicado sintético *tremendum,* que o primeiro sempre já tem a conotação do segundo. "Mistério" *[Geheimnis]* já tende a ser "mistério arrepiante". Mas isto nem sempre precisa ser assim. Os aspectos *tremendum* e *mysteríosum* não deixam de ser inerentemente distintos, sendo que o misterioso no numinoso pode preponderar em comparação com a sensação do *tremendum,* inclusive a ponto de este quase se extinguir. Por vezes, um pode ocupar a psique com exclusividade, a ponto de o outro nem ocorrer.

a) O mistério menor *[mysterium minus]* do aspecto *tremendum* podemos caracterizar mais especificamente como sendo o espantoso *[mirum* ou *mirabile].* Esse espantoso em si ainda não é algo admirável *[admirandum].* Isto ele se torna apenas pelos aspectos *fascinans* [fascinante] e *augustum* [augusto], tratados abaixo. O que lhe corresponde ainda não é a admiração, mas por ora apenas o espanto. O espanto *[Sich Wundern]* significa em primeiro lugar ser psicologicamente atingido por um milagre *[Wunder]*[M], um prodígio, *um mirum.* O espanto genuíno é um estado de espírito que se encontra exclusivamente no âmbito do sentimento numinoso; apenas em sua forma esmaecida e corriqueira é que passa a ser pasmo *[Erstaunen]* comum[45].

Ao buscarmos uma expressão para a reação psicológica diante do espantoso *[mirum],* encontramos também neste caso inicialmente apenas uma designação originada de um estado de espírito "natural", tendo por isso um significado apenas análogo, por exemplo "estupor" *[stupor]. Stuporé* bem diferente de *tremor* [temor]. Significa o pasmo estarrecido *[starres Staunen],* ficar boquiaberto, embasbacado, a estranheza *[Befremden]* absoluta. Compare-se também o latim *obstupefacere* [deixar estupefato, atônito]. Ainda mais preciso é o

44 A correlação etimológica e ao mesmo tempo semântica entre dois termos à primeira vista não-correlatos como *Sich Wundern,* "espanto", e *Wunder,* "milagre" poderia ser feita em português mediante recurso ao latim, a saber, entre "maravilha[r-se]" (de *mirabilia)* e "milagre" (de *miraculum),* ambos com o radical latino *"mir"-,* de acepção primária relacionada com "mirar" e com o *mirum* mencionado a seguir (n. do tradutor).

45 Exatamente a mesma transmutação semântica se observa no sánscrito *ãscarya,* do qual trataremos mais tarde; também neste caso se seculariza um conceito originalmente pertencente à esfera numinosa.

grego *thúmbos* e *thambeisthai.* O fonema *thamb* é excelente ilustração onomatopaica desse pasmo estarrecido. A passagem Mc 10.32 *kai ethambounto, hoi dè akolouthountes efobounto* ["e estavam pasmos, e os que acompanhavam tinham medo"] mostra muito bem a diferença entre os aspectos *stupendum* [que causa o *stupor]* e *tremendum.* Por outro lado, vale justamente para *thámbos* o que acima se afirmou sobre a facilidade com que os dois aspectos se confundem, de modo que *thámbos* é bem o termo clássico para o estremecimento nobre diante do numinoso em si. Isso vale para Mc 16.5, onde Lutero traduz corretamente *"und sie entsetzten sich"* ["e ficaram horrorizadas"]. - A onomatopéia do radical *thamb* reaparece no hebraico *tâmahh.* Este também quer dizer "estar consternado", que também se transforma em "ficar horrorizado" e esmaece para mero "espantar-se".[46]

Mistério, *mystês* e mística provavelmente derivam de um radical ainda preservado no termo sânscrito *mus. Mus* significa "agir às ocultas, secretamente" (podendo por isso significar "fraudar", "furtar"). Mistério, de um modo geral, significa inicialmente apenas enigma no sentido de estranho, não-compreendido, inexplicado; nesse sentido *mysterium* é apenas uma analogia, oriunda do meio natural, para *aquilo a que nos referimos,* uma analogia que não esgota o objeto em si. Este, porém, ou seja, o mistério *religioso, o mirum* autêntico, é (possivelmente em sua melhor formulação) o *"totalmente outro",* o *thãteron,* o *anyad, o alienum,* o *aliud valde,* o estranho e o que causa estranheza, que foge do usual, entendido e familiar, contrasta com ele, *por isso* causando pasmo estarrecido[47].

Isso mais uma vez já é assim no mais baixo nível da primeira sensação de sentimento numinoso na religião dos primitivos. O que caracteriza esse nível não são as *"almas",* curiosas entidades que por acaso são invisíveis, como no animismo. As *idéias* de alma e conceitos semelhantes são antes "racionalizações" posteriores, que tentam interpretar de alguma maneira o enigma do *mirum,* as quais então logo atenuam, amenizam a respectiva experiência. Dessas noções não

46 Ilustração sonora semelhante a *thamb,* com significado parecido, ocorre no alemão *baffsein,* ou no holandês *verbazen.* Ambos se referem ao *stupor* [espanto, assombro] total.

47 OTTO, R. *Das Gefühl des Uberweltlichen,* cap. VIII: *Das Ganz-andere in ausserchristlicher und in christlicher Spekulation und Theologie.* - P. 229: *Das Aliud valde bei Augustin.*

deriva a religião, mas a racionalização da religião, a qual então muitas vezes desemboca em grosseira teoria com interpretações tão plausíveis, que o mistério chega a ser expulso[48]. O mito sistematizado tanto quanto a escolástica elaborada são achatamentos do processo religioso básico, que ao mesmo tempo em que o achatam acabam por expulsá-lo. Mesmo no mais baixo nível, o essencial está antes numa sensação singular, justamente no *stupor* diante de algo "totalmente outro"; pode-se chamar esse "outro" de espírito, demônio, *Deva*, ou não lhe dar designação alguma, ou produzir novas fantasias para interpretá-lo e preservá-lo, ou atribuí-las a entes fabulosos que a fantasia já produziu independentemente ou antes mesmo de se sentir o receio demoníaco.

Seguindo leis das quais ainda falaremos, essa sensação do "totalmente outro" se ligará a, ou ocasionalmente também será desencadeada por objetos que por sua natureza já são enigmáticos, causam estranheza, deixam a pessoa embasbacada, por exemplo, diante de fenômenos, eventos e objetos estranhos e extraordinários na natureza, entre os animais, entre seres humanos. Porém também neste caso se trata da associação de um aspecto especificamente numinoso do sentimento com um sentimento "natural", sem ser, porém, a intensificação deste. Não existe transição gradual do estranhamento natural para a estranheza diante de um objeto "sobrenatural". Somente para esta última é que o termo "mistério" apresenta todas as suas conotações[49]. Isso talvez se sinta mais no adjetivo "misterioso" que no substantivo "mistério". Ninguém chamaria de "misterioso" um mecanismo de relógio imperscrutável ou uma ciência que ele não entenda. Poder-se-ia argumentar que misterioso é algo que em todos os casos seja e permaneça absolutamente incompreensível, ao passo que aquilo que por ora não é entendido, embora possa vir a sê-lo, se chamaria apenas de "problemático".[50] Só que isto não esgota a questão. O objeto realmente "misterioso" é inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo "totalmente diferente", cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarrecido. Primorosa

48 A *alma* assim "concebida" deixa de assombrar, como demonstra o espiritismo. Aí ela deixa de ser relevante para as ciências da religião.

49 Isso a rigor também vale para o termo "irracional" *[irrational]*.

50 Esse é o entendimento, por exemplo, de Fries.

é a descrição que Agostinho faz desse aspecto estarrecedor do "totalmente outro", do *dissimile* no numen, e do seu contraste com o lado racional do nume, o *símile,* em Confissões 11, 9, 1:

> *Quid est illud quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione? Et inhorresco, et inardesco.* ***Inhorresco*** *in quantum* ***dissimilis*** *ei sum. Inardesco in quantum* ***similis*** *ei sum.*
>
> O que é aquilo que reluz através de mim e percute meu coração sem feri-lo? Estremeço tanto quanto me inflamo. **Estremeço** no quanto lhe sou **dessemelhante.** Inflamo-me no quanto lhe sou **semelhante.**

O que acabamos de dizer ainda se pode ilustrar com aquele derivado[51] apócrifo e distorcido do sentimento numinoso, que é o medo da assombração [ou fantasma, *Gespenst].* Tentemos analisar a assombração. A sensação peculiar do "medo" da assombração já designamos acima como sendo de horripilar-se *[gruseln, grásen].* O horripilar-se parece que já contribui para o fascínio das histórias de assombração, na medida em que o posterior alívio e relaxamento da tensão criam uma sensação de bem-estar. Nesse aspecto, a rigor não é a assombração em si que proporciona prazer, mas o fato de nos livrarmos dela novamente. Parece que isto não basta para explicar a cativante sedução exercida pela história de assombração. O verdadeiro fascínio da assombração está antes no fato de se tratar de algo espantoso *[mirum],* por si mesmo prendendo extraordinariamente a fantasia, despertando grande interesse e curiosidade. Essa coisa esquisita em si é que atrai a fantasia. Mas não por ser "algo longo e branco" (como alguém certa vez definiu "fantasma"), ou por ser uma "alma" ou qualquer conceito positivo que a fantasia invente a seu respeito, mas pelo fato de ser fenômeno prodigioso, algo que "nem existe", algo "totalmente diferente", que não faz parte da nossa realidade, mas de uma realidade absolutamente diferente, outra, que ao mesmo tempo desperta um interesse incontrolável.

Aquilo que ainda se consegue reconhecer nessa caricatura vale muito mais para o demoníaco, do qual a assombração é apenas um derivado rebaixado *[Absenker].* Quando, na linha do demoníaco, se intensifica e se delineia com clareza esse aspecto do sentimento numinoso, essa sensação do "totalmente outro", resultam suas formas mais elevadas, as quais então colocam o objeto numinoso em contraste com tudo que é habitual e familiar, enfim, com a "natureza"

51 *Absenker,* cf. glossário.

como tal, transformando-o no "sobrenatural", colocando-o, por fim, em contraposição com o próprio "mundo", elevando-o para o "supramundano"[52].

O "sobrenatural" e o "supramundano", por sua vez, são designações que parecem predicados positivos; atribuindo-os ao misterioso, o mistério parece perder seu sentido negativo para ficar positivo. Em termos de conceito, isto mais uma vez é mera aparência, pois "sobrenatural" e "supramundano" não passam de predicados negativos e excludentes relativos à natureza e ao mundo. Entretanto, o sentimento é altamente positivo e mais uma vez não é analisável. Esse sentimento faz com que os termos "supramundano" e "sobrenatural" inadvertidamente passem a ser designações de uma realidade e qualidade peculiares, "totalmente distintas", de cujo caráter sentimos algo, mas sem poder expressá-lo com clareza conceituai.

Mesmo o *epékeina* ["além"] da mística é, por sua vez, exacerbação suprema de um aspecto irracional, que já se encontra na própria religião. A mística leva ao extremo essa oposição do objeto numinoso como "totalmente outro", não se dando por satisfeita em contrapô-lo a tudo o que é natural e mundano, mas contrapondo-o ao próprio ser e ao ente. Ela finalmente chega a chamá-lo de "nada". Com o nada ela se refere não só àquilo que nenhuma palavra consegue reproduzir, mas que por excelência e essência é diferente e oposto a tudo que é e possa ser pensado. *Conceitos* para captar o aspecto "mistério" aí somente conseguem exprimir a negação e a contraposição; quando a mística as exacerba até o paradoxo, a qualidade positiva de "totalmente outro" ao mesmo tempo se lhe torna extremamente presente no sentimento, ou melhor, na empolgação. O estranho *nihil* [nada] dos nossos místicos ocidentais é perfeitamente comparável ao *sünyam e* à *sünyatâ* ("vazio", respectivamente adjetivo e substantivo) dos místicos budistas. Quem não tiver a sensibilidade interior para a linguagem dos mistérios e para os ideogramas ou termos sugestivos da mística terá a impressão de que essa busca dos budistas pelo "vazio" e pelo "esvaziar-se" da mesma forma como a busca dos nossos místicos pelo nada e pela auto-anulação devem ser uma espécie de loucura, ou seja, o próprio budismo seria um "niilismo" demente. Mas, na verdade, o "nada" tanto quanto o "vazio" são ideogramas numinosos do "totalmente outro". O *sünyam ê o mirum*

52 *Überweltlich,* tb. "transcendente" (n. do trad.).

[espantoso] por excelência (ao mesmo tempo exacerbado para o "paradoxal" e "antinómico", do que se tratará em seguida). Quem não tiver essa intuição na bagagem terá a impressão de que os escritos sobre a *prajnâ pãramitã* que procuram exaltar o *sünyam* são puro desatino. E ficará totalmente perplexo com o fascínio que justamente eles têm exercido sobre milhões de pessoas.

b) Além disso, em quase todas as vertentes da evolução da história das religiões, esse aspecto do numinoso que chamamos de seu mistério passa ele próprio por uma evolução, que é a intensificação e exacerbação cada vez maiores do seu caráter de *mirum.* Aí se podem identificar três níveis: o nível em que apenas causa estranheza, o nível paradoxal e o antinómico.

c) Enquanto "totalmente outro", o *mirum* é (a) primeiramente o incompreensível e inconcebível, o *akatalêpton,* como diz Crisóstomo, aquilo que foge ao nosso "entendimento" na medida em que "transcende [nossas] categorias", (b) Além de ultrapassá-las, ele ocasionalmente parece contrapor-se a elas, anulá-las e confundi-las. Então deixa de ser apenas incompreensível e chega a ser paradoxal; encontra-se então não apenas acima de toda e qualquer razão, mas parece "contrariar a razão", (c) E mais: sua forma mais radical é então o que chamamos de antinómica. Isto é mais do que meramente paradoxal. Aí parecem resultar não só afirmações contrárias à razão, a seus critérios e às suas leis, mas que ainda se bifurcam e enunciam opostos a respeito do seu objeto, contradições incompatíveis e insolúveis. Aí, ante a tentativa de se entender racionalmente, o *mirum* apresenta-se em sua forma irracional mais exacerbada: não só inacessível a nossas categorias, não só inconcebível por causa de sua alteridade *[dissimilitas],* nem apenas confundindo, ofuscando e amedrontando e afligindo a razão, mas em oposição a si próprio, em contraposição e contradição. Segundo a nossa teoria, esses aspectos devem encontrar-se principalmente na "teologia mística", na medida em que ela se caracterize pela "exacerbação do irracional na idéia de Deus". E esse é de fato o caso. A mística tem, por natureza e primordialmente, uma teologia do espantoso, do "totalmente outro". Por isso, como no Mestre Eckehart, ela muitas vezes se torna uma teologia do inaudito, das coisas diferentes e estranhas *[nova et rara],* ou como diz a mística maaiana, uma ciência do paradoxal e das antinomias, e de um modo geral, um ataque contra a lógica natural. Ela leva à lógica da coincidência dos opostos (e onde degenera, ela flerta

e brinca com esta, produzindo embasbacadoras frases de efeito, como em Silesius). Mesmo assim, a mística não é algo por excelência oposto à religião comum. Isto fica imediatamente claro quando os mencionados aspectos e sua nítida origem nos aspectos religiosos *comuns* do "totalmente outro" numinoso, sem o qual nem há sentimento religioso genuíno, são perceptíveis justamente naqueles homens geralmente considerados como opostos a toda e qualquer mística: em Jó e em Lutero. Os aspectos do "totalmente outro" como paradoxo e antinomia constituem justamente aquilo que mais adiante chamaremos de conjunto de idéias do tipo Jó, cuja maior expressão é Lutero. Disso ainda falaremos mais adiante[53].

53 Sobre a relação entre devoção mística e crente, veja OTTO, R. *Sünde und Urschuld.* cap. XI.

Capítulo 5

HINOS NUMINOSOS
(ASPECTOS DO NUMINOSO III)

A diferença entre glorificação meramente "racional" da divindade e aquela que também transmite uma sensação do irracional, do numinoso segundo aspectos do *tremendum mysterium* pode evidenciar-se na comparação entre as seguintes criações literárias.

Géllert decanta poderosa e magnificamente "a glória de Deus baseada na natureza":

Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre,
Ihr Schall pflanzt seinen Namen fort.
Os céus exaltam a glória do eterno,
Ouve-se propalarem o seu nome.

Até a última estrofe inclusive, tudo é claro, racional, familiar:

Ich bin Dein Schöpfer, bin Weisheit und Güte,
Ein Gott der Ordnung und Dein Heil.
Ich bin's! Mich liebe von ganzem Gemüte,
Und nimm an meiner Gnade teil.

Eu sou teu Criador, sou sabedoria e bondade,
Deus da ordem e tua salvação.
Sou eu! Ama a mim de todo o ânimo
E participa da minha graça.

Por mais belo que seja esse hino, a "glória de Deus" não está plenamente retratada aí. Imediatamente sentimos falta de um aspecto quando o comparamos ao hino que, uma geração antes, E. Lange dedicou à "majestade de Deus":

Vor Dir erbebt der Engel Chor,
Sie schlagen Aug' und Antlitz nieder,
So schrecklich kommst Du ihnen vor.
Und davon schallen ihre Lieder.

Die Kreatur erstarrt
Vor Deiner Gegenwart,
Womit ist alle Welt erfüllet.
Und dieses Äußere weist,
Unwandelbarer Geist,
Ein Bild, worein Du Dich verhüllest.
Dein Lob vermelden immerdar
Die Cherubim und Serafinen.
Vor Dir der Ältesten graue Schar
In Demut auf den Knien dienen.
Denn Dein ist Kraft und Ruhm,
Das Reich und Heiligtum,
Da mich Entsetzen mir entreißet.
Bei Dir ist Majestät,
Die über alles geht,
Und heilig, heilig, heilig heißet.[54]

Isto vai mais longe que Geliert. Porém, mesmo aí falta algo, a saber, aquilo que observamos no cântico dos serafins em Isaías 6. Mesmo "hirto", Lange canta dez longas estrofes - os anjos, mal e mal dois versos. Ele sempre trata Deus por "Tu", ao passo que os anjos falam de Javé na *terceira* pessoa[55].

Riqueza extraordinária em hinos e orações numinosas se vê na liturgia do *Yom Kippur*, do grande dia judaico da reconciliação. Toda ela está, por assim dizer, sob a sombra do tríplice "Santo!" dos serafins em Isaías 6, que aparece várias vezes, e contém orações esplêndidas como o *Ubekên tên pachdekã:*

54 "Diante de Ti estremece o coro dos anjos, / Eles *baixam* olhos e semblante, / Tão *terrível* lhes pareces. / Disso rezam os seus cantos. / A *criatura fica hirta* / Na Tua presença, / Que a tudo preenche. / Essa exterioridade apresenta, / O espírito imutável, / Uma imagem na qual Te *ocultas. I*O teu louvor anunciam sem cessar / Os querubins e serafins. / Diante de Ti a grisalha grei dos anciãos / Ajoelhada serve humildemente. / Pois Teu é o poder e a glória, / O reino e santuário, / Onde o *horror me desarvora. I* Em Ti está a *majestade, I* Que a tudo excede, / E se chama *santo, santo, santo."* Cf. BARTELS, A. *Ein feste Burg ist unser Gott.* Deutsch-christliches Dichterbuch. p. **274.**

55 Com efeito, nem sempre se pode tratar o supremo por "tu". Santa Teresa trata Deus por "Vossa Majestade"; os franceses costumam usar Vous [vós]. E muito próximo do *tremendum mysterium* do numinoso está Goethe, ao dizer a Eckermann em **31** de dez. de **1823:**

As pessoas lidam com o nome divino como se o ente supremo, inapreensível e inconcebível não fosse muito mais que elas próprias. Não fosse assim, não ficariam dizendo: meu Deus, o bom Deus , Deus querido. Se estivessem imbuídas da sua magnitude, calar-se-iam e de tanta adoração não conseguiriam pronunciá-lo.

Lança, pois, JHVH, nosso Deus, sobre todas as tuas criaturas o temor de Ti e respeitosa ansiedade *[êmãtekãl)* diante de Ti sobre tudo o que criaste, para que todas as Tuas criaturas Te temam e diante de Ti se prostrem todos os seres e todos eles se tornem uma aliança para fazerem a Tua vontade do fundo do coração, assim como reconhecemos, JHVH, nosso Deus, que o domínio está contigo, o poder, nas Tuas mãos, e a força, na Tua direita, e Teu nome, excelso sobre tudo o que criaste.

Ou o *Qãdosch attã:*

Santo és Tu, e temível *(nora)* Teu nome. Nenhum Deus existe senão Tu, como está escrito: "E excelso é Javé Sebaote no juízo, e o santo Deus, santificado em justiça".

Também os magníficos cânticos *Jigdal Elohim Chaj* e *Adon "olãm"* dão continuidade a essa nota, assim como algumas peças da "Coroa Real" de Salomão ben Jehudah Gabirol, como o Niflaim:

Maravilhosas são as Tuas obras,
E minh' alma o reconhece e sabe.
Teus, ó Deus, são o poder e a grandeza,
O fulgor e a fama e o louvor.
Teu é o mando sobre tudo,
A riqueza e a glória.
As criaturas das alturas e das profundezas atestam que Tu perduras
Quando elas afundam no vazio.
Tua é a força, em cujo mistério
Cansa-se o pensamento;
Pois Tu és mais poderoso
Que suas limitações.
Tu envolves a onipotência,
Teu [é] o mistério e o fundamento primordial.
Teu o nome, oculto aos homens da luz,
E a força, que sustenta o mundo sobre o nada,
Que revela o oculto no dia do juízo...
E o trono, excelso acima da plenitude de toda soberania,
E a moradia no envoltório de mistério do éter.
Tua é a existência, de cuja luz se irradia toda a vida,
Dela afirmamos que só atuamos à sua sombra.

Ou como no^ifíã *nimssã:*

Tu és!
Nem os ouvidos nem a luz dos olhos
Conseguem alcançar-te.

Nenhum como, porquê nem onde
Está em Ti como sinal.
Tu és!
Teu mistério está oculto:
Quem poderá sondá-lo!
Tão profundo, tão profundo -
Quem poderá encontrá-lo![56]

56 Apud SACHS, M. *Festgebete der Israeliten.* 15. ed. Breslau, 1898. 3. Teil.

Capítulo 6

O ASPECTO FASCINANTE
(ASPECTOS DO NUMINOSOIV)

Der Du vergnügst alleine
So wesentlich, so reine.
Tu, que sozinho te aprazes,
Tão bem e com tanta pureza.

1. O *teor* qualitativo do numinoso (que do misterioso recebe a *forma)* é, por um lado, aquele aspecto distanciador, já exposto, do *tremendum* com a majestade. Por outro lado, ele também parece algo *atraente,* cativante, *fascinante,* em curiosa harmonia de contraste com o elemento distanciador do *tremendum.* Lutero diz: "É como quando reverenciamos com temor um santuário, sem que por isso fujamos dele, mas desejamos nos aproximar dele".[57] Um autor mais recente escreve: "O que me apavora me atrai."

Toda a historia da religião atesta essa harmonia contrastante, esse duplo caráter do numinoso, começando no mínimo pelo estágio do "receio demoníaco". Trata-se, na verdade, do mais estranho e notável fenômeno na história da religião. O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa psique, ele tem de sedutor e encantador. E a criatura que diante dele estremece no mais profundo receio sempre também se sente atraída por ele, inclusive no sentido de assimilá-lo. O mistério não é só o maravilhoso *[wunderbar],* mas também aquilo que é prodigioso *\wundervolI\.* Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento - o elemento dionisíaco entre os efeitos do nume. Este chamaremos de aspecto "fascinante" *[Fascinans]* do nume.

57 Cf. Sermon von den guten Werken (Sermão sobre as boas obras), zum ersten Gebot der zweiten Tafel, 3° parágrafo.

2. As noções e os conceitos racionais paralelos a este aspecto irracional fascinante, que o esquematizam, são amor, misericórdia, compaixão, caridade: todos esses são aspectos "naturais" da experiência psíquica, só que pensados de forma consumada. Por mais importantes que sejam esses aspectos para a experiência religiosa do enlevo beatífico *[Seligkeit],* entretanto, eles de forma alguma a esgotam. Da mesma forma como o oposto dessa beatitude religiosa *[religiöse Unseligkeit]* enquanto experiência da ira contém elementos irracionais, estes estão presentes também em sua contrapartida, que é a beatitude religiosa. O enlevo beatífico é muitíssimo mais que mero e natural consolo, confiança, felicidade no amor, por mais intensos que-sejam. A "ira", em termos estritamente racionais ou éticos, ainda não esgota o elemento profundamente *arrepiante* encerrado no mistério da divindade, e "atitude misericordiosa" *[gnädige Gesinnung]* ainda não esgota o elemento profundamente *prodigioso [wundervoll]* do beatífico mistério contido na experiência da divindade. Pode-se, sim, designá-lo pelo termo "misericórdia" *[Gnade],* só que então contendo o sentido numinoso da palavra, incluindo genuína atitude de misericórdia - mas também mais "do que isto"[58].

3. Esse "algo mais" tem seus estágios preliminares nos mais remotos primórdios da história da religião. E bem possível e quase provável que o sentimento religioso, na primeira etapa da sua evolução, tenha eclodido primeiro apenas com um dos seus pólos, qual seja, o *distanciador,* tomando forma inicialmente apenas como receio demoníaco. Argumento para tanto é, por exemplo, que ainda nos estágios tardios da evolução o termo para "adoração religiosa" a rigor significa "reconciliar", "aplacar a ira", como no sánscrito *ãrãdh*[59]. Mas esse receio demoníaco sozinho, se não passava em si mesmo de um aspecto de algo mais abrangente que aos poucos entrou na consciência, não permite o acesso a sentimentos de dedicação positiva para o nume[60]. A partir dele um culto somente poderia resultar em forma de súplica por proteção *[apaiteisthai, apotrépein),* de expiações e reconciliações, aplacamentos e afastamentos da ira. O receio

58 Quando então se poderia aplicar a tradução mais abrangente de *Gnade,* que é "graça" (nota do trad.).

59 Mais tarde a acepção original "reconciliar" pode ter-se perdido quase que completamente, passando o termo então a significar simplesmente "adorar".

60 Sobre esse fato crucial, cujo enigma os historiadores da religião não perceberam ou quando muito minimizaram em sua importância, q.v. mais detalhes em GA, p. 11.

demoníaco jamais poderá explicar que se busque, que se deseje o numinoso em si, não só em função da ajuda e promoção que dele se esperam; e isso não só nas formas do culto "racional", mas também naqueles curiosos atos, ritos e métodos sacramentais de comunhão [com o transcendente, divino] pelos quais o ser humano procura tomar posse do numinoso.

Além das manifestações e formas de ação religiosa normais e facilmente compreensíveis, como reconciliações, súplica, sacrifício, ação de graças etc, em primeiro plano na história da religião, existe uma série de coisas estranhas, que chamam cada vez mais a atenção e nas quais se acredita poder reconhecer, além da religião pura e simples, as raízes da "mística". Por muitos estranhos procedimentos e criativas intermediações, a pessoa religiosa procura apossar-se do misterioso em si, encher-se dele, inclusive identificar-se com ele. Esses procedimentos são de duas categorias: a identificação mágica de si mesmo com o nume mediante ato mágico cultual, mediante fórmula, "consagração", conjuro, encantamento e outros, e, por outro lado, os procedimentos xamanísticos da "possessão", da assunção mediante exaltação e êxtase. Inicialmente os pontos de partida aí provavelmente foram do tipo mágico, com a intenção, certamente, de primeiro apenas apropriar-se do poder milagroso do nume para fins "naturais". Só que não fica nisso. A posse e o arrebatamento pelo nume passam a ser fim em si mesmo, por seu próprio valor, recorrendo-se aos mais sofisticados e ensandecidos procedimentos ascéticos. Tem início a vira *religiosa.* Permanecer nesses estranhos, muitas vezes bizarros estados de arrebatamento numinoso passa a ser um bem em si mesmo, inclusive um estado salvífico *[Heil],* totalmente distinto dos bens profanos buscados pela magia. Também aí se iniciam então o desenvolvimento, a purificação e o amadurecimento da experiência. O processo acaba desembocando nos mais sublimes estados de purificado "estar no espírito" e de mística enobrecida. Por mais distintos que esses estados sejam entre si, em todos eles o mistério é vivenciado em seu elemento positivamente real e na sua qualidade intrínseca, a saber, como algo extremamente beatífico, a ponto de não se poder declarar nem expressar essa *beatitude* por meio de conceitos, mas apenas experimentá-la. Ela abrange e permeia todos os bens que a "doutrina da salvação" apresenta positivamente, só que esses bens não são tudo. E ao permeá-los e incandescê-los, o enlevo beatífico faz deles mais do que a razão entende e afirma a seu respeito. Ele concede a paz que está acima de todo en-

tendimento. A língua somente balbucia a respeito. E só por imagens e analogias é que o enlevo beatífico dá uma remota, precária e confusa noção do que ele é.

4. "O que olho algum viu, ouvido algum escutou, o que não entrou em nenhum coração humano " - quem não sente a exaltação nessas palavras de Paulo, o inebriamento dionisíaco nelas contido? Não deixa de ser instrutivo que nessas palavras, que pretendem expressar sentimento supremo, todas as imagens desvanecem e a mente parte de imagens e acaba recorrendo exclusivamente a negativos das mesmas. Mais instrutivo ainda é que, ao ler e ouvir essas palavras, nem sequer percebemos sua característica negativa! E que séries inteiras de tais negações consigam nos encantar e até inebriar, que se tenha composto hinos inteiros e da mais profunda expressividade, nos quais a rigor nada consta:

O Gott, Du Tiefe sonder Grund,
Wie kann ich Dich zur Genüge kennen,
Du große Höh', wie soll mein Mund
Dich nach den Eigenschaften nennen.
Du bist ein unbegreiflich Meer:
Ich senke mich in Dein Erbarmen.
Mein Herz ist rechter Weisheit leer,
Umfasse mich mit Deinen Armen.
Ich stellte Dich zwar mir
Und andern gerne für.
Doch werd' ich meiner Schwachheit innen.
Weil alles was Du bist
Ohn End und Anfang ist,
Verlier ich drüber alle Sinnen."

Isso ilustra o quanto o teor positivo não depende de se poder expressá-lo conceitualmente, que ele pode ser apreendido intensivamente, plenamente "entendido", profundamente apreciado exclusivamente com, em e a partir do sentimento em si.

61 "Ó Deus, profundeza sem fundo, / Como poderei conhecer-Te o bastante, / Tu grandes alturas, como há minha boca / De designar-Te pelas qualidades. / És um oceano incompreensível: / Submerjo em Tua misericórdia. / Meu coração está vazio de sabedoria autêntica, / Abraça-me com os Teus braços. / Eu bem que gostaria de imaginar-Te / E apresentar-Te aos outros. / Mas dou-me conta da minha deficiência. / Como tudo que és / Não tem fim nem começo, / Fico privado de todos os sentidos." Ernst Lange (t 1727), Hino à Majestade de Deus, apud BARTELS, A., p. 273.

5. Mero "amor", mera "confiança", por mais felicidade que tragam, não nos explicam aquele arrebatamento a nutrir nossos mais ternos e devotos hinos de salvação, principalmente nos cantos que anseiam pela salvação final:

Jerusalem, du hochgebaute Stadt...

Jerusalém, cidade erigida sobre o monte...

Ou:

Ich hab' von ferne, Herr, deinen Thron erblickt...

De longe, Senhor, avistei o teu trono...

Ou como nos versos quase dançantes de Bernardo de Cluny:

Urbs Sion única, mansio mystica, condita caelo,
Nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo.
Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
Sed caro térrea, terraque cárnea, mox cado retro.
Nemo retexere nemoque promere sustinet ore,
Quo tua moenia, quo capitólio plena nitore.
Id queo dicere, quomodo tangere pollice coelum,
Ut mare currere, sicut in aère figere telum.
Opprimit omne cor ille tuus tecor, o Sion, o pax.
Urbs sine tempore, nulla potestfore laus tibi mendax.
O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
Provehit excitat äuget identitat efficit unit."[2]

62 "Ó Sião única, mansão mística oculta no céu,
Ora me regozijo em ti, ora lamento, me entristeço e anseio por ti.
Como não posso entrar em ti fisicamente, muitas vezes o faço com o coração;
Mas como carne terrena e terra cárnea em breve desfalecerei.
Ninguém pode desfazer, ninguém manifestar pela boca
De que brilho estão repletas tuas muralhas e capitólios.
Posso expressá-lo o quanto posso tocar o céu com a mão,
Andar sobre o mar, ou segurar a seta no ar.
Esse teu esplendor assoberba todo coração, ó Sião, ó Paz.
Cidade atemporal, nenhum elogio poderá te desmentir.
O nova morada, o conjunto dos devotos te erige,
Eleva, inspira, aumenta, integra, leva à consumação e unidade."
Bernardus Morlanensis: *De vanitate mundi et gloria caelesti* (ed. Eilhardus Lubinus. Rostochii [=Rostock], 1610. B,2).

Ou:

Seligstes Wesen, unendliche Wonne,
Abgrund der allervollkommensten Lust,
Ewige Herrlichkeit, prächtigste Sonne,
Der nie Veränderung noch Wechsel bewusst.

Ser beatíssimo, deleite infinito,
Abismo do mais perfeito prazer,
Glória eterna, sol fulgurante,
Que nunca conhece mudança nem transformação.

Ou:

O, wer doch gar war ertrunken	No lago abissal da divindade
In der Gottheit Urgrundsee,	Para submergir totalmente
Damit er war ganz entsunken	Ah, quem pudesse afogar-se
Allem Kummer, Angst und Weh.	De todo desgosto, medo e dor.

6. Aí se faz presente o "algo mais" do elemento fascinante. Ele vive nas exageradas exaltações dos bens da salvação, as quais se constatam em todas as religiões de salvação e sempre se encontram em tão esquisito contraste com a flagrante precariedade e freqüente infantilidade daquilo que seus conceitos ou suas imagens realmente apresentam. Essa última característica certamente é percebida por todo aquele que, por exemplo, acompanhou Dante pelo inferno, purgatório, céu e rosa celeste, em expectativa cada vez mais forte de que a cortina finalmente se abra. E quando se abre, a gente quase se assusta, de tão pouco que ela ocultava:

Neila profunda e chiara sussistenza
Dell' alto lume parvermi tre giri
Di tre colori e d'una continenza.

Na profunda e clara substância
Da excelsa luz enxerguei três círculos
De três cores e de um único conteúdo.

A pessoa "natural" se perguntará: toda essa viagem para ver três círculos coloridos?! Só que a língua do vidente ainda balbucia excitada ao lembrar o descomunal teor *positivo* da visão, não alcançável por conceito algum, mas bem por isso vivenciável pelo sentir:

Oh, quanto è corto il dire e comefioco
Al mio concetto! E questo, a quel ch 'io vidi,
E tanto che non basta a dicer poco.

Oh, quão fracas e insuficientes são palavras
Para o meu **conceito!** E o que vi
É **tanto,** que não corresponde ao pouco dizer.

Por toda a parte a "salvação" é algo que o ser humano "natural" muitas vezes não entende, ou entende muito pouco. E *do jeito que o entende,* pelo contrário, lhe parece extremamente chato e desinteressante, por vezes simplesmente contrário ao bom gosto e à natureza, como, por exemplo, em nossa própria doutrina da salvação a visão beatífica *[visio beatifica]* do contemplar a Deus, ou a *hénosis* [unificação] do "Deus tudo em tudo" dos místicos. *"Do jeito que o entende"* - ou seja, na verdade o ser humano "natural" nem o entende. Não dispondo do mestre interior, aquilo que se lhe oferece como expressão, isto é, a analogia conceituai interpretativa, mero ideograma do sentimento, ele necessariamente confunde com conceitos naturais, entendendo-o em termos naturais, portanto. Assim ele se afasta cada vez mais do objetivo.

7. Não é só no sentimento de anseio religioso que o elemento fascinante adquire vida. Ele já se faz presente na "solenidade" da meditação e devoção individual para o sagrado, assim como no culto comunitário celebrado com seriedade e profundidade[63]. E o próprio elemento fascinante que, na solenidade, consegue preencher e satisfazer a alma de modo tão inefável. Talvez valha para ele e para a sensação do numinoso em si o que Schleiermacher declara no § 5 da *Glaubenslehre* ["Dogmática"]: que jamais poderá ocorrer realmente por si só, sem estar associado a e permeado por elementos racionais. Mesmo nesse caso, as razões para tanto são diferentes das alegadas por Schleiermacher; por outro lado, pode estar presente em grau maior ou menor, levando ocasionalmente a estados de *hêsychia* [tranqüilidade] tanto quanto de encantamento, quando chega a ocupar *quase* sozinho o momento e a alma. Mas seja em forma de reino de Deus vindouro e beatitude paradisíaca do além, seja em forma do próprio ingresso no beatífico supramundano, seja na expectativa e premonição ou já na experiência presente ("Se *tenho* a ti, não me importam

63 Que entre nós, infelizmente, é mais desejo que realidade.

céus e terra") - nas mais diversas formas e apresentações, mas com afinidade interior, o que se revela é uma estranha e poderosa experiência de um bem que só a religião conhece e que é irracional por excelência; a psique, por intuição e diligência, *sabe* a seu respeito e o reconhece por trás de símbolos obscuros e insuficientes. Essa circunstância indica que acima e por trás da nossa natureza racional está oculto algo último e supremo na nossa natureza, que não é satisfeito ao se suprirem e saciarem as necessidades das nossas pulsões e desejos físicos, psíquicos e intelectuais. Os místicos chamam-no de "fundo d'alma" *[Seelengrund]*.

8. Mas tal como no elemento misterioso o "totalmente outro" desembocou no sobrenatural e no supramundano, que como *epékeina* [além] dos místicos é radicalmente contraposto ao aquém racional, o mesmo se dá no elemento fascinante. Em seu grau máximo o fascinante passa a ser o *"exuberante"*, o elemento místico que, nesta linha de abordagem, corresponde exatamente ao *epékeina* [além] na outra e deve ser entendido de acordo.

9. Mas [enquanto essa exuberância caracteriza particularmente a mística,] traços da mesma aparecem em todos os sentimentos genuínos de beatitude religiosa, mesmo quando ocorre de forma comedida e contida. Isso se vê com maior clareza ao se analisar aquelas grandes experiências de "graça", "conversão", "renascimento", nas quais a experiência religiosa aparece de forma pura e intensa, mostrando-se com maior clareza do que na forma menos típica de espiritualidade ensinada numa trajetória tranqüila. O cerne dessas experiências, em sua forma cristã, consiste na redenção da culpa e da servidão do "pecado". Mais adiante veremos que também esta não ocorre sem a participação de elementos irracionais. Independentemente disto, é preciso ressaltar aqui que é impossível dizer o que na verdade se vivenciou em tais experiências, e elas podem desembocar em excitado enlevo, deixando a pessoa fora de si, numa exaltação que muitas vezes tange o bizarro e o anormal. Os depoimentos e as biografias dos "convertidos", a começar por Paulo, comprovam isso. William James coletou toda uma série deles, sem entretanto atentar para o "irracional" que neles palpita. Uma de suas testemunhas diz:

> Nesse momento só senti indizível alegria e prazer. E impossível fazer uma descrição completa dessa experiência. Era como o efeito de uma grande orquestra, quando todos os sons isolados se fundem numa

única harmonia, que eleva a alma do ouvinte a ponto de ela quase arrebentar de emoção (p. 55).

Outra:

Quanto mais busco palavras para ilustrar essa intimidade, mais nitidamente vejo a impossibilidade de se descrever a experiência com nossas imagens usuais (p. 55).

Uma terceira testemunha caracteriza com rigor quase dogmático a qualidade "diferente" do *enlevo beatífico* em comparação com o *prazer* usual, "racional":

As noções que os convertidos têm da bondade de Deus e da alegria que esta lhes causa são algo muito peculiar e bem diferente daquilo que uma pessoa comum pode possuir ou apenas imaginar (p. 185).

Cf. também p. 57, 154, 182. E o depoimento de Jakob Böhme na p. 328:

Mas do triunfo que houve no espírito não posso nem escrever nem falar. A nada se compara senão ao nascimento da vida em plena morte; pode-se compará-lo à ressurreição dos mortos.

A exuberante empolgação sobre essas experiências encontra-se nos místicos:

Ó, se eu pudesse contar-lhes o que sente o coração, como ele arde e se consome interiormente. Só que não encontro palavras para exprimi-lo. Só posso dizer: se apenas uma gotinha do que sinto caísse no inferno, o inferno se transformaria em paraíso

- declara [Santa] Catarina de Gênova. Semelhante é o depoimento de todo o coro dos seus congêneres. A mesma coisa, apenas de forma atenuada, já diz o hino:

Was ihnen der König des Himmels gegeben,
Ist keinem als ihnen nur selber bekannt.
Was niemand verspüret,
Was niemand berühret,
Hat ihre erleuchteten Sinne gezieret
Und sie zu der göttlichen Würde gefiihret.[64]

64 "O que lhes deu o rei do céu, / Ninguém, senão eles próprios conhecem. / O que ninguém nota, / O que ninguém toca, / Ornou seus sentidos iluminados, /E os conduziu para a dignidade divina." Christian Friedrich Richter, hino "Es glänzet der Christen inwendiges Leben", apud *Gesangbuch der Hermhuter Brüdergemeine,* n° 534, Comenius, Herrnhut, 1967.

10. As experiências que no cristianismo conhecemos como experiência da graça e do renascimento têm seus equivalentes também nas religiões de espiritualidade mais elevada fora do cristianismo, como, por exemplo, o aparecimento dos *bodhis*[65] salvíficos, a abertura do "olho celestial", o *Jnãna*[66] ou *Jsvara'sprasãda*[67] que se acende e derrota as trevas da ignorância numa experiência incomensurável. Também aqui se percebe de forma imediata a natureza totalmente irracional e qualitativamente especial do enlevo beatífico. Sua natureza pode variar muito e ser bem distinta da experiência cristã, mas a intensidade da experiência por toda a parte muito se assemelha, é algo fascinante por excelência, sempre é uma "salvação" *[Heil]* que, comparado com tudo que pode ser dito em termos "naturais", é algo "exuberante" ou apresenta fortes indícios disso. Isso confere perfeitamente também no caso do Nirvana de Buda e seus deleites, que apenas na aparência são frios ou negativos. Nirvana é algo negativo apenas *conceitualmente;* quanto ao sentimento ele é algo extremamente positivo, um *fascinans* que também pode levar seus adeptos ao entusiasmo. Lembro muito bem uma conversa com um monge budista que com sistemática obstinação tinha desperdiçado seu tempo expondo-me sua teologia negativa e as demonstrações da sua doutrina do Anãtmaka e do vazio total. Mas ao chegar ao último tópico, à questão do que seria o Nirvana em si, após longa hesitação veio finalmente uma resposta à meia voz: *"Bliss - unspeakable"* ["gozo indizível"]. Mais do que as palavras, a voz discreta e reservada, fisionomia, gesto e voz solenes revelavam aquilo que ele queria dizer. Tratava-se de uma confissão do *mysteríum fascinans,* dizendo à sua maneira aquilo que Djelãl Eddin assim exprime:

A natureza da fé é puro pasmo,
porém não para desviar de Deus os olhos; não,
é ficar embriagado junto ao amigo, totalmente imerso nele.[68]

E no "Evangelho dos Hebreus" constam as estranhas e profundas palavras:

Mas quem o encontrou ficará pasmo.
E pasmando será rei.

65 Sánscrito: "despertamento", "iluminação" (n. do trad.).
66 Sánscrito: "conhecimento" (n. do trad.).
67 Sánscrito: "graça de deus" (n. do trad.).
68 Rosen, Mesnevi, p. 89

11. Assim afirmamos, então, pela *via eminentiae et causalitaris*[69], que o divino é o supremo, o mais forte, o melhor, o mais lindo e querido de tudo que uma pessoa possa *cogitar*. Mas pela *via negationis*[70] dizemos que o divino não é apenas o fundamento e o superlativo de tudo que seja *cogitável*. Deus em si mesmo ainda é algo à parte.

69 Forma de encontrar designações para a divindade mediante exacerbações extremas e atribuição de causa.

70 Forma de encontrar designações da divindade mediante negações.

Capítulo 7

ASSOMBROSO
(ASPECTOS DO NUMINOSO V)

1. É peculiar a dificuldade de se traduzir o termo grego *deinós,* conceito difícil de se entender, com conotações distintas e estranhas. Por que essa dificuldade de tradução e compreensão? Justamente por se tratar do numinoso, só que geralmente é tratado num plano inferior, numa forma discursiva ou literária aguada e "decaída". A base do seu sentido está no aspecto *inquietantemente misterioso [unheimíich]* do numinoso. Ao se desdobrarem os seus aspectos, ele então se torna *dirus* e *tremendus,* terrível e soberbo, descomunal e estranho, esquisito e admirável, assombroso e fascinante, divino, demoníaco e "enérgico". Um sentimento de receio genuinamente numinoso em todos os seus aspectos, diante do "prodígio" que é o ser humano, Sófocles pretende despertar no canto do coro:

pollà tà deinà, koudèn anthrópou deinóteron pelei.

Esse verso é intraduzível justamente por nos faltar uma palavra que englobe em si, sem outras conotações, a impressão numinosa-de algo[71].

0 que talvez mais se lhe aproxime no alemão é *"ungeheuer"* ["assombroso, monstruoso"]. Se atentarmos para a primeira acepção que a intuição nos sugere para *ungeheuer,* o estado de espírito do verso acima poderia ser bastante bem reproduzido com a seguinte tradução:

Muita coisa é ***ungeheuer*** / assombrosa. Porém nada é mais ***ungeheuer*** *1* assombroso que o ser humano.

O termo *"ungeheuer"* caracteriza geralmente algo extremo em

71 Na interpretação de Geldner, o sánscrito *abhva* em grande parte tem o mesmo sentido de *deinós.*

termos de tamanho ou qualidade. Essa é, porém, uma interpretação racionalista, ao menos racionalizada e posterior. Acontece que *"ungeheuer"* é, a rigor e em primeiro lugar, algo suspeito ou enigmático, *inquietantemente misterioso [Unheimliches],* ou seja, numinoso. E justamente a esse aspecto inquietantemente misterioso no ser humano que Sófocles se refere naquela passagem. Essa poderia ser uma expressão bastante precisa do numinoso em seus aspectos de mistério, do tremendo, da majestade, do augusto e do enérgico (até mesmo a conotação de fascinante está presente).

2. Os significados e a metamorfose semântica de *"ungeheuer /* assombroso, monstruoso" são bem evidentes em Goethe. Também ele o usa para caracterizar algo *imenso,* tão grande que ultrapassa nossa capacidade de imaginação espacial, por exemplo, a incomensurável abóbada celeste à noite, naquela passagem de *"Wanderjahre",* onde o astrônomo leva Wilhelm para o observatório na casa de Macário. Goethe ali observa muito bem:

> O que é ***ungeheuer/*** assombroso deixa de ser excelso ***[erhaben].*** Ele ***excede*** nossa capacidade de imaginação.[72]

Em outra passagem, ele utiliza o termo bem em seu sentido original. Então *ungeheuer é* antes monstruoso, inquietantemente misterioso, aterrador:

> Assim uma casa, uma cidade em que aconteceu algo ***ungeheuer / monstruoso*** fica terrível para todo aquele que nela entra. Ali a luz do dia não é tão radiosa, e as estrelas parecem perder seu brilho.[73]

Em sentido atenuado, então, significa o *inconcebível,* onde ainda se sente um leve estremecimento:

> Cada vez mais lhe parecia melhor afastar o pensamento do ***Ungeheuren /*** monstruoso, do ***inconcebível.***[74]***

O monstruoso-assombroso então facilmente passa a ser, para ele, o *stupendum* ou *mirum,* enquanto totalmente inesperado, tão diferente a ponto de causar *estranheza:*

72 *Wanderjahre,* Livro 1, cap. 10. Cf. Também *Dichtung und Wahrheit* 2,9: o assombroso que é o frontispício da catedral de Estrasburgo.
73 *Wahlverwandtschaften* 2,15.
74 *Dichtung und Wahrheit* 4,20, ao descrever sua própria evolução religiosa na juventude.

Unglücklicher! Noch kaum erhol' ich mich!
Wenn ganz was Unerwartetes begegnet,
Wenn unser Blick was Ungeheures sieht,
Steht unser Geist auf eine Weile still:
Wir haben nichts, womit wir das vergleichen.[75]

Nessas palavras de Antonio, na obra *Tasso, o Ungeheuer* não é algo de grande tamanho, pois não era disso que se tratava aqui. Também não se tratava de algo "aterrador", mas de algo que nos causa *thámbos* ["pasmo"]: "nada temos com que o comparemos". Nossa gente alude muito bem ao sentimento correspondente dizendo *"sich verjagen".* Esse termo vem da raiz *jäh, jach* [repentino], referindo-se ao súbito aparecimento de algo totalmente inesperado, enigmático, que deixa o ânimo estupefato, tomado de *thámbos.* Por fim, o termo *ungeheuer* é exata e integralmente uma designação para o nosso numinoso em todos os seus aspectos nas primorosas palavras de Fausto:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,
Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.

O estremecimento é o melhor que há na humanidade.
Por mais que o mundo lhe dificulte o sentimento,
Arrebatado ele sente fundo o **assombroso.**

75 Infeliz! Mal consigo me recuperar! / Quando nos deparamos com algo *inesperado,* ***I*** Quando nosso olhar vê algo *monstruoso,* ***I*** Nosso espírito estaca por um momento: / Nada temos com que o *comparemos.*

Capítulo 8

CORRESPONDÊNCIAS

1. Harmonia de contrastes

Para fazer justiça a este segundo aspecto, atraente, do numinoso tivemos que acrescentar ao *mysterium tremendum* acima que ele é também algo fascinante por excelência; e nesse aspecto ao mesmo tempo infinitamente *arrepiante* e infinitamente *prodigioso* o mistério tem seu próprio teor *positivo,* duplo, a se revelar ao sentimento. Essa harmonia de contrastes no teor e na qualidade do mistério que tentamos e não conseguimos descrever pode ser vagamente insinuada por uma correspondência oriunda não da religião, mas da estética, embora seja apenas pálido reflexo do nosso objeto e em si mesmo seja mal definível: o *excelso [das Erhabene].* Muitas vezes, as pessoas gostam de complementar o conceito negativo do supramundano[76] com esse teor certamente familiar[77] do excelso, chegando a explicar o caráter supramundano de Deus com sua natureza "excelsa", o que certamente é permitido como analogia. Mas seria um engano levá-lo totalmente a sério e em sentido literal. Sentimentos religiosos não são estéticos. O "excelso", juntamente com o "belo", ainda faz parte da estética, por mais que difiram entre si. Por outro lado, são palpáveis as analogias entre o numinoso e o excelso. Em primeiro lugar, também o "excelso" é, nas palavras de Kant, um "conceito não-derivável" *[unauswickelbar].*[78] Certamente poderíamos reunir algumas características "racionais" gerais que sempre retornam quando chamamos algo de excelso: por exemplo, seu aspecto "dinâmico" ou "matemático", ou seja, por formidáveis manifestações de força ou por suas dimensões espaciais se aproxima dos limites da nossa capacidade de imaginação ou até as excede. Só que isso é apenas uma

76 Negativo como não-deste-mundo (n. do trad.)
77 N. do trad.: cf. *erhaben* no Glossário.
78 Ou diríamos como Kant: algo apenas perceptível, não conceitualmente definível.

condição, não a natureza da impressão excelsa: algo apenas imenso ainda não é excelso. O conceito em si continua "não-derivado", ele tem algo de misterioso, e isso ele tem em comum com o numinoso. Além disso, também o excelso apresenta aquela peculiar característica dupla de distanciar *[abdrängen]* ao mesmo tempo em que também exerce uma atração fora do comum sobre a psique. Ele humilha e eleva ao mesmo tempo, reprime a psique e a transporta para além de si, desencadeia, por um lado, um sentimento semelhante ao temor e, por outro, enche a pessoa de felicidade. Assim o sentimento do excelso, por sua semelhança, se aproxima do numinoso e serve para "suscitá-lo", assim como pode ser por ele suscitado, podendo um "passar para" o outro até nele se esvair.

2. *Lei da associação de sentimentos*

a) Como esses termos "suscitar" e "passar para" ainda nos serão importantes, sendo que principalmente o último deles tem sido muito mal entendido nas atuais teorias evolucionárias, levando a afirmações errôneas, entramos de imediato em detalhes a seu respeito.

Segundo uma conhecida lei da psicologia, idéias se "atraem", sendo que uma suscita a outra, eleva-a para o consciente quando lhe for parecida. Sentimentos[79] seguem uma lei bem semelhante. Um sentimento pode despertar outro semelhante por sintonia, torná-lo simultâneo em mim. Como no primeiro caso, pela lei da atração por semelhança, pode haver confusão de idéias, de modo que eu tenha uma idéia X quando a idéia Y seria a adequada; também pode haver confusão de sentimentos: posso reagir a uma impressão com o sentimento X, quando o adequado seria ter o sentimento Y. Finalmente, *eu* posso passar de um sentimento para o outro, de forma imperceptível e gradativa, no que o sentimento X desvanece aos poucos, ao passo que inversamente o sentimento Y, suscitado por sintonia, aumenta, fica mais forte. O que "passa" aqui, na verdade, não é o sentimento em si; não é este que aos poucos altera sua natureza ou "evolui" para outro bem diferente. Não se trata, na verdade, de uma *transformação,* e sim sou eu que passo de um sentimento para outro, mudando-se o meu estado, onde um sentimento gradativamente diminui enquanto o outro aumenta. Uma "passagem" do sentimento

79 Diríamos: noções *obscuras* com caráter emocional.

em si para outro seria uma verdadeira "transformação", seria alquimia psíquica, seria fabricar ouro.

b) Ocorre que semelhante transformação muitas vezes é pressuposta pela teoria da evolução de hoje (que então deveria, na verdade, chamar-se de teoria da transformação), ao introduzi-la com as ambíguas expressões "evolução paulatina" (de uma qualidade para outra) ou com os termos igualmente ambíguos "epigênese", "heterogenia"[80] e similares. Dessa forma "evoluiria", por exemplo, o sentimento do dever moral. Dizem que primeiro existiria a mera compulsão para se agir de modo uniforme, por hábito, como numa comunidade do clã. Daí "surgiria", como dizem, a noção do dever normativo. Entretanto, não revelam como é que a noção faz isso. Não percebem que a noção de "dever" é *qualitativamente* algo totalmente diferente da compulsão pelo hábito. O problema fica mal-identificado pela grosseira negligência de não se analisar a estrutura psicológica com o devido cuidado, captando diferenças qualitativas. Ou senão o problema é percebido, sendo porém camuflado com "evolução paulatina", deixando uma coisa virar outra por inércia, assim como o leite azeda por si só. Entretanto, o "dever" é uma noção totalmente original, de tipo específico, que não pode ser derivada, assim como azul não pode ser derivado de azedo. Além disso, "transformações" no âmbito do espírito não existem, como tampouco existem no âmbito corpóreo. A noção do dever somente pode "evoluir", isto é, despertar do próprio espírito, porque este a *contém em princípio.* Não fosse esse o caso, não haveria "evolução".

c) O processo histórico em si pode ter sido perfeitamente como os evolucionistas supõem, ou seja, uma sucessão gradativa de diferentes aspectos do sentir numa determinada seqüência histórica. Só que a explicação desse processo histórico é totalmente diferente do que acreditam; ele segue a lei da suscitação e do despertamento de sensações e noções por outras já existentes, já dadas, segundo o critério de sua semelhança. Assim, por exemplo, existe de fato uma semelhança entre imposição pelo costume e imposição pelo dever: ambas são imposições práticas. O sentimento da primeira, portanto, pode *despertar* o da segunda na psique quando esta estiver predis-

80 Nem a heterogenia nem a epigênese são evolução genuína. Na verdade, são precisamente aquilo que na biologia se chama de *generatio aequivoca* [geração espontânea], sendo portanto mera formação de agregado mediante adição e acumulação.

posta para tal. O sentimento do "dever" pode ser desencadeado por sintonia, e a pessoa pode gradativamente passar de um para o outro. Trata-se da *substituição* de um pelo outro, não da transformação de um no outro, nem da evolução de um para o outro.

d) O mesmo que se dá com o sentimento de normatividade moral ocorre com o sentimento do numinoso. Como aquele, o sentimento ou sensação do numinoso não é derivável de outra sensação, não pode "evoluir" de outra, mas é uma sensação qualitativamente peculiar e original, uma proto-sensação: não em sentido temporal, mas de princípio. Não obstante, trata-se de uma sensação que apresenta correspondências com outros e por isso pode "suscitá-los" e desencadeá-los bem como ser por eles desencadeado. Buscar esses elementos *desencadeadores*, esses "estímulos" para seu despertamento e mostrar quais correspondências têm a ver com esse efeito desencadeador significa descobrir a *série de estímulos* que fazem com que o sentimento numinoso *acorde;* essa abordagem é que deve substituir os constructos "epigenéticos" e outros a respeito da evolução da religião.

e) Um desses estímulos para o despertar desse sentimento numinoso com certeza foi muitas vezes o sentimento do excelso, podendo sê-lo também hoje, segundo a lei que encontramos e mediante as correspondências que apresenta com o sentimento numinoso. Só que esse estímulo, sem dúvida, apareceu bastante tarde na série de estímulos. Provavelmente o sentimento religioso em si inclusive eclodiu antes do sentimento do excelso, tendo-o despertado e feito nascer - não o parindo de si mesmo, mas do espírito e de seu potencial *a priori.*

3. Esquematização™

a) A "associação de idéias" em si não só provoca o concomitante aparecimento ocasional da noção Y quando estiver presente a noção X; dependendo das circunstâncias ela também cria relações mais duradouras, ligações até permanentes entre as duas. O mesmo vale para a associação de sentimentos. Também o sentimento religioso se encontra em ligações permanentes com outros sentimentos, com ele

81 Para facilitar a compreensão do que segue, leiam-se comentários sobre *Schema* e sciie-*matisieren* no Glossário. (N. do trad.)

acoplados por intermédio dessa lei. Muitos estão mais acoplados do que realmente ligados. Ocorre que esses meros acoplamentos ou ligações acidentais segundo leis de mera correspondência exterior necessariamente se distinguem de ligações intrínsecas devido à sua natureza comum. Uma ligação interior dessas, segundo um princípio interior *a priori,* é, segundo a doutrina kantiana, por exemplo, a ligação da categoria da causalidade com seu esquema *[Schema]* temporal, ou seja, a seqüência temporal de dois eventos sucessivos, a qual pela contribuição daquela categoria é reconhecida como uma relação de causa e efeito entre os dois. A razão da ligação entre categoria e esquema aqui não é mera semelhança exterior acidental, mas intêr-relação essencial. Devido a esta, a seqüência temporal "esquematiza" a categoria da causalidade.

b) Semelhante relação de "esquematização" é também a relação do racional com o irracional na idéia-complexo do sagrado. O irracional-numinoso, esquematizado por nossos conceitos racionais acima mencionados, constitui para nós a categoria-complexo plena e consumada do próprio sagrado em seu sentido completo. A esquematização genuína distingue-se de meras ligações acidentais pelo seguinte: ao se desenvolver continuamente o sentimento religioso da verdade, a esquematização não volta a se decompor, nem é eliminada, mas é reconhecida de modo cada vez mais firme e determinado. Por essa razão é provável que também a ligação intrínseca do sagrado com o excelso seja mais que mera associação de sentimentos; mais provável é que essa apenas tenha despertado historicamente aquela ligação intrínseca, tenha sido sua primeira motivação. A ligação íntima e constante entre excelso e sagrado em todas as religiões mais elevadas é sinal de que também o primeiro é um "esquema" genuíno do segundo.

c) A interpenetração íntima entre os aspectos racionais do sentimento religioso e a trama do irracional pode ser ilustrada por outro caso muito familiar de interpenetração entre um sentimento humano comum e uma trama igualmente "irracional", qual seja, a interpenetração da *afeição* com a *pulsão sexual.* Esta, a excitabilidade sexual, encontra-se justamente no lado oposto da razão que o numinoso: enquanto o numinoso está "acima de toda razão", a sexualidade encontra-se abaixo da razão, sendo elemento da vida das pulsões e dos instintos; enquanto aquele desce de cima para o racional, a sexualidade penetra vindo de baixo, da natureza animal geral do ser

humano, para o âmbito humano mais elevado, de modo que neste caso os objetos comparados se encontram em lados totalmente opostos da humanidade; mas no centro, na conexão entre si, eles se correspondem. A sexualidade proveniente do âmbito das pulsões entra no nível mais elevado da psique e dos sentimentos, de modo sadio e natural, e deixa sua marca nos desejos e anseios, no amor, na amizade, na poesia e fantasia, dando assim origem a toda a área própria do *erótico.* Os elementos dessa área sempre são compostos: por um lado, por algo que ocorre também fora do erótico, como, por exemplo, amizade, afeição, sentimento gregário, inspiração poética, euforia, etc, e, por outro lado, por uma trama entretecida de qualidade bem própria, que não se encontra na mesma série daqueles sentimentos e que não é sentido, nem entendido, tampouco observado por aquele a quem "[o deus] Amor não ensinar interiormente". Ainda há outra correspondência: os meios de expressão lingüística do erotismo em sua maior parte também são as simples expressões da vida psicológica comum, somente perdendo sua "inocência" quando se sabe que é justamente a pessoa que ama que está falando, cantando ou criando poesia, e que também neste caso a verdadeira expressão está menos na própria palavra que nos recursos expressivos que se acrescentam à palavra: o tom de voz, o gesto, a mímica. Se uma criança fala de seu pai ou uma moça fala de seu namorado, as palavras são as mesmas: "ele me ama". Só que no segundo caso trata-se de amor que é "mais", não só em termos quantitativos, mas também qualitativos. Igualmente as palavras são as mesmas quando crianças falam de seu pai ou pessoas dizem a respeito de Deus: "Devemos temê-lo, amá-lo e confiar nele". No segundo caso, entretanto, os conceitos apresentam uma trama entretecida que é percebida, entendida e observada só pelo devoto: uma marca na qual o temor a Deus não deixa de ser o mais genuíno respeito de criança, mas ao mesmo tempo é mais, não só quantitativa, mas também qualitativamente. - Suso refere-se ao amor e ao amor a Deus ao mesmo tempo ao dizer:

> A mais doce das cordas, estendida sobre um pau seco, cala-se. Um coração sem amor não entenderá a linguagem amorosa, como um alemão não entenderá o italiano.[82]

d) Ainda há outra área que exemplifica essa interpenetração

82 DENIFLE (Ed.). *Deutsche Werke.* p. 309s.

de aspectos racionais com aspectos totalmente irracionais da nossa vida sentimental, inclusive mais comparável com o sentimento-complexo do sagrado que a anterior, uma vez que nela é igualmente um aspecto supra-racional que forma a sua trama entretecida: trata-se do estado de espírito despertado pela *canção* musicada. O texto da canção exprime sentimentos "naturais", como de saudade pela terra natal, de confiança no perigo, esperança por um bem, alegria pela posse: todos esses são aspectos concretos, descritíveis em conceitos, na trajetória humana natural. A música, entretanto, isoladamente, não o faz. Ela desperta alegria e beatitude, lampejos e temores, ímpetos e oscilações na psique sem que a pessoa possa dizer, ou algum conceito consiga explicar, o que, na música, mexe com ela. Quando se diz que ela lamenta ou rejubila, incita ou inibe, esses termos são apenas interpretações tomadas da nossa vida psíquica, selecionadas pela semelhança; em todos os casos não se pode dizer do que a música trata e por quê. Ela suscita experiências e vibrações de tipo exclusivo, ou seja, musical. Seu ir e vir em toda a sua diversidade tem (apenas em parte!) certas correspondências perceptíveis, vagas afinidades com nossos estados de espírito e emoções extramusicais habituais, suscitando-os e fundindo-se com os mesmos. Quando isso acontece, a experiência musical se "esquematiza" ou se racionaliza pelos estados de espírito extramusicais, surgindo um complexo estado de espírito no qual os sentimentos humanos comuns fornecem o urdume e os sentimentos irracionais musicais, a trama. Nesse sentido a canção é música racionalizada.

> Já a "música de programa" é racionalismo musical. Ocorre que ela interpreta e otimiza a idéia musical como se esta tivesse por *conteúdo* não seus próprios mistérios, mas os conhecidos processos do coração humano. Ela tenta narrar trajetórias humanas em figuras sonoras. Com isso ela anula a independência da música, confunde semelhanças com identidade e utiliza como meio e forma aquilo que é finalidade e valor em si próprio. Trata-se de erro semelhante àquele de identificar o "augusto"[83] do numinoso com o bem moral, em vez de apenas ver o primeiro como sendo esquematizado pelo segundo, ou de igualar aquilo que é "santo" à vontade perfeitamente boa. Ora, o próprio drama musical enquanto tentativa de se fazer uma ligação *total* do musical com o dramático contraria o espírito irracional da música e a autonomia de cada um. Isto porque a esquematização do

83 Trataremos desse conceito em seguida.

irracional da música pela experiência humana somente é possível em parte e de forma fragmentária, justamente porque jamais a música tem por ***conteúdo*** intrínseco o coração humano, nem tampouco é uma segunda forma de expressão deste, ao lado da usual; ela é também algo "totalmente outro", que em segmentos isolados apresenta semelhanças, mas não pode com ele ser identificado em trechos longos e contínuos. Nos segmentos em que ocorre sua correlação, surge, é verdade, pela mistura, o encanto da palavra musicada. O fato de lhe atribuirmos um ***encantamento*** já é indício do não-conceitual, irracional.

Ninguém caia, porém, na tentação de confundir o irracional da música com o irracional do numinoso, como faz Schopenhauer. Trata-se de duas coisas distintas. A questão se e até que ponto o primeiro pode ser meio de expressar o segundo será tratada mais adiante.

Capítulo 9

O *SANCTUM* COMO VALOR NUMINOSO
O ASPECTO *AUGUSTUM*
(ASPECTOS DO NUMINOSO VI)

a) Acima nos deparamos com a estranha e profunda resposta da psique à experiência do numinoso, a qual propusemos chamar de "sentimento de criatura", constituído pelas sensações de afundar, de apoucar-se e ser anulado. (Nisso sempre mantemos na lembrança que essas expressões como tais não atingem precisa e totalmente o sentido real, mas apenas apontam para ele[84]. Isto porque esse apequenamento e aniquilamento é bem diferente da tomada de consciência da pessoa sobre sua própria pequenez, fraqueza ou independência "natural".) Percebia-se na resposta da psique a característica de certa *desvalorização* de mim próprio, a bem dizer no tocante à minha realidade, minha própria existência. Acrescenta-se ainda outra desvalorização conhecida por todos e que só precisa ser mencionada; ao tratá-la é que chegaremos ao centro propriamente dito do que aqui pretendemos.

Meus lábios são ***impuros,*** venho de um povo ***impuro.***

Senhor, afasta-Te de mim, sou pessoa ***pecadora.***

Assim se manifestam Isaías e Pedro ao se depararem com o numinoso e senti-lo. Em ambas as declarações surpreende o quanto essa resposta-sentimento autodepreciativa tem de espontaneidade imediata, quase que instintiva, sendo dada não em função de uma reflexão ou regra, mas a bem dizer num reflexo psicológico imediato e involuntário. Sente-se diretamente que esses rompantes emocio-

84 *Sumpta sunt vocábulo ut intelligi aliquatenus posset quod comprehendi non poterat,* diz Hugo de São Vitor ["Os termos foram escolhidos de modo a se entender de alguma maneira o que não pôde ser captado."].

nais tão imediatos ocorrem não porque a pessoa caia em si, ou por transgressões passadas, mas em função de sentir o nume, desvalorizando frente ao numinoso a própria pessoa, juntamente com seu "povo" e, na verdade, com toda a existência; percebe-se que não se trata simplesmente de depreciações *morais,* mas que fazem parte de uma categoria valorativa bem própria. Não se trata da sensação de transgressão contra a "lei moral", embora quando houver tal transgressão, ela também evidentemente estará incluída. Trata-se, na verdade, do sentimento de a pessoa em questão ser absolutamente *profana.*

b) Mas o que vem a ser essa profanidade? Também isso o ser humano "natural" não pode saber, não consegue nem imaginar do que se trata. Só consegue sabê-lo e senti-lo quem estiver no "espírito", mas então com supremo rigor e severíssima autodepreciação. Na profanidade ele inclui não apenas os seus atos, mas toda a sua existência como criatura frente àquilo que está acima de toda criatura[85]. Ao mesmo tempo, a pessoa atribui a isto que está acima de toda criatura a categoria de um *valor* totalmente peculiar, a se opor exatamente ao desvalor do "profano", valor esse que cabe única e exclusivamente ao nume: *tu solus sanctus. Sanctus* aí não é "perfeito", nem "belo", nem "excelso", nem tampouco "bom". Entretanto, apresenta uma correlação com esses predicados que, com certeza, pode ser sentida: é também um *valor,* um valor objetivo, ao mesmo tempo um valor inexcedível, infinito. Trata-se do *valor numinoso,* o protofundamento e origem irracional primeira de todos os possíveis valores objetivos.

c) Não existe religiosidade avançada que não tenha avançado também no compromisso e na exigência moral entendidos como exigência da divindade. Mesmo assim pode existir reconhecimento profundamente humilde do *sanctum* sem que logo esteja tomado por exigências morais, a saber, como reconhecimento de algo que exige respeito incomparável, algo que precisa ser reconhecido intimamente como mais válido, elevado, objetivo e, ao mesmo tempo, situado acima de todos os valores racionais, como valor estritamente irracional. Esse receio diante da santidade não é simplesmente o "receio"

85 Esse é o grão de verdade contido na doutrina do "pecado original". Cf. sobre todo este capítulo OTTO, R. *Sünde und Urschuld* (SU). Particularmente os cap. I-IV.

diante do avassalador por excelência e sua majestade tremenda, perante a qual nada resta senão a obediência cega e receosa. Acontece que este *tu solus sanctus* não é um rompante de medo, e sim tímido *louvor* que, além de admitir balbuciando o poder avassalador, reconhece e exalta algo inconcebivelmente *valioso.* Aquilo que assim é exaltado não é apenas poderoso por excelência, a exigir e impor seu poder, mas aquilo que em sua própria essência tem o *direito* supremo de reivindicar culto *[Dienst],* que é exaltado pelo simples fato de ser digno de exaltação. "Tu és *digno* de receber louvor e glória e poder."

d) Onde se entendeu que *qõdosch* ou *sanctus* originalmente não é uma categoria *moral,* esses termos têm sido traduzidos com "supramundano"[86]. Já criticamos a insuficiência dessa tradução, complementando-a pela descrição mais ampla do numinoso. Mas só agora trataremos sua principal deficiência: "supramundano" é uma caracterização estritamente ontológica (referente à sua natureza), mas não axiológica (valorativa); e supramundanidade pode, sim, dobrar a pessoa, mas não imbuí-la de *respeito* reconhecedor. Para salientar esse aspecto do numinoso, ou seja, sua natureza absolutamente *axiológica* ou valorativa, e também para distingui-lo de mera *bondade* absoluta, tomamos a liberdade de introduzir um termo especial: "augusto" *[augustum,* em latim] ou *semnón* [em grego] prestam-se bem para tanto. Ocorre que o atributo "augusto" = *semnós"* (assim como *sebastos)* a rigor somente cabe a objetos numinosos (por exemplo, a soberanos enquanto oriundos de deuses ou que tenham parentesco com a divindade). O *fascinans* então seria aquilo no nume mediante o qual ele tem valor *subjetivo,* ou seja, beatífico *para mim.* Mas ele é augusto enquanto valor *objetivo em si,* a ser respeitado[88]. E como esse "augusto" é elemento essencial do numinoso, a religião, independentemente de toda e qualquer esquematização moral, é *essencialmente* obrigação íntima, normatividade para a consciência e o vínculo da consciência, é obediência e culto, não pela pura e simples coerção pelo avassalador, mas pelo curvar-se em reconhecimento diante do mais sagrado *valor.*

86 *Überweltlich,* tb. "transcendente" (n. do trad.).
87 = que incute receio e veneração.
88 Sobre a diferença entre valor subjetivo e objetivo, cf. OTTO, R. *West-östliche Mystik.* p. 265; e o ensaio "Wert, Würde und Recht". *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* Fascículo 1,1931.

Cobertura, expiação

a) O contrário do valor numinoso é o antivalor ou *desvalor numinoso.* Somente quando o caráter desse *desvalornuminoso* é transferido também para a transgressão *moral,* nela se instalando ou a abarcando, é que mera "ilegalidade" passa a ser "pecado", a anomia passa a ser *hamartía,* passa a ser "abominável", "sacrilégio". E somente ao assim tornar-se *"pecado"* para a psique é que a transgressão adquire aquele peso terrível para a consciência, que a leva a prostrar-se e a desanimar. O ser humano "natural" não entende o que é "pecado", nem tampouco a pessoa meramente moral. E o constructo dogmático de que a exigência moral como tal levaria a pessoa ao "colapso" e à "mais profunda aflição", para então constrangê-la a buscar a redenção, está flagrantemente incorreto. Existem pessoas com seriedade moral e esforçadas que nem o entendem e dão de ombros. Sabem que cometem erros e têm deficiências, porém as conhecem e praticam a autodisciplina, seguem seu caminho trabalhando com coragem e vigor. O antigo racionalismo, de grande eficiência moral, não carecia nem do sincero e respeitoso reconhecimento da lei moral, nem do esforço sincero por corresponder-lhe, nem do reconhecimento das próprias deficiências. Ele sabia e desaprovava com rigor o que era "injusto", ensinando em pregação e na educação a detectá-lo e levá-lo a sério, bem como a combater resolutamente as próprias deficiências. Só que ele não sofria de "colapsos" nem de "necessidade de redenção", porque, como criticavam seus oponentes, realmente lhe faltava a compreensão do que seria "pecado". Ouçamos, por exemplo, o depoimento de uma personalidade certamente nada primitiva, Theodor Parker, *apud* William James, "As variedades da experiência religiosa", p. 66 [da versão alemã]:

> Fiz muitas coisas erradas na minha vida e continuo a cometê-las. Se erro o alvo, tento de novo [...] Eles (os clássicos antigos) tinham consciência da ira, da embriaguez e de outros vícios, combatiam-nos e derrotavam-nos; mas não tinham consciência da "inimizade com Deus" e não tiravam uma folga para lamentar e suspirar sobre um mal que nem existia.

Essa declaração não é primitiva, mas é *superficial.* As profundezas do irracional precisam ficar agitadas para constatar como Anselmo: *"quanti ponderis sit* ***peccatum"*** [como é pesado o **pecado].**

A base meramente moral não suscita a demanda por "redenção" nem por coisas tão esquisitas como "consagração", "cobertura"

ou *"remissão" [Entsühnung].* Essas coisas, que, na verdade, são os mais profundos mistérios da religião, para os racionalistas e moralistas só podem ser fósseis mitológicos; e quem, sem sentir a *afflatio nurhinis* [sopro do nume] nas idéias bíblicas, mesmo assim ocupar-se com elas tentando interpretá-las, somente pode substituí-las com elementos postiços[89]. Certamente haveria menos conflito em torno dessas coisas e da sua validade na dogmática cristã se a própria dogmática não a tivesse relegado do seu âmbito misterioso-numinoso para o racional-ético, atenuando-a para conceitos morais. No primeiro elas são tão legítimas e necessárias quanto são apócrifas no segundo.

• O aspecto da "cobertura" apresenta-se-nos com particular clareza na religião de Javé, em seus ritos e sentimentos. De uma forma mais velada está presente também em outras religiões. Trata-se em primeiro lugar de uma manifestação do "receio", ou seja, a sensação de que o profano não pode aproximar-se do nume sem mais nem menos, o sentimento de precisar de uma cobertura e proteção frente à sua *"orge".* Essa "cobertura" então passa a ser uma "consagração", isto é, um procedimento que possibilita àquele que se aproxima o trânsito com a majestade tremenda. Os meios da consagração, porém, "meios da graça" propriamente falando, são concedidos, dedicados ou instituídos pelo próprio nume.

b) A "remissão" *[Entsühnung]* então também é uma "cobertura", porém em sua forma mais aprofundada. Ela surge da idéia do *valor* e *desvalor* numinoso, que acabamos de desenvolver. O mero "receio", a mera necessidade de cobertura diante do tremendo aqui se alça à sensação de que, enquanto profano, não se é *digno* de ficar próximo do augusto, inclusive de que o desvalor da pessoa haveria de "macular" o próprio sagrado. Isso fica evidente na visão de vocação de Isaías. Aparece também, de forma atenuada, porém bem palpável, na narrativa sobre o centurião de Cafarnaum.

Não sou *digno* de que entres em minha casa,

diz ele [Lc 7.6]. Ambas as coisas estão presentes: tanto o trêmulo receio diante do tremendo, do numinoso e de sua "inaproximabilidade por excelência" quanto, mais ainda, esse sentimento de peculiar desmerecimento que o profano tem na presença do nume e pelo qual ele crê que o está comprometendo, maculando. Aí é que entram a

89 Como ocorre na assim autodenominada "teologia dialética".

necessidade e a demanda por "remissão", quanto mais forem apreciados e desejados a proximidade, o trânsito e a posse permanente do nume como bem - como bem supremo; entra aí, portanto, o anseio pela anulação desse desvalor separador, dado pela existência como criatura e como ente natural profano. Esse aspecto não desaparece à medida que o sentimento religioso se aprofunda e a religião chega ao seu estágio supremo: muito pelo contrário, ele fica cada vez mais forte e delineado. Como se encontra totalmente no lado irracional da religião, pode tornar-se latente quando eventualmente o lado racional precisa desenvolver-se e tomar forma com mais vigor; principalmente em épocas racionalistas esse aspecto irracional pode ser atenuado e apagado por outros elementos, mas para depois ressurgir com mais força e insistência.

c) Nenhuma religião exprimiu de forma tão consumada, profunda e intensa o mistério da necessidade de expiação como o cristianismo. Também por essa razão, e principalmente por ela, evidencia-se sua superioridade sobre outras formas de espiritualidade, e isto segundo critérios estritamente religiosos. Ele é mais *religião,* religião *mais consumada* que outras, na medida em que aquilo que religião implica nele se tornou *actuspurus. A* desconfiança generalizada frente a esse seu mais delicado mistério explica-se pelo hábito de encarar apenas o lado racional da religião, sendo que a culpa por esse hábito em grande parte está na nossa própria prática de pregação, de culto e de ensino[90]. A dogmática cristã não poderá renunciar a esse elemento se quiser representar a religiosidade cristã e bíblica. Explicando a experiência emocional da espiritualidade cristã, ela deverá deixar claro como o "nume em si" nela se faz meio da remissão mediante comunicação de si próprio. No que tange a essas idéias da fé, não são tão importantes as decisões dos intérpretes se e o que Pedro, Paulo ou Pseudopedro escreveram sobre expiação e remissão, ou se isso "está escrito" ou não. Se não estivesse escrito, poderia ser escrito hoje; só que então seria esquisito se não estivesse escrito há muito tempo. O Deus do Novo Testamento não é menos santo que o do Antigo, e sim mais; a distância entre a criatura e ele não ficou menor, mas absoluta; o demérito do profano frente a ele não esmaeceu, mas aumentou. O fato de o sagrado fazer com que a pessoa pos-

90 Cabe lembrar que o autor escreve como teólogo protestante na Alemanha do início do séc. XX (n. do trad.)-

sa aproximar-se dele não é nada natural, como pretende o comovido otimismo de quem reza "Deus amado", e sim graça incompreensível. Privar o cristianismo desse sentimento é achatá-lo a ponto de deixá-lo irreconhecível. Por outro lado, essas profundas intuições e necessidades de "cobertura" e "reconciliação" *[Versühnung]* apresentam-se de forma muitíssimo direta. E os meios da auto-revelação e auto-comunicação do santíssimo - o "verbo", o "Espírito", a "promessa", a própria "pessoa de Cristo" - passam a ser nosso refúgio, nosso "aliado", para, por eles *consagrados* e *remidos,* nos aproximarmos do próprio sagrado.

d) Existem dois motivos para a desconfiança frente a essas coisas [como expiação, remissão, cobertura, reconciliação] pertencentes estritamente à esfera de valorações e depreciações irracionais-numinosas e que de saída somente são compreensíveis para quem for receptivo para elas, ou melhor, para quem não se bloquear para elas. Por um lado, a desconfiança surge quando a teoria racionaliza unilateralmente um aspecto pertencente estritamente à esfera numinosa. No âmbito meramente racional e frente a um Deus essencialmente entendido como personificação da ordem moral do mundo, ainda equipada com amor, ou mesmo entendido como mera "exigência" personificada (sem antes entender a natureza muito peculiar da exigência *sagrada),* todas essas coisas efetivamente nem são lícitas e apenas atrapalham. Trata-se de profundas intuições *religiosas,* sobre cujo mérito ou demérito é difícil debater com alguém que tenha interesse moral, mas não religioso; tal pessoa nem tem como levá-las em consideração. Mas quem se envolver com a natureza peculiar da valoração especificamente religiosa, permitindo que ela desperte nele, conseguirá vivenciar sua veracidade. O outro motivo para a desconfiança é que nas dogmáticas essas coisas que necessariamente têm cunho não-teórico, não-conceitual e ligado ao sentimento, devido à sua natureza irracional por excelência, fugindo à análise conceituai rigorosa, são desenvolvidas em *teorias conceituais* e transformadas em objeto de especulação, resultando finalmente no cálculo quase que matemático da "doutrina da imputação", sem falar da acadêmica investigação se ali Deus "faz juízos analíticos ou sintéticos".[91]

91 Sobre a idéia do antivalor religioso, ou "pecado", cf. mais considerações em *Sünde und Urschuld* ["Pecado e culpa original"), p. 1-60.

Capítulo 10

QUE QUER DIZER "IRRACIONAL"?

1. Façamos uma retrospectiva sobre toda a nossa investigação até aqui. Como indica o subtítulo do nosso livro, buscamos o aspecto *irracional* na idéia do divino. Lidar com esse termo hoje virou uma espécie de esporte. Busca-se "o irracional" nas mais diferentes áreas. Geralmente as pessoas se poupam do esforço de indicar precisamente o que querem dizer com isso, não raro dando-lhe sentidos os mais diferentes possíveis, ou utilizando-o desleixadamente em termos tão vagos, que os possíveis sentidos são os mais diversos: face à lei, o irracional é a realidade nua e crua; diante da razão, o espírito; frente ao necessário, o acidental; face ao derivável, o meramente fortuito; diante do transcendental, o psicológico; face ao que é determinável *a priori*, aquilo que é reconhecido *a posteriori;* frente à razão, cognição e determinação pelo valor, o poder, a vontade e o arbítrio; impulso *[Drang],* instinto e as forças obscuras do subconsciente frente ao reconhecimento *[Einsicht],* à reflexão e ao planejamento inteligente; profundezas psíquicas e sensações místicas na alma e na humanidade, inspiração, pressentimento, intuição profunda, vidência e por fim também as forças "ocultas"; ou em termos bem gerais: a ânsia inquieta e a fermentação geral da época, a busca pelo inaudito e jamais visto na literatura e nas artes plásticas. "O irracional" pode ser tudo isso e mais, sendo exaltado ou maldito como "irracionalismo" moderno, dependendo do caso.

Quem usa o termo hoje em dia tem a obrigação de dizer em que sentido o faz. Fizemos isto no capítulo inicial. Por "irracional" não entendemos o vago e néscio, ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. Usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao se dizer de um eventoum tanto singular, que por sua *profundidade* foge à interpretação inteligente: "Isto tem algo de irracional". Por "racional" na idéia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e defi-

níveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceituai existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir/mas ao nosso pensar conceituai, e que por isso chamamos de "o irracional".

2. Ilustremo-lo da seguinte maneira: podemos estar tomados de profunda alegria sem no momento saber a razão desse sentimento, o objeto a que ele se refere (uma vez que alegria sempre tem por referência um objeto, sempre é alegria *em função* de algo). O motivo ou objeto da alegria então ficam obscuros para nós por um tempo. Mas se nos concentrarmos com a devida atenção, ficarão claros. Poderemos então dizer com clareza qual o objeto da nossa alegria, que antes estava obscuro; agora podemos *dizer o que é* e *como* é aquilo que nos enche de alegria. Tal objeto não consideraremos algo irracional, embora tenha estado temporariamente obscuro, inacessível à compreensão clara, mas acessível apenas ao sentir.

Totalmente diferentes são as coisas com o enlevo beatífico oriundo do elemento fascinante do numinoso. Mesmo a maior concentração não fará com que o objeto e a forma de atuação do objeto beatífico passem da obscuridade do sentimento para o âmbito da compreensão inteligente. O objeto permanece na indestrinçável escuridão da experiência não-conceitual, do puro sentir, não podendo ser interpretado, mas apenas insinuado pela partitura dos ideogramas interpretativos. E isso que significa, para nós, dizer que [o objeto causador] "é irracional". A mesma coisa vale então para todos os aspectos do numinoso constatados. E da forma mais evidente para o aspecto espantoso, *mirum.* Sendo "totalmente outro", ele é totalmente *indizível.* O mesmo se dá com o "receio". No caso do temor comum posso indicar em conceitos, posso *dizer o que é* que eu temo: por exemplo, prejuízo ou ruína. Também no caso do respeito moral posso *dizer* o que é que o incute: heroísmo, força de caráter, por exemplo. Mas aquilo que eu "receio" ou exalto como augusto, isto nenhum conceito essencial *diz.* E "irracional", tão irracional quanto, por exemplo, a "beleza" de uma composição, a qual igualmente foge a toda e qualquer análise e conceitualização racional.

3. Ao mesmo tempo, porém, o irracional nesse sentido colocanos diante de determinada tarefa, qual seja, de não sossegarmos com sua mera constatação, abrindo as portas ao capricho e ao palavrório entusiasta, mas de, mediante ideogramas, descrever seus aspectos da forma mais aproximada possível para assim firmar com "sinais"

duradouros aquilo que flutuava em oscilante aparição do mero sentimento, e chegar a uma discussão unívoca e de validade geral, formando "doutrina sadia", que apresente estrutura firme e busque validade objetiva, ainda que opere apenas com símbolos conceituais em vez de conceitos exatamente correspondentes. Trata-se não de racionalizar o irracional, o que é impossível, mas de captá-lo e fixá-lo em seus aspectos, assim fazendo frente ao "irracionalismo" do entusiástico discurso arbitrário, por meio de doutrinas "sadias" firmes. Dessa maneira satisfaremos a exigência de Goethe:

> Faz grande diferença se procuro ir do claro para o escuro, ou do escuro para o claro; ou se procuro me encobrir com certa penumbra quando a clareza não mais me agradar, ou se, na convicção de que o ***claro repousa*** sobre ***profundo fundamento difícil de ser investigado,*** procuro levar junto o que for possível desse fundamento sempre difícil de ser enunciado.[92]

4. Para esse uso do irracional face à razão como capacidade conceituai do entendimento podemos reportar-nos a um autor que não se encontra sob a suspeita de fanatismo entusiasta, que é Claus Harms com suas teses de 1817. Aquilo que chamamos de racional ele chama de *Vernunft* [razão]; o que chamamos de irracional ele chama de místico, declarando nas teses 36 e 37:

> 36. Quem conseguir apoderar-se da primeira letra da religião, isto é, ***"sagrado",*** com a sua ***razão,*** que me convoque!
>
> 37. Conheço um termo religioso do qual a razão dá conta ***pela metade,*** e pela ***metade*** não[93]: ***"Feier"*** [celebração]. Para ***"feiern"*** [celebrar, folgar] a razão diz: "não trabalhar", etc. Mas se a palavra for transformada em ***Feierlicheit*** [solenidade, cerimônia], ela imediatamente se desprende da razão, fica demasiado esquisita e elevada para a mesma. Idem ***"Weihen"*** ["consagrar"], ***"Segnen"*** ["abençoar"]. A linguagem está repleta e a vida é rica de coisas tão distantes da razão quanto da percepção sensorial, física[94]. O âmbito comum dessas coisas é o "místico". A religião é parte desta área, terra incógnita para a razão.

92 Confira o perspicaz estudo de Eugen Wolf "Irrationales und Rationales in Goethes Lebensgefühl" [Aspectos irracionais e racionais no modo em que Goethe percebe a vida]. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* vol. 4, fascículo 3. - Wolf utiliza os dois termos em sentido bastante idêntico ao nosso.

93 Esquematização do *irracional* pelo racional.

94 Trata-se justamente do nosso "irracional".

Capítulo 11

MEIOS DE EXPRESSÃO DO NUMINOSO

1. Meios diretos

Para esclarecer a natureza do sentimento numinoso convém lembrar como ele se exprime exteriormente, como é comunicado e transmitido de uma psique para outra. A rigor nem é possível "transmiti-lo", uma vez que nem é "ensinável", mas apenas despertável a partir do "espírito". Ocasionalmente se ouve essa mesma afirmação a respeito da religião de um modo geral e em seu todo. Mas sem razão. Nela muita coisa pode ser ensinada, isto é, transmitida em conceitos, inclusive em aulas convencionais. O que não se pode transmitir é seu pano de fundo, seu fundamento. Este somente pode ser desencadeado, estimulado, despertado. A pior forma de fazê-lo é por meio de meras palavras; ao invés, cabe transmiti-lo como também se faz Com sentimentos e atitudes psicológicas: pela empatia e sintonia com aquilo que se passa na psique da outra pessoa. Na postura solene, no gesto, no tom de voz e na expressão fisionômica, na manifestação da singular importância do assunto, na solene concentração e devoção da comunidade em oração, isso está mais presente que em todas as palavras e designações negativas que nós mesmos temos encontrado para tanto. Acontece que elas nunca indicam positivamente o objeto. Somente ajudam na medida em que pretendem designar um objeto opondo-o a outro, do qual é distinto ao mesmo tempo em que lhe é superior. Por exemplo: o invisível, o eterno (= atemporal], o sobrenatural, o supramundano. Ou se trata de meros ideogramas para os peculiares conteúdos do sentimento, os quais é preciso a própria pessoa tê-los primeiro, antes de entendê-los. O melhor meio para tanto são, de longe, as próprias situações *"sagradas"* e sua reprodução numa descrição muito viva. Quem não se der conta do que é numinoso ao ler o capítulo 6 de Isaías, para essa pessoa não adianta "tocar, cantar e dizer". A não ser que sejam *ouvidas,* a teoria, doutrina e até mesmo a pregação muitas vezes nada disso deixam

transparecer, ao passo que sua apresentação oral pode estar impregnada do numinoso. Nenhum elemento da religião precisou tanto dessa *viva vox*, da transmissão pela comunhão e pelo contato pessoal. Suso diz a respeito dessa transmissão:

> É preciso saber uma coisa: a própria pessoa ouvir o doce toque das cordas é algo totalmente diferente de ouvir falar a respeito; da mesma forma, as palavras recebidas em graça pura, que emanam de um ***coração vivo*** por uma ***boca viva*** não se comparam com as mesmas palavras colocadas no pergaminho morto [...] Pois ali elas esfriam, não sei como, e desbotam como rosas arrancadas. Acontece que então se apaga a linda ***melodia*** que atinge principalmente o coração. E então as palavras são recebidas na secura do coração murcho.[95]

Porém, mesmo na forma da *viva vox* a mera palavra ficará sem efeito se não tiver o receptivo "espírito no coração", a congenialidade do receptor, sem o "estar conforme a palavra", como diz Lutero. E para tanto esse espírito precisa dar o melhor de si. Mas quando estiver presente, já basta o mais leve estímulo de fora. E surpreendente como poucas palavras, freqüentemente muito desajeitadas e confusas, já bastam para fazer com que o espírito por si só desperte para a mais forte e determinada emoção. Mas onde quer que "sopre" o espírito, os termos racionais da proclamação da palavra, embora geralmente provenham da vida psíquica comum, já bastam e são vigorosos o suficiente para fazer a psique sintonizar-se imediatamente. O despertar daquilo que eles apenas esboçam acontece por si só, praticamente dispensa ajuda. Quem lê as Escrituras "no espírito", vive no numinoso, mesmo que deste não tenha conceito nem nome, mesmo que seja incapaz de analisar seu próprio sentimento para nele identificar aquela trama entretecida do numinoso.

2. Meios indiretos

De resto, são *indiretos* os meios de apresentação e evocação do sentimento numinoso, ou seja, todas as expressões de sentimentos do âmbito natural que lhe sejam afins ou semelhantes. Já tomamos conhecimento desses sentimentos similares. Nós os reconheceremos imediatamente ao evocarmos os meios de expressão que a religião realmente sempre e por toda parte já aplicou.

95 DENIFLE (Ed.). *Seuse's deutsche Werke.* p. 309.

a) Um dos meios mais primitivos, que depois foi cada vez mais percebido como deficiente, acabando por ser repudiado como "indigno", é, em termos bem naturais, o *temível,* horrível, até mesmo repugnante. Como essas sensações apresentam forte correspondência com a do *tremendum,* seus meios de expressão passam a ser meios de expressão indiretos do "receio" não diretamente exprimível. O que as imagens primitivas de deuses e suas descrições têm de terrível e medonho, que hoje tantas vezes nos parece repulsivo, não deixa de despertar no homem primitivo e ingênuo, ainda hoje, e por vezes também em nós, reais sentimentos de receio religioso genuíno. (Por isso esse receio é, por sua vez, fortíssimo estímulo para a fantasia expressar o terrível em imagens.) As imagens bizantinas antigas, rijas, severas e em parte terríveis, da *Panagia*[96] estimulam muitos católicos à devoção, mais que as graciosas madonas de Rafael. Esse traço é particularmente notável em certas divindades indianas. Durgã, a "grande mãe" de Bengala, cuja adoração pode estar envolta em toda uma atmosfera da mais profunda devoção, é representada, na tradição canónica, por uma autêntica careta diabólica. Essa mistura de horror e santidade suprema encontra sua forma mais pura no livro 11 do Bhagavad-GItã. Vischnu, que não deixa de ser a bondade em pessoa para com seus devotos, ali se apresenta a Arjuna em sua soberania divina; expressão primeira que o poeta encontra para tanto é apenas o aterrador, embora simultaneamente permeado pelo elemento do *grandioso,* que logo discutiremos[97].

b) Em patamar mais elevado, o grandioso ou *excelso*[93] toma agora, enquanto meio de expressão, o lugar do terrível. Sua forma suprema encontra-se em Isaías, capítulo 6. Excelso ali é o trono elevado, o vulto régio, as franjas ondulantes do manto, a solene corte de anjos circunstantes. - A medida que gradativamente é superado o terrível, estabelecem-se a associação e esquematização com o excelso, associação esta que se mantém legitimada até nas mais elevadas formas do sentimento religioso; isso é um indício de que entre o numinoso e o excelso existe uma afinidade e relação oculta que não é mera semelhança acidental. Até a "Crítica do juízo" de Kant é remoto testemunho disso.

96 "Toda santa", epíteto de Maria na Igreja Ortodoxa (n. do trad.).

97 Em nenhum lugar o aspecto irracional da orgS pode ser melhor estudado que nesse capítulo, que por isso é um dos clássicos da história da religião. - Cf. o Anexo 1,1.

98 Cf. *erhaben* no Glossário (n. do trad.).

c) Ató agora tratamos aquele aspecto do numinoso que acima encontramos primeiro, que simbolicamente chamamos de *tremendum*. O segundo aspecto foi, depois, o misterioso ou *mirum*. Aí nos deparamos com aquela correspondência e aquele meio de expressão que aparece em todas as religiões e parece ser inseparável da religião, cuja teoria podemos apresentar agora: o *milagre*. "O milagre é o filho dileto da fé" [Goethe]. Mesmo se a história da religião no-lo não mostrasse de qualquer maneira, o aspecto por nós encontrado, do "misterioso", permitiria construí-lo e esperá-lo *a priori*. Pois no âmbito natural dos sentimentos nada apresenta correspondência tão direta (embora estritamente "natural") com o sentimento religioso do inefável, impronunciável, por excelência "outro" e misterioso como o incompreendido, inusitado, enigmático, onde quer que se nos apresente. Isso vale principalmente para o incompreendido *poderoso* e o incompreendido *terrível*, que assim apresentam uma dupla correspondência com o numinoso, ou seja, tanto com o elemento misterioso quanto com o elemento *tremendum*, inclusive nos dois aspectos indicados deste [que são o temível e o excelso]. Se há algum lugar em que os sentimentos podem ser estimulados por semelhanças naturais para então serem transferidos para estas mesmas, tem que ser aqui. Com efeito, isso se deu em toda a humanidade. Tudo que tenha intervindo de forma incompreendida e atemorizante na atuação humana, tudo que em processos naturais, eventos, pessoas, animais ou plantas tenha causado estranheza, espanto ou estarrecimento, principalmente quando associado a poder ou terror, sempre despertou e atraiu inicialmente receio demoníaco e depois receio sagrado, transformando-se em portento, prodígio, milagre. Somente assim é que pode surgir o miraculoso. E inversamente, da mesma forma como acima o *tremendum* passou a ser, para a fantasia e o imaginário, estímulo para optar pelo terrível como meio de expressão, ou para inventá-lo criativamente, assim o misterioso passou a ser o mais poderoso estímulo para a fantasia ingênua esperar, inventar, narrar o "milagre", passou a ser o incansável impulso para a inesgotável inventividade em contos, mitos, lendas e sagas, permeando rito e culto, sendo até hoje o mais potente fator em narrativas e no culto a manter o sentimento religioso em pessoas de índole ingênua. Mas como no avanço para desenvolvimento superior o esquema primitivo do "terrível" foi eliminado para dar lugar ao esquema genuíno do excelso, também neste caso se elimina algo semelhante apenas em termos exteriores quando o miraculoso começa a empalidecer num estágio

purificado, quando Cristo, Maomé e Buda coincidem na rejeição do papel de "milagreiros", quando Lutero deprecia os "milagres exteriores" como "passes de mágica" e como "nozes e maçãs para crianças".

d) O legitimamente "misterioso" é, assim dissemos, mais que o meramente "incompreendido", embora exista uma analogia entre ambos, sendo que esta influi em certos fenômenos inicialmente estranhos, mas que logo são compreensíveis em função da nossa lei da atração. Exemplo: como se explica que os aleluias, *kirieleis* e *selas*, justamente as expressões antiquadas, um tanto quanto opacas da Bíblia e do hinário e seu linguajar tão "outro", e a linguagem cultual não mais bem compreensível, quiçá totalmente incompreensível, não diminuem a devoção, mas justamente a reforçam? Que justamente esses elementos são sentidos e apreciados como particularmente "solenes"? Seria isso um atavismo ou apenas a inércia da tradição? De forma alguma. Isso se explica pelo fato de esses elementos despertarem e se associarem ao sentimento de mistério, do "totalmente outro". Nessa categoria entra o latim na missa, que o católico ingênuo não sente como mal necessário, mas como algo particularmente sagrado; idem o eslavo antigo na liturgia russa, o alemão de Lutero nos nossos próprios cultos, mas também o sánscrito nas missas budistas da China e do Japão, o "idioma dos deuses" nos rituais de sacrifício em Homero, além de muitos outros exemplos. Aqui também entram os elementos meio revelados, meio ocultos, no ritual da missa de liturgia grega e em tantas outras liturgias. Mesmo a colcha de retalhos feita com fragmentos da missa em nossos rituais luteranos, justamente por sua falta de princípio conceituai ordenador, sem dúvida reflete muito mais devoção do que as disposições bem ordenadas dos [teólogos] práticos mais recentes, onde nada é acidental e bem por isso deixa de ser tão significativo, onde nada é imprevisto e por isso não desperta pressentimento, onde nada assoma das profundezas inconscientes e por isso não precisa ser tão fragmentário, onde nada há que quebre a coesão e por isso aponte para níveis mais elevados, e nada há de carismático e por isso geralmente não reflete muito espírito. - Como se explica o efeito cativante de tudo o que mencionamos? Acontece que justamente aquilo que não é bem entendido, que é inusitado, que por sua antigüidade merece respeito corresponde ao próprio misterioso, assim o simboliza a bem dizer, desperta-o pela lembrança do semelhante.

3. Meios de expressão do numinoso na arte

a) Nas artes, o mais eficiente meio de representar o numinoso é quase sempre o excelso. Isso se observa principalmente na arquitetura; e esta parece que foi a primeira. E difícil fugir à impressão de que esse aspecto já começou a se fazer presente na era megalítica. Ainda que erigir aqueles gigantescos blocos de pedra, esculpidos ou em estado bruto, isolados ou em círculos menores, originalmente tenha tido o sentido de armazenar, localizar e assim assegurar-se de forma mágica do numinoso como "força" maciça, a mudança de motivo nesse caso não deixou de se impor muito cedo. A vaga sensibilidade para a grandiosidade solene bem como para o gesto pomposo, excelso, era muito elementar, bem conhecida justamente do ser humano "primitivo". Esse estágio sem dúvida já estava alcançado ao se construírem os obeliscos e as pirâmides de Mastaba no Egito. Certamente não se pode duvidar de que sabiam disso e o tencionavam os construtores desses imponentes templos, da esfinge de Gize, a qual quase arranca como reflexo automático o sentimento do excelso e, acompanhado por esta, o sentimento do numinoso".

b) Certas construções, uma canção, uma fórmula, uma seqüência de gestos ou sonoridades, particularmente certas produções da arte ornamental, certos símbolos, emblemas, ornatos em gregas e meandros podem causar uma impressão "praticamente *mágica",* e com bastante segurança sentimos o estilo e o caráter especial desse elemento *mágico,* sob as mais diferentes condições e nas mais diversas situações. Extraordinariamente profunda e rica nessas impressões "mágicas" é principalmente a arte chinesa e japonesa, assim como a tibetana, determinada pelo taoísmo e pelo budismo, sendo que mesmo a pessoa menos preparada logo sente essa característica com facilidade. A caracterização como "mágico" aqui também é correta em termos históricos. Na verdade, essa linguagem formal originalmente provém de noções, sinais, recursos e práticas mágicas. Mas a impressão em si independe totalmente do conhecimento dessas origens históricas. Ela ocorre mesmo que nada se saiba a respeito, inclusive então ela pode ser mais forte e completa, se as circunstâncias permitirem. Não há dúvida de que a arte dispõe de meios para pro-

99 Quanto à pintura, cf. ULLENDORF, *O. Andacht in der Malerei.* Leipzig, 1912.-Quanto à expressão *fonética* do numinoso, cf. o instrutivo estudo de MATTHIESSEN, W. *Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang.* Hochland. XV, fascículo 10.

duzir, sem qualquer reflexão, uma impressão bem específica, no caso, a impressão de "magia". Acontece que essa "magia" nada mais é que uma forma discreta e atenuada do numinoso, inicialmente uma forma bruta do mesmo, que depois é enobrecida e transfigurada na *grande* arte. Então não mais se pode falar de "magia". Então é o numinoso em si que se nos depara com toda a sua força irracional, com seu impacto arrebatador em poderosos ritmos e vibrações. Pode-se sentir esse elemento mágico numinoso particularmente nas estranhas e impressionantes figuras de Buda na arte chinesa antiga, que impactam o expectador mesmo "sem noção", ou seja, sem que nada saiba da doutrina e especulação do budismo maaiana. Ali o elemento mágico numinoso também está *ligado* ao *excelso* e ao *superior* em espírito, que se manifesta na fisionomia do Buda da mais profunda concentração e de extrema superioridade sobre o mundo; mas ao mesmo tempo aquilo que ali se manifesta *ilumina* por si mesmo esses esquemas, transformando-os em transparências de algo "totalmente outro". Sirén com razão diz a respeito do grande Buda das cavernas de Lung-Men do período T'ang:

> Quem quer que se aproxime dessa imagem se dará conta de que ela tem significância religiosa ***sem saber*** nada sobre seu motivo. Pouco vem ao caso se o chamamos de profeta ou deus, porque está permeado por uma vontade espiritual que se comunica ao espectador. O elemento religioso de uma figura dessas é imanente: trata-se mais de uma "presença" ou atmosfera do que de uma idéia formulada. Não pode ser ***descrito em palavras,*** porque ***transcende a definição intelectual.***[100]

c) Dentre todas as artes, porém, o exemplo supremo do que acabamos de dizer é a grande *pintura* paisagística e de santos nos clássicos períodos das dinastias T'ang e Sung na China. A seu respeito diz Otto Fischer:

> Essas obras estão entre as mais profundas e excelsas que a arte humana jamais criou. Quem meditar sobre elas sentirá nessas águas, neblinas e montanhas o misterioso fôlego do antiquíssimo Tao, a pulsação do mais íntimo ser. Profundos ***mistérios*** estão ***ocultos-revelados*** nessas imagens. Nelas está o conhecimento do "nada", o conhecimento do "vazio", o conhecimento do Tao do céu e da terra, que é também o Tao do coração humano. Apesar de sua eterna movimentação, pare-

100 SIRÉN, O. *Chinese Sculpture.* Londres, 1925. v. 1, p. XX.

cem tão profundamente remotas e silenciosas como que respirando ocultas debaixo de um oceano.[101]

d) A nós ocidentais a arte gótica nos parecerá a mais numinosa, primeiro por seu caráter excelso. Só que isso não basta. Cabe a Worringer em sua obra *"Probleme der Gotik"* o mérito de ter comprovado que a particular impressão causada pelo gótico não se deve exclusivamente a seu caráter excelso, mas a um entretecido legado de antiquíssimas formas *mágicas,* as quais ele procura derivar historicamente. Para ele, a impressão causada pelo gótico é primordialmente mágica. Não há dúvida de que nesse ponto ele está na pista certa, independentemente de suas derivações históricas serem corretas ou não. O gótico provoca um *encanto [Zauber]* em sua impressão, o qual é mais do que impressão do excelso. Por outro lado, a torre da catedral de Ulm já não é "mágica", ela é sim numinosa. Pode-se sentir a diferença entre o numinoso e o meramente mágico justamente na bela reprodução que Worringer faz dessa maravilha. Mas para caracterizar o estilo e os meios de expressão pelos quais ali se produz a impressão do numinoso não precisamos dispensar o termo "mágico", uma vez que diante de algo tão grande todos o entenderão com a devida profundidade.

e) Por mais forte que seja seu efeito, entretanto, o excelso e mesmo o apenas mágico nunca passam de meios indiretos de representar o numinoso na arte. De meios diretos para tanto a arte entre nós, no Ocidente, apresenta apenas dois. Muito significativamente eles são *negativos:* as *trevas* e o *silêncio.*

Tersteegen ora:

Herr, rede Du allein	Senhor, fala somente Tu
Beim tiefsten Stille-sein	No mais profundo **silêncio**
Zu mir im Dunkeln	A mim na **escuridão.**

A escuridão precisa ser ressaltada por um contraste, para que fique mais perceptível: ela precisa estar ainda por superar uma claridade última: somente a penumbra é "mística". A impressão por ela causada fica consumada ao se associar ao elemento auxiliar do "excelso":

101 FISCHER, O. Chinesische Landschaft. *Das Kunstblatt,* janeiro de 1920. - Cf. a detalhada obra de FISCHER, O. *Chinesische Landschaftsmalerei.* 1921.

O hohe Majestät, die Du erhaben wohnest
In stiller Ewigkeit, im dunklen Heiligtum.

O elevada majestade, que **excelsa** habitas
em **calada** eternidade, no **escuro** santuário.[102]

A penumbra dos excelsos pavilhões monumentais, sob os galhos de uma alta alameda, no estranho lusco-fusco do *misterioso* jogo das meias-luzes sempre já tocou o íntimo; e os arquitetos de templos, mesquitas e igrejas souberam usá-la.

• Na linguagem dos sons, o que corresponde à escuridão é o *silêncio.*

Javé está em seu santo templo,
diante dele ***cale-se*** todo mundo

- diz Habacuque [2.20]. Nós e provavelmente o próprio Habacuque não mais nos damos conta de que esse silêncio poderia ter sua origem "histórico-genética" no *"eufêmein",* isto é, no calar-se por medo de usar palavras ominosas. Nós tanto quanto Tersteegen em seu hino

Gott ist gegenwärtig,	Deus está presente
a//es in ***uns schweige***	tudo em nós **se cale**

nos sentimos obrigados a silenciar por outro motivo, totalmente independente. No nosso caso, trata-se do efeito direto de se sentir a presença do próprio nume. E a cadeia "histórico-genética" também nesse caso não explica o que apareceu e está presente num estágio superior de desenvolvimento. Ora, nós, Habacuque e Tersteegen não seremos objetos menos interessantes para a pesquisa psicológica religiosa que os "primitivos" a praticarem sua *eufemia.*

f) Além do silêncio e da escuridão, a arte oriental conhece um terceiro meio de impressão fortemente numinosa: o vazio ou a amplidão vazia[103]. A amplidão vazia é, a bem dizer, o excelso na horizontal. O deserto extenso, a estepe infinda e monótona são excelsos e por associação de sentimento também evocam em nós o numinoso. A arquitetura chinesa, como arte da composição e do agrupamento de prédios, usa esse elemento com sabedoria e expressividade. Não

102 Do mesmo autor (n. do trad.).

103 Esse aspecto naturalmente também é conhecido entre nós no Ocidente. Também os nossos poetas dizem: *Ich bin allein auf* ***weiter*** *Flur.* ["Sozinho estou no meio da *amplidão."* Schäfers Lied]. Ou: *Mir ist so still und feierlich* [Solene silêncio me envolve].

é por meio de pavilhões elevados ou verticais imponentes que ela atinge a impressão de solenidade, mas certamente não existe nada mais solene que a silenciosa amplidão das praças, dos átrios e pátios por ela utilizados. Os mausoléus imperiais da dinastia Ming em Nankim e Pequim, que integram a amplidão vazia de toda uma paisagem, são o mais forte exemplo disso. Mais interessante ainda é o vazio na pintura chinesa. Ali chega a existir uma arte de pintar o vazio, de fazer com que ele seja sentido, variando de muitas maneiras esse tema peculiar. Há quadros que mostram "quase nada", o estilo procura causar a maior impressão com o mínimo de traços e recursos; muitos quadros, principalmente ligados à contemplação, chegam a dar a impressão de estar representando o próprio vazio, de que o vazio é o tema principal. Entenderemos isso somente se nos lembrarmos do que foi dito acima sobre o "nada" e o "vazio" dos místicos, assim como sobre o encanto dos "hinos negativos". Como a escuridão e o silêncio, esse vazio é uma negação, porém uma negação que elimina tudo que é "isto e agora", para que se torne ato "totalmente outro".[104]

g) Um meio *positivo* para expressar o sagrado nem mesmo a música possui, a qual, de resto, consegue despertar toda sorte de sentimentos. O momento mais sagrado e numinoso na missa, o da transubstanciação, mesmo a mais consumada música de missa somente o exprime calando-se, e isso literalmente e por um tempo relativamente longo, de modo que o próprio calar-se possa ir silenciando, por assim dizer. No mais, ela nem sequer se aproxima da poderosa impressão de devoção inerente a esse "calar-se perante o Senhor". É bem instrutivo analisar a Missa em Si Menor de Bach sob esse aspecto. Sua parte mais mística é, como de praxe nas composições para missas, o "Incarnatus". O efeito aqui se encontra no leve murmúrio das hesitantes e sucessivas entradas do tema da fuga a se esvair em pianíssimo. Com a respiração contida, em sonoridade mediana, as terças diminutas descendentes extremamente *esquisitas*, no vai-não-vai das sincopas e no sobe-e-desce dos estranhos semitons a reproduzirem o espanto receoso, implicam o mistério, mais insinuado que expresso. Assim Bach atinge ali o seu objetivo, muito melhor do que no "Sanctus". Este, por sua vez, é certamente uma

104 Cf. a excelente publicação de R. Wilhelm sobre o "não-ser" e o "vazio" em Lao Tse: WILHELM, R. *Laotse, Vom Sinn und Leben.* Jena: Diederichs, 1911. p. XX.

incomparável expressão d'Aquele que possui "o poder e a glória", retumbante coro triunfal da mais consumada e absoluta *glória do rei.* Só que esse "Sanctus" está totalmente distante do ambiente que determina o texto de Isaías 6 a embasar a composição e que deveria ser interpretado de acordo pelo compositor. Esse canto glorioso não diz que os serafins encobriam seu rosto com duas de suas asas. A tradição judaica, por sua vez, sabia muito bem do que se tratava:

> Todos os poderosos das alturas ***sussurram baixinho:*** Javé é rei,

ouve-se no magnífico hino Melek Eljõn por ocasião do Ano Novo Judaico[105]. Também Beethoven entendeu isso na sua Missa Solene na passagem do Laudamus: *Quoniam tu solus sanctus* [Porque tu, somente, és santo]. Em intervalo de oitava a voz salta para a profundeza e ao mesmo tempo do fortíssimo para o pianíssimo. Mendelssohn também reflete bem esse ponto em sua composição do Salmo 2, no versículo 11:

> Servi ao Senhor com temor e regozijai-vos em tremor.

Aí a expressão é dada menos pela própria música do que em sua atenuação, reserva, quase se diria intimidação, bem reproduzida pelo coro da catedral de Berlim nessa passagem.

105 Ver Anexo 3.

Capítulo 12

O NUMINOSO NO ANTIGO TESTAMENTO

Se em toda religião já atuam os sentimentos do irracional e numinoso, isto se dá principalmente na religião semita e mais ainda na bíblica. Ali o misterioso vive e atua vigorosamente nas noções do demoníaco e angélico, que como "totalmente outro" envolve, eleva e permeia este mundo; ele assoma com toda a força na expectativa final e no ideal do reino de Deus, que em parte como temporalmente futuro, em parte como eterno, porém sempre como o prodigioso e "totalmente outro" por excelência se opõe ao natural, tornando-se marcante na natureza de Javé e de Elohim, que também é o "pai celestial" de Jesus e neste não perde, mas "realiza" sua qualidade de Javé.

1. O patamar inferior do sentimento numinoso enquanto receio demoníaco há muito já está superado entre os profetas e salmistas. Entretanto, ali não faltam ocasionais evocações desse sentimento, particularmente na literatura narrativa mais antiga. A narrativa de Êxodo 4.26, onde Javé assalta Moisés em sua "ira" à noite, procurando tirar-lhe a vida, ainda apresenta fortemente esse caráter. Em nós, essa narrativa causa uma impressão quase que de fantasmagórica assombração, sendo que desde o ponto de vista do temor a Deus mais desenvolvido essa narrativa e outras similares passam a sensação de aqui ainda nem se trata de religião, mas de pré-religião, medo vulgar de demônios ou coisa semelhante. Mas isso é um mal-entendido. "Medo vulgar de demônios" seria referente a um "demônio" no sentido mais estrito da palavra, como no sentido de duende, trasgo, espírito maligno, assim estando *oposto* ao divino. Tal demônio não é ponto de passagem nem elo na cadeia evolutiva do sentimento religioso, como tampouco o "fantasma". Ele é, assim como este, uma derivação deturpada *[Absenker]* e apócrifa das fantasias oriundas do sentimento numinoso. Desse tipo de demônio deve-se distinguir o *"daímõn"* em sentido muito mais genérico, o qual ainda não é um deus em si, muito menos um antideus, mas uma "pré-divindade", um estágio ainda vinculado, inferior, reservado, do nume, do qual

surge gradativamente o "deus" em forma mais elevada. Aquelas narrativas apresentam evocações *desse* estágio.

Duas referências podem ajudar a entender como se dá realmente essa relação. Em primeiro lugar, a lembrança daquilo que foi dito acima [cap. 11, 2 a] sobre a capacidade de o *terrível* atrair e expressar o sentimento numinoso. Depois o seguinte: a pessoa com grande talento musical, enquanto principiante em estado bruto, pode ficar tomada de prazer ao ouvir uma gaita de foles ou um realejo. Mas assim que tiver alguma formação musical, ambos talvez lhe pareçam insuportáveis. Mas caso então, já mais instruído, se lembre do aspecto *qualitativo* da sua experiência antiga e atual, necessariamente perceberá que em ambos os casos atuava o mesmo lado da sua psique e que, ao evoluir para um estágio superior da sua percepção musical, o que ocorreu não foi um "salto para o diferente", e sim um *amadurecimento* ou *desenvolvimento,* sem que possa dizer muita coisa sobre sua natureza. Se hoje ouvíssemos a música de Confúcio, para. nós ela não passaria de uma série de sons estranhos; mesmo assim ele já fala da impressão que a música causa sobre a psique, de uma forma que hoje melhor não poderíamos fazer, e descreve os aspectos da impressão que ela causa e que hoje também precisamos reconhecer. O que mais impressiona nessa questão é o talento e a facilidade com que certos povos nativos captam a nossa música, apreendendo, praticando e fruindo-a com prazer e rapidez quando têm contato com ela. Esse talento não entrou primeiro neles por alguma heterogenia, epigênese ou qualquer outro milagre no momento em que a música mais madura chegou até eles, e sim eles já tinham a predisposição natural, veio de dentro, desenvolvendo-se com base na predisposição existente no momento em que o estímulo os atingiu. Ele já esteve ativo *enquanto tal* já anteriormente, na forma "bruta" de música primitiva. Com nosso gosto musical desenvolvido, muitas vezes, nem conseguimos reconhecer essa forma "bruta e primitiva" de música, não obstante também ela já foi manifestação do mesmo impulso, do mesmo elemento psíquico. O mesmo se dá quando o "temente a Deus" de hoje tem grande dificuldade de encontrar no relato de Êxodo 4 algo que tenha afinidade com seu sentimento, se não é que lhe passe totalmente desapercebido. - Embora esse aspecto da religião dos "primitivos" precise ser tratado com muito cuidado, ele deveria receber uma consideração mais ampla. Existe o perigo de tirar conclusões muito erradas, de confundir os estágios inferiores de desenvolvimento com os superiores, de reduzir as dis-

tâncias cnIn; oíos e de enxergar coisas demais naquilo que é inferior. Entretanto ignorar totalmente esse aspecto é algo ainda mais perigoso e infelizmente muito comum[106].

Pesquisadores mais recentes tentam descobrir uma diferença de características entre o rigoroso Javé e o patriarcal e familiar Elohim. Essa tentativa é muito plausível. Sõderblom supõe que "embrionariamente"[107] a noção de Javé teria partido de noções "animistas". Não contesto as noções "animistas", nem tampouco seu significado para a trajetória evolutiva da religião. Nesse aspecto vou até mais longe que ele, que apenas consegue explicá-las como uma espécie de "filosofia" primitiva, razão pela qual ele a rigor deveria excluí-las da esfera dos produtos da fantasia religiosa propriamente dita. Combinaria muito bem com a minha própria suposição a tese de que as noções animistas, quando existentes, poderiam ser importante elo na "cadeia dos estímulos", que teria a função de desencadear e liberar no sentimento numinoso o aspecto de "ente" vagamente contido nele. Mas o que distingue Javé de El-Shaddai-Elohim não é que o primeiro fosse uma alma *[anima],* mas que nele o numinoso prepondera sobre o familiar-racional, ao passo que no segundo prepondera o lado racional do aspecto numinoso: essa é uma diferença que também pode ser observada entre tipos de deuses em geral. Trata-se apenas de uma *preponderância,* não da ausência do aspecto numinoso em Elohim. E eloísta a narrativa genuinamente numinosa da aparição de Deus na sarça ardente, com o típico versículo de Êxodo 3.6:

Então Moisés cobriu o rosto, porque temia olhar para Elohim.

. A grande riqueza de traços da noção de Deus no Israel antigo, que cabem neste contexto, está tão bem detalhada na enciclopédia da história da religião "Die Religión in Geschichte und Gegenwart" (v. 2, p. 1530ss e 2036) que aqui apenas remetemos para essa obra.

2. A venerável religião de Moisés inicia então o processo cada vez mais intenso de moralização e racionalização geral do numinoso e de sua consumação como "santo" no sentido pleno. Esse processo é levado a termo no profetismo e no evangelho, encontrando-se aí a particular nobreza da religião bíblica, que lhe permite reivindicar já

106 Nessa questão é principalmente Marett que faz importantes observações novas.
107 Apenas "embrionariamente", não a noção completa de Javé.

na estágio alcançado em Dêutero-Isaías a categoria de religião universal. Entretanto, essa moralização e racionalização não é superação do numinoso, mas superação de sua preponderância unilateral. Ela ocorre *no* próprio numinoso e é por este abrangida.

.Exemplo da mais íntima interpenetração dos dois aspectos é Isaías. Aquilo que apenas se denota em sua visão de vocação em Isaías 6 permeia de forma poderosa e palpável toda a sua proclamação. Reflexo típico disto é que justamente nele se instala definitivamente "o *Santo* de Israel" como expressão dileta para a divindade, que com seu misterioso poder prevalece sobre outras expressões. Na tradição isaiana isso continua nos escritos de Dêutero-Isaías, Isaías 40-66. Em Dêutero-Isaías nos deparamos também com o Deus dotado de claros conceitos de onipotência, bondade, sabedoria e fidelidade. Só que esses são atributos justamente do "Santo", nome curioso que também Dêutero-Isaías repete quinze vezes e sempre em passagens onde ele é particularmente enfático.

Expressões afins ao lado da "santidade" de Javé são seu "furor", seu "zelo", sua *"ira",* o "fogo consumidor" e similares. Todas elas referem-se não só à sua justiça retaliadora, nem somente ao Deus temperamental, suscetível de fortes paixões *\páthê~],* mas tudo sempre abrangido e impregnado pelos aspectos tremendo, majestático, misterioso e augusto da sua natureza divina irracional. Isso também vale em especial para a expressão "o Deus vivo". Sua vitalidade tem palpável afinidade com seu "zelo", manifestando-se neste bem como em todas as suas demais "paixões".

Cf. Deuteronômio 5.26:

> Onde haveria algum ser mortal que, como nós, ouvisse a voz do Deus
> ' ***vivo,*** falando audivelmente do meio do fogo, e ***permanecesse vivo?***

Cf. também: Josué 3.10; lSamuel 17.26, 36; 2Reis 19.4; Isaías 37.4, 17; Jeremias 10.10:

> ***Ele é um Deus vivo [...],*** diante de sua ira a terra treme e as nações não podem suportar o seu rancor.

Jeremias 23.36; 2Macabeus 7.33; Mateus 26.63 (o juramento pelo Deus *vivo,* terrível e temível)[108]. Pelo fato de "viver", esse Deus

108 Cf. *Sünde und Urschuld,* cap. VI: "Profetische Gotteserfahrung" ["Experiência profética de Deus"], principalmente p. 67ss.

distingue-so de toda e qualquer mera "razão profana" *\Weltvernunft]*, ele é o ente irracional por excelência, que foge a toda e qualquer filosofia, a viver na consciência de todos os profetas e mensageiros da antiga e da nova aliança. Mais tarde, na disputa contra o "deus dos filósofos" em favor do Deus *"vivo"* e do Deus da *ira* e do amor e das emoções, aí sempre inconscientemente já pretendiam proteger o cerne irracional do conceito bíblico de Deus contra sua racionalização unilateral. E nesse ponto tinham razão. Mas não tinham razão ao cair no "antropomorfismo", defendendo ira e emoções em sentido literal, e não *"ira"* e *"emoções"* em sentido figurado, deixando de reconhecer seu caráter *numinoso,* considerando-os atributos "naturais", em termos absolutos, em vez de reconhecer que somente têm validade enquanto designações ideogramáticas de algo irracional, sentimentos-símbolo apenas insinuadores.

3. Sua capacidade de inspirar a imaginação e a fantasia segundo o aspecto do espantoso *[mirum]* o numinoso apresenta particularmente em Ezequiel: em seus sonhos e suas imagens, em sua descrição fantástica da natureza de Javé e de sua corte. Sua prolixidade e seu caráter propositalmente fantasioso são um prelúdio da já espúria tendência religiosa para o mistério, sua propensão para o esquisito, estranho, miraculoso e fantástico, preparando o caminho para o gosto milagreiro, para lendas, para o mundo onírico apocalíptico e místico; tudo isso é emanação do elemento religioso em si, mas deturpado pelo meio turvo, é sucedâneo do legítimo, a recobrir com suas excrescências o sentimento puro do mistério em si, barrando sua atuação *[Regung]* direta e pura sobre a pessoa.

Em rara pureza, entretanto, encontramos o elemento espantoso *[mirum]* aliado ao augusto no capítulo 38 do livro de Jó, um dos mais esquisitos de toda a história da religião. Jó discute acaloradamente com seus amigos, argumentando contra Elohim, e fica com a razão contra eles. São obrigados a calar-se; sua tentativa de "justificar" Deus falhou. Aí o próprio Elohim aparece para se defender pessoalmente. Ao cabo de sua defesa Jó reconhece ter sido sobrepujado, e *sobrepujado* efetivamente e por direito, não por ter sido forçado a calar-se diante da supremacia pura e simples. Afinal ele confessa:

> Por isso retrato-me e arrependo-me no pó e na cinza.

Trata-se de um depoimento de ter sido *convencido* interiormente, não de um impotente colapso e renúncia diante da supremacia

nua e crua. Tampouco se trata apenas do estado de espírito ocasionalmente denotado por Paulo, como em Romanos 9.20:

> Poderá a obra dizer ao artífice: porque me fizeste assim? Não poderá o oleiro formar da sua massa ora um utensílio para uso nobre, ora outro para uso vil?

Interpretar a passagem de Jó nesse sentido seria errado. Jó 38 não anuncia a renúncia e a impossibilidade de se justificar Deus, mas exatamente quer dar uma justificação sólida de Deus, uma justificação melhor que a dos amigos de Deus e que consegue convencer até mesmo Jô; não só convencendo, mas ao mesmo tempo aplacando intimamente sua alma acossada de dúvidas. Pois na estranha experiência proporcionada a Jó mediante a revelação de Elohim está ao mesmo tempo o alívio interior do seu tormento, um apaziguamento. Este apaziguamento sozinho já bastaria para resolver o problema do Livro de Jó, mesmo sem a restauração de Jó no capítulo 42, que não passa de uma gratificação extra sobre o pagamento em si. - Mas o que é esse peculiar elemento que aqui enseja ao mesmo tempo a justificação de Deus e a conciliação de Jó?

É verdade que a fala de Elohim denota praticamente tudo que se esperaria naquela situação: o embasamento no poder superior de Elohim, em sua soberania e grandeza assim como em sua sabedoria superior. Esta já representaria uma solução *racional* plausível de todo o problema de Jó, se ela, por exemplo, concluísse com sentenças tipo "Meus caminhos são mais elevados que os vossos caminhos. Minha atuação busca *propósitos* que não entendeis" - como colocar à prova e purificar o devoto, ou propósitos em prol do todo, ao qual o indivíduo precisa submeter-se com seu sofrimento. Partindo de *conceitos racionais* a pessoa chega a ficar *sequiosa* por semelhante final do diálogo. Só que nada disso acontece, e esse tipo de considerações e soluções em função de propósitos não são o sentido do capítulo. Ao fim e ao cabo ele se reporta a algo totalmente diferente daquilo que pudesse esgotar-se em conceitos racionais: ele se reporta à própria *maravilha [Wunderbarkeit]* pura e simples, que se encontra acima de todo e qualquer conceito, inclusive do conceito do propósito; reporta-se ao mistério em sua forma irracional pura, no que ela tem de espantosa tanto quanto de paradoxal. Nesse sentido os excelentes *exemplos* falam uma linguagem muito clara. A águia que faz seu ninho na atalaia dos penhascos, que detecta sua presa, cujos filhotes bebem sangue e "que está onde estão os abatidos", efetivamente não

é exemplo de sabedoria que vise propósitos *[zwecksinnig]*, que tudo "prepara com capricho e inteligência". Essa águia é antes a *estranha maravilha* a ilustrar a maravilha do seu próprio criador. Idem a avestruz com seus instintos *enigmáticos* em 39.13-17. Claro que para a abordagem "racional", do jeito que a avestruz é descrita ali, ela é ante.s uma cruz, que pouco tem a ver com propósitos[109]:

A avestruz bate as asas comicamente.
Serão ***devotas*** essa asa e pena?
Não! Ela confia seus ovos à terra,
Esquece que um pé pode esmagá-los,
É dura com seus filhotes, como se não lhe pertencessem.
Acontece que Deus lhe ***negou*** inteligência
Não lhe deu parte no ***entendimento.***

O asno e o búfalo dos versículos 5 e 9 idem: são animais cuja total "desteleologia" recebe uma descrição verdadeiramente magnífica, mas que com seus misteriosos instintos, enigmáticos comportamentos, são tão admiráveis e insinuantemente enigmáticos como as cabras manteses do versículo 1, como a corça e como a "sabedoria" da névoa (38.36) e como o "entendimento" dos fenômenos meteorológicos com seu misterioso ir e vir, surgimento e desaparecimento, deslocamento e conformação, ou como as curiosas Plêiades na abóbada celeste e o Órion e a Ursa com seu filhote. - Tem-se a impressão, talvez com razão, de que as descrições do hipopótamo [Beemot] em 40.15ss e do crocodilo [Leviatã] em 41.1ss tenham sido inseridas mais tarde. Mas é preciso admitir que quem fez a inserção sentiu muito bem o objetivo de todo esse trecho. Apenas exprime de forma extremamente crassa aquilo que todos os outros exemplos também manifestam. Enquanto estes apresentam portentos, ele apresenta monstros. O monstruoso justamente é o misterioso em sua forma crassa. Para uma "sabedoria" divina que estabelecesse "propósitos", essas duas criaturas seriam os mais infelizes exemplos imagináveis. Porém, também esses exemplos expressam magistralmente, como todos os anteriores e todo o contexto e sentido da passagem, o estupendo por excelência, o quase que demoníaco, o aspecto totalmente incompreensível, o enigmático jogo do eterno poder criador, seu caráter incomputável, "totalmente outro", que debocha de todo e qualquer entendimento, ainda assim, porém, tomando o ânimo em toda

109 Tradução conforme a versão alemã do autor (n. do trad.).

a sua profundidade, excitando-o e fascinando-o ao mesmo tempo com o mais profundo reconhecimento. Todo o trecho visa exprimir o espantoso *[mirum],* expressá-lo como algo fascinante e augusto. Ocorre que o mistério puro e simples já seria o caráter "inconcebível por excelência", acima mencionado; só que isso poderia, quando muito, deixar Jó perplexo, mas não convencê-lo interiormente. Antes se sente um *valor* inefavelmente positivo do incompreensível, mais precisamente, um valor objetivo bem como subjetivo: trata-se de algo a ser admirado *[admirandum]* e adorado *[adorandum]* tanto quanto fascinante *\fascinans].* Não ocorre uma compatibilização nem identificação desse valor com a noção humana e inteligível que é a busca por finalidade ou sentido. O valor mantém-se em segredo. Mas ao se poder senti-lo, ele justifica Elohim e aplaca a alma de Jó.

> Encontramos autêntico paralelo dessa experiência de Jó numa impressionante narrativa de um escritor moderno. Em seu conto ***"Berufstragik"*** ["Tragédia Profissional"] na coletânea "Hinter Pflug und Schraubstock", Max Eyth descreve a construção da monumental ponte sobre o estreito da baía de São Enno [na Escócia]. Essa obra arquitetônica tinha sido fruto de trabalho intelectual do mais elevado nível, da maior dedicação profissional, um prodígio do esforço humano bem elaborado para um objetivo relevante. Apesar de dificuldades sem-fim e de obstáculos os mais gigantescos, ela ficou pronta. Imponente ela resistia ao vento e às vagas. Eis que se forma um tornado e lança a construção e o construtor às profundezas. O absurdo parece triunfar sobre o totalmente relevante, assim como o "destino" parece pisar indiferente sobre a virtude e o mérito. O narrador relata sua visita ao cenário do horror:
>
> > Ao chegarmos ao final da ponte, praticamente não havia vento. Acima de nós o céu estava verde azulado; havia uma claridade misteriosa, inquietante. Atrás de nós estava a baía de São Enno, como que um túmulo enorme e escancarado. O Senhor da vida e da morte pairava sobre as águas em silenciosa majestade.
> >
> > Nós o sentíamos como se sente sua mão. O velho e eu nos ajoelhamos diante do túmulo escancarado e diante dele.
>
> Por que se ajoelharam? Por que ***tiveram*** que se ajoelhar? Perante o tornado e a fúria cega da natureza, mesmo perante o meramente onipotente a gente não se ajoelha. Mas diante do ***mistério*** totalmente incompreensível, evidente, porém não-revelado a gente se ajoelha, de alma aplacada, sentindo como ele é, e nisso sentindo seu ***direito.***

Ainda se poderia apontar outras características do sentimento numinoso no Antigo Testamento. Porém 1600 anos atrás já houve quem escrevesse "sobre o irracional" na mesma ótica que nós e reuniu essas características numa excelente coletânea: Crisóstomo. Vamos falar dele mais tarde e não o anteciparemos aqui. Os aspectos do espantoso, entretanto, voltaremos a encontrar em peculiar caracterização em Lutero, nas idéias que nele chamamos de "conjunto de idéias do tipo Jó".

Capítulo 13

O NUMINOSO NO NOVO TESTAMENTO

1. No evangelho de Jesus atingiu sua forma consumada a tendência para a racionalização, moralização e humanização da idéia de Deus, a qual estava presente desde os primeiros tempos da tradição do antigo Israel, principalmente entre os profetas e nos salmos, impregnando o numinoso de modo cada vez mais rico e pleno com valores psicológicos racionais claros e profundos. Assim surgiu a insuperável forma da "fé em Deus-Pai", peculiar ao cristianismo. Entretanto, seria um engano achar que essa racionalização implicasse uma *eliminação* do numinoso. A esse mal-entendido se chega quando, como ocorre hoje, se faz uma caracterização demasiado plausível da "fé de Jesus em Deus-Pai", caracterização esta que com certeza não se correlaciona com o estado de espírito reinante na primeira comunidade. Esse engano somente é possível caso se negue que a proclamação de Cristo seja aquilo que ela pretende ser de fora a fora: proclamação do mais numinoso objeto imaginável, qual seja, o "evangelho do reino". Ora, como nos ensina categoricamente a mais recente pesquisa, fazendo frente a todas as atenuações racionalistas, o "reino" é a *dimensão prodigiosa* por excelência, o "totalmente outro", "celestial", contraposto a tudo o que existe aqui e agora, envolto e insinuado por todos os mais autênticos elementos de "receio religioso", é o "terrível" e ao mesmo tempo "atraente" e "ilustre" do próprio misterioso. Enquanto "seita escatológica", que logo também se tornou "carismática" *[pneumatisch]*, o cristianismo incipiente surgiu com a divisa: "O reino está próximo". Profundo arrepio diante do fim do mundo, diante do juízo e do supramundo em eclosão, combina-se com o arrepio *de beatitude* da expectativa natalina; sobre esse misto de tremendo com fascinante nesse mistério geralmente imaginamos coisas errôneas, ou não fazemos a menor idéia, tanto faz se nossa interpretação da escritura seja "ortodoxa" ou "liberal". O "reino" com seu caráter numinoso lança uma cor, uma tonalidade, um estado de espírito sobre toda e qualquer relação com ele, sobre todos

que o proclamam, o preparam; marca a vida e a conduta que são sua condição prévia, marca a palavra a seu respeito, a comunidade que por ele espera e por ele é alcançada. Tudo é "mistificado", ou seja, tudo se torna numinoso. A mais drástica evidência disso está na designação que seus integrantes dão a si próprios: eles se denominam com o mais numinoso dos termos técnicos: "os santos". E óbvio que isso não significa os moralmente perfeitos. Trata-se, isto sim, de gente que participa do mistério do "tempo final". Implica a clara e unívoca contraposição aos "profanos", que vimos acima. Por isso chegam a chamar-se, depois, até de "povo sacerdotal", que significa um grupo sacro "consagrado".[110]

O Senhor desse reino é o "Pai celestial". Essa formulação hoje nos parece suave, quase idílica, como quando dizemos "querido Pai no céu". Trata-se, porém, de um mal-entendido do sentido bíblico, tanto do substantivo quanto do seu atributo. Esse "Pai" é em *primeiro lugar o rei santo e excelso* desse "reino", que, tenebroso e ameaçador, se aproxima das profundezas do "céu" com toda a *emãt Jahveh* [terror de Deus]. Sendo o seu Senhor, ele não é menos "santo", numinoso, misterioso, *Qãdosch, Hágios,* sacro e santo que seu reino, mas muito mais, e tudo isso em grau absoluto; nesse aspecto ele é o enaltecimento e o cumprimento de tudo aquilo que a antiga aliança já sempre apresentou em termos de "sentimento de criatura", "receio sagrado" e similares. Por isso a forma de tratamento "Pai nosso" é imediatamente seguida de "santificado seja teu nome", que representa menos uma súplica que receosa e reverente invocação.

O fato de esse pano de fundo de "receio" com profunda humildade não aparecer em forma de "doutrinas" específicas em Jesus deve-se às circunstâncias várias vezes mencionadas. Além disso, por que haveria ele de "ensinar" aquilo que para todo judeu e principalmente para todo aquele que cria no reino era o primordial e óbvio por excelência: que Deus era "o *Santo* em Israel"? Ele precisava ensinar e proclamar aquilo que *não* era evidente, e sim sua propriíssima descoberta e revelação: que esse Santo era justamente um "Pai" celestial. Sua "doutrina" tinha que ter essa ênfase, mais ainda em função do antagonismo em que Jesus se colocou. O antagonismo histórico que, por reação, produziu o evangelho, foi o farisaísmo com sua escravi-

110 Sobre o significado de "Reino de deus" e todo esse assunto, cf. o livro entrementes publicado: OTTO, R. *Reich Gottes und Menschensohn.* 1934.

dão à lei e João [Batista] com sua concepção ascética e penitencial da relação com Deus. Frente a ambos o evangelho da filiação e paternidade foi percebido como jugo suave e fardo leve, e isso necessariamente permeia as parábolas, os pronunciamentos e os anúncios de Jesus. Só que sempre se sente aí o incomensurável *milagre* de que é "Pai nosso" o que "está nos céus". Afinal, essas duas caracterizações não são tautologias. Uma aproxima, a outra distancia. Distancia não só em direção à altura infinita, mas também para o âmbito do que é "totalmente diferente" de tudo que está aqui. Esse algo misterioso e digno de receio, estranho e inacessível que está "nos céus" seria ao mesmo tempo vontade benevolente a buscar e a se aproximar da pessoa: somente esse *contraste* resolvido é que perfaz a harmonia do sentimento cristão básico autêntico. Ouvirá mal quem nele não continuar ouvindo o eco do intervalo de sétima recém-resolvido[111]. Ocasionalmente a própria pregação de Jesus denota sonoridades que ainda permitem sentir algo daquele singular arrepio e *espanto* diante dos mistérios do supramundano, tratados anteriormente. Semelhante passagem é Mt 10.28:

> Temei antes aquele que ***pode fazer perecer no inferno*** tanto a alma como o corpo.

O tom tenebroso e arrepiante dessa palavra se faz sentir por si só, e seria uma racionalização relacioná-la com o juiz e seu Juízo Final. Trata-se do mesmo tom a ecoar com todo o vigor na passagem da Epístola aos Hebreus 10.31:

> Terrível é cair nas mãos do Deus ***vivo***\

E em Hebreus 12.29:

> Nosso Deus é um fogo abrasador.

A luz e sobre o pano de fundo desse numinoso com seu mistério e seu *tremendum* é preciso enxergar finalmente também a agonia de Jesus na noite do Getsêmani, para entender e sentir o que ali estava acontecendo. O que provoca esse tremor e medo até o fundo da alma, essa tristeza mortal e esse suor que escorre feito gotas de san-

111 N. do trad.: na harmonia musical tradicional, um acorde que contenha intervalo de sétima (dissonante) normalmente é "resolvido", isto é, conduzido para um acorde não-dissonante. O termo usado por Otto para "resolvido" é o mesmo de duplo sentido conhecido de Hegel: *aufgehoben*, onde ambas as acepções são aplicáveis também neste caso: "anulado" e "guardado".

gue? Medo ordinário da morte? Em alguém que fazia semanas estava encarando a morte de frente e que de plena consciência acabara de celebrar a ceia da morte com seus discípulos? Não, isso é mais que medo da morte. Trata-se do arrepio da criatura diante do *tremendum mysterium,* diante do enigma assombrador. As antigas lendas do Javé que "assalta" o seu servo Moisés à noite e de Jacó que luta com Deus até a madrugada nos vêm à mente como paralelos e prenúncio explicativos. "Ele lutou com *Deus* e venceu", com o Deus da "ira" e da "fúria", com o NUME, que mesmo assim é "MEU PAI". - Quem, de resto, não acredita reencontrar o "Santo de Israel" no Deus do evangelho realmente tem que descobri-lo aqui, se é que consegue enxergar.

2. Do estado de espírito numinoso em *Paulo* nem é preciso falar. "Deus habita uma luz inacessível."

A exuberância do conceito de Deus e do sentimento de Deus leva-o à experiência mística[112], presente em sua exaltação entusiástica geral e no uso carismático *[pneumatisch]* da palavra, características estas que superam em muito o aspecto estritamente racional da espiritualidade cristã. As catástrofes e peripécias na trajetória dos sentimentos, a dramaticidade do pecado e da culpa, o ardor da experiência entusiástica somente são possíveis e compreensíveis em solo numinoso. Assim como a "ira de Deus" é para Paulo mais do que mera reação da justiça punitiva, estando antes perceptivelmente impregnada do elemento tremendo do numinoso, por outro lado também o elemento fascinante do amor de Deus por ele vivenciado, que impele seu espírito para fora dos seus limites e para o terceiro céu, é mais do que o sentimento filial humano e natural levado a termos absolutos. - Em Paulo, a ira de Deus faz-se poderosamente presente na grandiosa passagem de Romanos 1.18ss. Ali reconhecemos diretamente o Javé irado e "zeloso" do Antigo Testamento, só que agora como temível e poderoso Deus do universo e da história, que sobre o mundo derrama sua ira flamejante. Genuinamente irracional, inclusive de uma excelsitude aterradora[113] é ali a visão de que o furioso

112 Não como definição suficiente, mas como característica essencial da mística eu diria que ela é religião com preponderância unilateral dos seus elementos irracionais, onde estes se refletem em arrebatamento exagerado. - Uma religiosidade adquire "tom místico" ao apresentar essa tendência. Nesse sentido o cristianismo desde Paulo e João não é mística, mas religião com tons místicos.

113 Nota do trad.: o sentido intencionado *de grauenvoü-erhaben,* a julgar pelo contexto, é provavelmente o "de um distanciamento soberano aterrador"; nesta passagem pa-

puniria o pecado *fazendo pecar*. Em três abordagens diferentes, Paulo repete essa idéia totalmente insuportável para o modo de encarar estritamente racional:

> Por isso Deus os entregou à impureza em que eles mesmos desonraram seus corpos.
> Por isso Deus os entregou a paixões aviltantes.
> Assim Deus os entregou à atitude de desprezo, para fazerem o que não convém, tomados de toda injustiça.

Para se sentir o impacto dessas visões é preciso tentar esquecer o ambiente das nossas dogmáticas e catecismos moderados e sentir os arrepios do judeu confrontado com a fúria de Javé, do helênio frente à *Heimarmenê* [sina] aterradora e do homem antigo frente à ira dos deuses de um modo geral.

Um aspecto em Paulo nesse contexto ainda precisa ser expressamente salientado: sua doutrina da predestinação. Quem mais diretamente sente que o campo privilegiado da noção da predestinação seja o irracional é justamente o "racionalista". Ela é que mais o incomoda. E com boas razões. Sob ponto de vista racional ela é absurda, puro escândalo. O racionalista talvez se conformará com todos os paradoxos da trindade e da cristologia; predestinação sempre será para ele a mais dura pedra de tropeço.

Mas não daquela forma como até hoje tem sido ocasionalmente apresentada desde Schleiermacher, nas pegadas de Leibniz e Espinoza. Aí simplesmente se capitula perante as leis da natureza e as "causas segundas", admitindo a pretensão da psicologia contemporânea de que todas as decisões e ações da pessoa estão sujeitas à coação dos impulsos *[Antriebe]*, ou seja, de que o ser humano não é livre, estando predeterminado por aqueles. Identifica-se então essa predeterminação pela *natureza* com a atuação universal divina, de modo que, ao fim e ao cabo, a profunda e estritamente religiosa visão da predestinação divina, que nada tem a ver com leis naturais, acabe desembocando na trivial noção científica do encadeamento causal de validade universal. Não poderia haver especulação mais apócrifa, uma adulteração mais radical das noções religiosas. A ela o racionalista *deforma alguma* se opõe. Ela própria é rotundamente racio-

rece prevalecer em *erhaben* a conotação de distanciamento presente na expressão idiomática *über etwas erhaben sein:* "não deixar-se impressionar por algo", "estar acima [do bem e do mal, por exemplo]", "não deixar-se atingir por algo".

nalista, mas, ao mesmo tempo, a total eliminação da própria noção religiosa da predestinação.

A noção de predestinação tem duas origens e apresenta dois aspectos bastante distintos. Seu sentido distinto também deveria ser diferenciado mediante designações diversas. Uma noção presente nela é a da "eleição", a outra, de espírito bem diferente, é a da predestinação propriamente dita.

A idéia da "eleição", de ser escolhido e antecipadamente providenciado *[zuvorversehen]* por Deus *para a salvação,* resulta diretamente da experiência religiosa da *graça,* é pura expressão desta. Em seu retrospecto sobre si mesma, a pessoa agraciada reconhece e sente cada vez mais que ela se tornou o que é não por atuação ou empenho próprios, mas que a graça lhe foi concedida independentemente da sua vontade e capacidade, arrebatando-a, impelindo-a, conduzindo-a. Precisamente suas mais livres e próprias resoluções e consentimentos passam a ser para ela algo mais *experimentado* do que *realizado* por ela. Ela vê que, antes de qualquer atuação própria, o amor salvador a busca e elege; ela reconhece uma resolução eterna de graça sobre si, que é justamente providência antecipada *[Zuvorversehung].* Esta providência antecipada é exclusivamente para a salvação. Sendo pura explicação da experiência da graça, ela realmente nada tem a ver com a chamada*praedestinatio ambigua,* ou seja, com a suposta predeterminação de todos os seres humanos ou para a salvação *ou* para a perdição. A ilação de que a pessoa agraciada, sabendo-se eleita, necessariamente teria que concluir que Deus destinaria uns para a salvação, os outros para a condenação, não confere, porque "eleição" não se acha no âmbito do racional. Trata-se de intuição religiosa isolada, de validade isolada, que não pode ser sistematizada nem inserida num raciocínio lógico - ela seria violentada ao se tentar fazê-lo. Com razão diz Schleiermacher sobre esse aspecto em seus *Reden über die Religion*[114]*:*

> Toda intuição (religiosa) é obra existente por si mesma [...] ela não conhece derivação nem conexão.

b) Dessa idéia de eleição oriunda exclusivamente da experiência irracional e numinosa da graça deve-se distinguir então a noção

114 Cf. SCHLEIERMACHER, F. *Reden über die Religion.* OTTO, R. (Ed.). 5. ed. Göttingen, 1926. p. 37-38.

de predestinação propriamente dita, como ela aparece, por exemplo, em Paulo, em Rm 9.18:

> Ele faz misericórdia a quem ele quiser e endurece a quem ele quiser.

Aqui realmente se trata de predestinação, e *praedestinatio ambigua* mesmo, de origem totalmente diferente da origem da idéia de eleição. E verdade que as idéias de "eleição", fortemente presentes em Paulo, também se denotam aqui. Entretanto, a reflexão no versículo 20 apresenta, ao que tudo indica, um tom bem diferente daquele da eleição:

> Quem és tu, homem, para ***discutires*** com Deus? Acaso terá a obra o direito de dizer ao artífice: por que me fizeste assim?

Essa reflexão nem cabe no conjunto de idéias da "eleição". Menos ainda origina-se ela de uma "doutrina" abstrata e teórica da onicausalidade de Deus, como ela ocorre em Zwínglio, a qual sem dúvida também acaba produzindo uma "doutrina da predestinação", mas que não é resultado de um sentimento religioso imediato, e sim artefato da especulação filosófica. Trata-se, de fato, também de um sentimento religioso imediato que dá origem a uma noção própria de predestinação em Paulo; sem dúvida ele serve de base para a passagem paulina acima. E fácil reconhecê-lo como aquele sentimento por nós constatado por primeiro e já bastante discutido: o sentimento face à majestade e ao *tremendum mysterium.* Seu caráter, tal como se nos evidenciou acima na narrativa sobre Abraão, volta à tona nessa noção de predestinação, só que agora em formidável e extrema exacerbação. Acontece que essa noção de predestinação não é outra coisa senão a auto-expressão daquele "sentimento de criatura", daquele afundamento e anulamento da própria força, da própria pretensão e valor frente à majestade supramundana. O nume vivenciado em sua supremacia passa a ser tudo em tudo. A criatura é aniquilada em sua essência, em sua atuação, em seu empenho, em seu planejar e resolver, em sua existência e valor. A expressão interpretativa desse afundamento e anulamento no sentimento frente ao nume é então a confissão de impotência aqui e onipotência ali, da futilidade da escolha própria aqui e da total determinação e disposição ali.

Semelhante predestinação, identificada com a absoluta supremacia do nume, por ora ainda nada tem a ver com a afirmação do "servo-arbitrio", e isso sempre tem passado desapercebido. Pelo contrário, muitas vezes ela tem por correlato justamente o "livre-arbí-

trio" da criatura, somente então adquirindo sua relevância. "Quere o que quiseres e como puderes, planeja e escolhe livremente: tudo *mesmo assim* precisa acontecer como deve e está determinado": esse *mesmo assim,* essa *resistência* ao livre-arbítrio é a expressão propriamente dita e mais autêntica de tal predestinação. *Juntamente com* sua livre opção e atuação o ser humano fica aniquilado frente ao poder eterno, sendo que este aumenta infinitamente justamente pelo fato de executar suas resoluções *apesar* da liberdade da vontade humana:

> ***Was Er ihm vorgenommen und was Er haben will,***
> ***Das muss doch endlich kommen zu Seinem Zweck und Ziel.***
>
> O que Ele Se propôs e Ele pretende
> **Não deixará de acontecer** segundo o Seu propósito e objetivo.[115]

Precisamente esse aspecto da questão é devidamente salientado por certos exemplos de narrativas islâmicas que procuram ilustrar a inflexibilidade das resoluções de Alá. Ali as pessoas podem, *sim,* planejar, optar e recusar, mas seja lá como optarem ou atuarem, a vontade eterna de Alá *não deixa* de se impor, todos os dias e a toda hora, conforme estava previsto. O sentido primordial não é a atuação universal ou exclusiva, mas a pura e simples *abrangência suprema* da eterna eleição e atuação sobre a atuação da criatura, *por mais forte e livre que esta seja.* Beidhawi, intérprete do Alcorão, narra o seguinte:

> Quando Asrael, o anjo da morte, passou certa vez por Salomão, dirigiu o olhar a um dos seus convivas. Este perguntou: - "Quem é ele?" - "O anjo da morte", respondeu Salomão. - "Parece que ele pôs o olho em mim", continuou aquele. "Por que não ordenas que o vento me leve daqui e me largue na índia?" Foi o que Salomão fez. Aí o anjo disse: - "Se o fitei por tanto tempo, é porque ele me causou estranheza, uma vez que eu tinha ordens de buscar sua alma na índia, ao passo que se encontrava contigo em Canaã."

Essa é a predestinação que praticamente pressupõe como fundo de contraste o livre-arbítrio. Por mais livremente que o ser humano planeje, Alá sempre já terá armado a sua contramina.

No Mesnevi constam os seguintes versos:

115 Paul Gerhardt, hino "Befiehl du deine Wege", 5ª. estrofe (n. do trad.).

Há quem fuja da aflição para cair na aflição,
Depara-se com o dragão ao fugir da serpente.
Arma uma rede e acaba caindo nela.
Aquilo que acreditava ser vida acaba bebendo o sangue do seu coração.
Fecha a porta quando o inimigo já entrou.
Quando o Faraó tentou escapar do infortúnio
Derramando o sangue inocente de inúmeros meninos,
Aquele que ele buscava[116] estava em seu palácio.[117]

Somente quando o sentimento de ser criatura se intensifica ainda mais e dá um passo além (então ligando-se muitas vezes a considerações teóricas), desemboca-se em idéias da pura e simples atuação universal e exclusiva da divindade, com exclusão da realização e opção próprias da criatura. Nega-se então não só a atuação, mas a própria realidade, todo o ser da criatura, atribuindo-se todo o ser, toda a plenitude do ser ao ente *[Seiender]* por excelência. Somente este *é* realmente, sendo todo o ser da criatura mera função do seu ser (este constitui aquela *[Es weset sie])* ou mera aparência, toda suposta realização e vontade própria da criatura são mero ponto de passagem do querer divino. Essas idéias estão particularmente presentes na mística de Geulinx e dos ocasionalistas[118]: *Ubi nihil vales, ibi nihil velis* ["Quem não tem valor não tem vontade"] - esse traço místico por vezes também se percebe em Paulo e em seu misterioso dito sobre o final de todas as coisas, onde "Deus será *tudo em tudo"* [lCo 15.28]. A passagem de Romanos citada anteriormente, entretanto, somente leva à noção da predestinação em si. Esta, por sua vez, não passa de um ideograma do sentimento mais forte de ser criatura.

Outra consideração permite concluir que esse é o caso. Se o sentimento do numinoso, no caso, enquanto "sentimento de ser criatura", realmente é a raiz dessa idéia de predestinação, é de se esperar que aquela religiosidade mais determinada por aspectos irracionais na idéia de Deus também terá a maior tendência predestinacionista. Isso é bem evidente. Nenhuma religião tende tanto ao predestianismo quanto o islamismo. A peculiaridade do islamismo está justamente no fato de que ali o lado racional, mais especificamente ético

116 O menino Moisés.

117 Cf. para ambas as passagens, ROSEN, G. *Mesnevi des Dschelal eddin Rumi.* Munique, 1913. p. 166 e 171.

118 Para quem todas as causas individuais são meras "ocasiões", motivos, enquanto que a verdadeira causa é Deus.

da noção de I)cus desde o princípio não recebeu um cunho tão firme e claro como, por exemplo, no judaísmo ou cristianismo. O numinoso em Alá simplesmente prepondera. Critica-se o islamismo porque nele a exigência ética tem caráter "acidental", tendo validade apenas pela "vontade casual" da divindade. A crítica vai na direção certa, só que a questão nada tem a ver com "acaso". O que ocorre é que em Alá o numinoso-irracional prepondera demais sobre o racional, não estando este esquematizado e moderado o suficiente pelo elemento racional, isto é, no caso, pelo aspecto moral, como no cristianismo. Justamente isso também explica o que se costuma chamar de traço "fanático" dessa religião. Excitadíssimo, "zeloso" sentimento do nume, sem o efeito moderador dos aspectos racionais: essa é precisamente a essência do autêntico "fanatismo" entendido aqui não em seu sentido secularizado e "decaído" de hoje, mas em sua acepção original, que não significa paixão e afirmação apaixonada em si, mas a paixão do "zelo" numinoso[119].

Isso também permite um parecer sobre o valor da noção da predestinação. Ela é a tentativa de se exprimir conceitualmente algo que,, no fundo, não pode ser expresso em conceitos. Como misterioso termo sugestivo, como ideograma que insinua uma relação fundamental, por excelência irracional, entre criador e criatura, a qual é ao mesmo tempo totalmente ateórica e que por isso não pode ser inserida em teorias racionais sobre a vontade e sua eventual liberdade ou não, e como indicador de um ponto no infinito a noção da predestinação é indispensável e plenamente justificada. Só que essa plena justificação se transforma em suprema injustiça *[summa injuria]* em se entendendo mal um ideograma que sugere similaridades, supondo tratar-se de autêntico conceito, inclusive capaz de ser teorizado. Para uma religião racional como o cristianismo, a noção de predestinação então chega a ser nefasta e intolerável, por mais que se tente neutralizá-la mediante manobras evasivas.

c) Assim como a noção de predestinação, outro elemento do pensamento de Paulo também está radicado no numinoso: sua total depreciação da "carne". Nele, "carne" nada mais é senão a condição criatural em si. Como vimos em cap. 4b. e 9a), o sentimento numinoso desvaloriza essa condição face ao supramundano, tanto em ter-

119 Sobre o zelo numinoso, cf. acima cap. 12, 2., terceiro parágrafo.

mos de ser quanto em termos de valor. Em termos de ser, a condição criatural é caracterizada por "pó e cinza", "nada", como o não-independente, fraco, transitório e moribundo; em termos de valor, ela é considerada o profano, impuro, incapaz de ter valor sagrado ou de aproximar-se do sagrado. Ambas as desvalorizações estão muito bem presentes nas noções de Paulo sobre a "carne", sendo que Paulo se caracteriza por uma depreciação total e particularmente *forte.* Uma questão à parte é a origem dessa depreciação tão forte por parte dele: se provocada pelo ambiente "dualista" ou por sua própria pessoa. Origens e conexões históricas não têm implicações para a natureza, a veracidade e o valor de algo, podendo-se afirmar pelo menos que a espiritualidade numinosa do Antigo Testamento já apresenta fortes indícios dessa desvalorização. *Bãsãr,* "carne", também ali já é princípio do ser "pó e cinzas" bem como da "impureza" criatural perante o sagrado.

3. Assim como em Paulo, também em *João o* numinoso tem presença marcante. O elemento tremendo nele está atenuado (sem desaparecer por completo, pois também em João "permanece a ira", apesar de Ritschl). Tanto mais forte está presente nele o elemento misterioso e fascinante. Em João, o cristianismo haure "luz" e "vida" das religiões concorrentes[120]; com razão, pois somente nele é que essas "voltam para casa". Mas o que são "luz" e "vida"?! Quem não o *sentir* é de pedra. Só que ninguém consegue *dizê-lo,* nem mesmo João o *diz* em parte alguma. São exuberância do irracional.

A mesma coisa vale justamente também para aquele enunciado de João tão apreciado pelos racionalistas: "Deus é espírito" (João 4.24). Por causa dessa passagem, Hegel considerava o cristianismo a religião suprema porque verdadeiramente "espiritual"[121], na qual Deus seria reconhecido e proclamado como "espírito", o que para ele significa a própria razão absoluta. Só que quando João fala de "espírito", ele não está pensando em "razão absoluta", mas no *pneyma,* isto é, naquilo que está totalmente contraposto a todo "mundo", toda "carne", está pensando em entes celestiais e prodigiosos por excelência,

120 E assim as exaure, pelo direito do mais forte. Doravante esses elementos o integram inseparavelmente. Pois *Wenn starke Geisteskraft die Elemente I An sich herangerafft: kein Engel trennte I Geeinte Zwienatur der innigen beiden,* ["Quando grande força espiritual prendeu a si os elementos, nenhum anjo poderia separar a íntima união das duas naturezas"], menos ainda a crítica filológica.

121 *geistig,* i. é, ligada ao espírito humano, em sentido profano, não religioso (n. do trad.).

no **totalmente** enigmático e misterioso, que está acima de toda e qualquer razão e racionalidade do ser humano "natural". Ele está pensando naquele espírito que "sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem nem para onde vai" [Jo 3.8]. *Por isso é* que ele não está preso a Garizim nem a Sião e deve ser adorado somente por aqueles que estão "no espírito e na verdade". Justamente essa afirmação aparentemente bem racional é o mais forte indício do irracional na noção bíblica de Deus[122].

122 Quanto ao caráter numinoso e verdadeiro sentido da oposição bíblica entre "espírito" e "carne", que se distingue de valorações e depreciações morais, e sobre a enganosa moralização dessas intuições estritamente religiosas, a qual também volta à tona na teologia da moda de hoje, quando ela identifica carne, pecado e pecado original com egoísmo ou outros defeitos *morais,* por exemplo, cf. mais detalhes em "Sünde und Urschuld", capítulo II. - Quanto à enganosa adulteração da idéia religiosa da predestinação por teorias empírico-psicológicas racionais sobre a vontade, a qual desde Agostinho permeia toda a escolástica e também é cometida por Lutero em seu mais "zeloso" escrito "O Servo-Arbitrio", muito em detrimento de sua própria idéia religiosa, cf. *Sünde und Urschuld,* capítulo III, seção 3: "Luthers 'Religionsfilosofie'" ["A 'Filosofia da Religião' de Lutero"].

Capítulo 14

O NUMINOSO EM LUTERO

1. No catolicismo a sensação do numinoso tem presença formidável no culto, no simbolismo sacramental, na forma apócrifa da lenda e da crença em milagre, nos paradoxos e mistérios do seu dogma, no cunho platônico-plotínico e dionisíaco do seu ideário, na solenidade das suas igrejas e dos seus costumes e particularmente no contato íntimo da sua espiritualidade com a mística. [Assim como no protestantismo], também no catolicismo a sensação do numinoso está bem menos presente em sua arquitetura dogmática oficial, pelas razões mencionadas. Principalmente desde quando os grandes "teólogos modernos" [da Escolástica] aplicaram Aristóteles e seu método à doutrina eclesiástica, substituindo o "platonismo" por ele, ocorreu forte racionalização, mas que não foi acompanhada nem correspondida por prática e sentimento religiosos. O embate entre "platonismo" e "aristotelismo" e o persistente protesto contra os modernos representaram em grande parte o conflito entre elementos irracionais e racionais da religião cristã. (Também nos protestos de Lutero contra Aristóteles e os "teólogos modernos" se percebe claramente esse antagonismo.)

Platão em si era muito pouco conhecido, sendo interpretado por meio de Agostinho, Plotino, Proclo, os filósofos árabes e Dionísio. Mesmo assim, o palpite estava correto ao se caracterizar esse contraste por meio de nomes de projeção como Platão e Aristóteles. Na verdade, o próprio Platão contribuíra muito para racionalizar a religião. Segundo a sua *filosofia,* a divindade era idêntica à idéia do bem, tornando-se portanto algo totalmente racional e conceituai. Mas, na verdade, a grande peculiaridade do pensamento de Platão é que para ele a filosofia e a ciência são por demais estreitas para abranger toda a atividade do espírito humano. A rigor, ele nem tem uma "filosofia" da religião. Ele aborda o aspecto religioso com meios bem diferentes do pensamento conceituai, ou seja, com os ideogramas do mito, pelo entusiasmo, pelo eros e pela mania [ou frenesi religioso].

lile não lenta integrar num único sistema cognitivo o objeto religioso juntamente com os objetos da *epistemê,* ou seja, da razão. Assim o objeto religioso não se torna menor, e sim maior, de modo que justamente em Platão o aspecto totalmente irracional do objeto é sentido de modo muito vivo. Não só sentido, mas também expresso. O fato de Deus estar acima de toda e qualquer razão, não só como o incomensurável, mas também como o incompreensível, ninguém expressou de forma mais incisiva que esse mestre do pensamento:

> É difícil encontrar [...] o Criador, e para aquele que o encontrou, é impossível proclamá-lo a todos (Timeu 5,28C).

E em sua grande epístola ele escreve as profundas palavras:

> Não escrevi a respeito e jamais escreverei. Isto porque não pode ser tratado como os objetos da investigação científica. Para a ciência, é impronunciável. Após longo trabalho, dedicando-se à questão, acende-se repentinamente um fogo na alma, como que desencadeado por centelha. Esse então se mantém por si próprio. A tentativa de comunicação por escrito seria compreensível somente para muito poucos. Para esses, entretanto, um leve aceno já serve para encontrá-lo.[123]

Aristóteles é muito mais teológico que Platão. Mas de espírito bem menos religioso e essencialmente racionalista em sua teologia. Esse contraste se repete nos adeptos de um ou do outro.

O elemento irracional também foi abafado na doutrina da igreja já na época dos mais antigos Pais da Igreja, pela adoção da antiga doutrina da *apátheia* [imunidade à paixão] da divindade[124]. O deus da doutrina grega sobre Deus, particularmente da estóica, estava estruturado segundo o ideal do "sábio", que supera suas paixões e seus afetos, tornando-se imune a elas. Tentou-se então adaptar esse deus ao "Deus vivo" da Escritura. Isso logo gerou conflitos por todos os lados. Também nesse conflito se fazia sentir inconscientemente o contraste entre os elementos irracionais e racionais no divino. Principalmente Lactâncio em seu escrito *De Ira Dei* combate esse deus da filosofia. Para tanto ele utiliza os aspectos em si mesmos bem racionais da vida emocional humana, intensificando-os. Ele transforma Deus a bem dizer numa psique gigantesca de grande vitalida-

123 Cf. Von WILAMOWITZ-MOEI.LENDORFF. *Platon 1.***418** e **643.** Cf. *Plato,* Ep. II, **312D; 314B**.C.

124 Cf., por exemplo, o gélido enunciado em Clemente Alexandrino em *Stromata* **2 15, 72, lss.**

de emocional. Mas quem assim milita pelo Deus "vivo" inadvertidamente também está defendendo aquilo de divino em Deus que não se resume em idéia, ordem universal, ordem moral, princípio do ser ou vontade voltada para um objetivo. Algumas das suas expressões apontam para algo mais elevado. Citando Platão, ele diz:

> ***Quid omnino sit deus, non esse quaerendum: quia nec invenirípossit nec enarrari.***
>
> Não se pode perguntar pela definição geral de Deus, porque não pode ser descoberta nem formulada.[125]

Aliás, ele gosta de enfatizar, como Crisóstomo, a *incomprehensibilitas* de Deus:

> ***[...] quem nec aestimare sensü valeat humana mens nec eloqui língua mortalis. Sublimior enim ac maior est quam ut aut cogitatione • hominis aut sermone comprehendi.***
>
> [...] o qual a mente humana não tem capacidade de estimar, nem a língua mortal, de expressar. Pois é mais sublime e maior do que [possa] ser compreendido pelo pensamento e pela fala do ser humano.[126]

Ele tem predileção pela expressão "majestade de Deus" e critica os filósofos por terem uma apreciação errônea da "singular majestade" de Deus. Ele sente o tremendo da majestade ao afirmar que Deus "se ira", postulando o "receio" como traço fundamental da religião, ao dizer:

> ***Ita fit, ut religio et majestas et honor metü constet. Metus autem non est uhi nullus irascitur.***
>
> Assim ocorre que a religião, a majestade e a honra existem pelo **medo.** Entretanto, não existe medo onde ninguém se irar.[127]

Diz ele que um Deus que não possa irar-se também não poderá amar. Um Deus que não possa nem uma, nem outra coisa, seria "imóvel" e não o Deus "vivo" da Escritura.

Sobre o irracional em Crisóstomo e Agostinho trataremos mais detalhadamente em ensaios especiais[128]. Na Idade Média, o antigo

125 [Lactäncio], obras editadas por Fritsche, p. 227.
126 P. 116.
127 P. 218.
128 Entrementes publicados em *Das Gefühl des Überweltlichen,* cap. VIII: *"Das Ganz-Andere" als das akatalSpton bei Chrysostomus,* p. 232, em *"Das Ganz-Andere" als das Aliud valde bei Augustin,* p. 229.

conflito de Lactâncio contra o "deus dos filósofos" volta à tona no empenho de Duns Scotus em favor do Deus da *"vontade"* e pela vigência da própria "vontade" na religião, em contraposição ao Deus do "ser" e à "cognição". Os aspectos irracionais ali ainda latentes irrompem então com toda a força em peculiares raciocínios de *Lutero.*

2. Esses elementos em Lutero foram tacitamente ignorados depois, sendo hoje tratados como "apócrifos", como "resquício escolástico de especulação nominalista". Estranho, então, que esse "resquício escolástico" tenha tido tamanho impacto na vida psíquica do próprio Lutero, como é palpavelmente o caso. Na verdade, não se trata de "resquícios" quaisquer, mas, sem dúvida alguma, de aspectos obscuros muito originais e ao mesmo tempo muito pessoais, secretos, quase que *inquietantemente misteriosos* da sua religiosidade, frente aos quais se destacam a clara alegria e beatitude da sua fé na graça, fornecendo o contraste no qual devem ser enxergados se lhes quisermos fazer justiça em todo o seu vigor e profundidade[129]. Independentemente da origem das *influências,* quer seja do "nominalismo", querseja das tradições doutrinárias na sua ordem monástica, trata-se de uma consciência em primeira mão do sentimento numinoso em si, que irrompe em sua própria psique originariamente, segundo os aspectos essenciais que viemos a conhecer.

a) Não trataremos aqui das numerosas conexões da sua espiritualidade com a mística, inicialmente fortes, depois mais tênues, porém jamais extintas. Tampouco trataremos dos elementos numinosos do culto católico remanescentes em sua doutrina da eucaristia (os quais não podem ser totalmente derivados nem da sua doutrina do perdão dos pecados nem da sua submissão ao "está escrito"). Atentemos, porém, às suas "espantosas especulações" *[mirae speculationes]* sobre "o não-revelado" em Deus, à diferença da "face de Deus revelada", sobre a "divina majestade" e sobre a "onipotência de Deus" a contrastar com sua "graça", como ele as apresenta em *De servo arbitrio.* Não será mui-

129 Na obra entrementes publicada de RITTER, G. *Luther.* 1925, vejo pela primeira vez minha concepção de Lutero confirmada por um historiador. Tarefa da pesquisa histórica sobre Lutero parece-me ser, no caso, não a investigação de ligações de Lutero com especulação nominalista, mas com sentimentos elementares da religiosidade popular viva, particularmente da religiosidade camponesa, cujos vestígios também podem ser encontrados em outros contextos de Lutero. Justamente a religiosidade camponesa conhece intuitivamente o obscuro Deus onipotente de "O Servo-Arbitrio", independentemente do catecismo eclesiástico.

to produtivo investigar até que ponto ele recebeu essas "doutrinas" de Duns Scotus. Elas estão estreitamente ligadas à sua própria vida religiosa íntima, irrompendo de modo bem genuíno e originário, devendo ser examinadas como tais. Afinal, ele mesmo enfatiza expressamente que não estaria ensinando essas coisas só pela disputa acadêmica ou como conclusão filosófica, mas porque fazem parte da própria espiritualidade do cristão, que precisaria saber delas para sua fé e vida. Ele rejeita a prudente cautela de Erasmo, que achava que pelo menos "ao povo" elas não deveriam ser apresentadas, e as prega pessoalmente em sermão público (sobre Êxodo, referente ao empedernimento do faraó), escrevendo sobre elas também em sua carta aos antuérpios. E pouco antes de morrer, falando da sua obra "O Servo-Arbítrio", onde essas idéias estão claramente manifestas, Lutero professa que nada do que ele escreveu foi tão verdadeiramente seu.

"Ter um Deus não é outra coisa senão confiar nele de todo o coração", diz ele no Catecismo Maior, e para ele Deus é aquele que "extravasa pura bondade". Porém, o mesmo Lutero conhece abismos e profundezas da divindade que fazem desanimar o seu coração, diante dos quais ele se refugia na "palavra" como uma lebre nas fendas do rochedo, no sacramento, na absolvição, na confortadora proclamação ministerial do doutor Pommeranus, como se refugia também em toda palavra promissora e confortadora nos salmos e nos profetas. Esse elemento temível do qual ele se refugia em repetidos estados de angustiado estremecimento da sua alma não é somente o juiz severo a exigir justiça. Pois este não deixa de ser "Deus revelado". Trata-se sempre também do Deus em sua condição de não-revelado, na arrepiante majestade do seu ser Deus, diante do qual não só o transgressor da lei estremece, mas a própria criatura em sua "desprotegida" condição criatural. Lutero inclusive ousa chamar esse aspecto arrepiante e irracional em Deus de *deus ipse* [Deus em si], "como ele subsiste em sua natureza e majestade" (na verdade, uma suposição perigosa e errônea, uma vez que o aspecto irracional na divindade de forma alguma se distingue tanto do racional, como se nela este fosse menos essencial que aquele!).

As passagens em sua obra "O Servo-Arbítrio" relevantes nesse contexto já são bastante conhecidas. Exponhamo-nos, porém, à seguinte passagem da prédica sobre Êxodo 20[130] para nos dar conta do

130 *Luthers Werke,* Edição Eriangen 36, p. 210ss.

elemento quase que demoníaco desse sentimento numinoso. Lutero faz de tudo para pintar o horror desse texto, para que este tenha seu efeito:

> Para o mundo até parece que Deus é como que alguém bocejando, de boca muito aberta, ou um cornudo ou um homem bonzinho que deixa outro dormir com sua mulher e faz de conta que não o vê [...].
>
> Só que
>
> ele engole a gente, ***e tem tamanho gosto*** nisso, que sua ânsia e sua ira o impelem a ***consumir*** os maus. Uma vez começado isso, ***ele não pára [...]*** então nos daremos conta de como Deus é um fogo voraz, que ***extermina e se ira*** de ambos os lados - este é então ***o fogo voraz*** e consumidor[131] - E se pecares, ele te ***devorará"***[2] - Pois Deus é um fogo que consome, ***devora e briga [eifert],*** isto é, ele vos ***trucida*** como o fogo consome uma casa, transformando-a em cinzas e pó.[133]
>
> E em outras passagens:
>
> [...] embora a natureza tenha que horrorizar-se com tamanha majestade divina.[134]
>
> Ele é até mais assustador e aterrador que o diabo. Pois trata-nos com violência, atormenta-nos e tortura-nos sem se importar conosco.[135]
>
> Na majestade ele é um fogo consumidor.[136]
>
> Pois nenhum ser humano sobre a terra está livre disso: se pensar bem em Deus, levará o maior susto e preferirá sair correndo mundo afora. Assim que ouve falar em Deus, chega a ficar esquivo e tímido.[137]

Esse não é somente o Deus da "vontade" e do "contingente" como em Duns Scotus. Aqui voltam a irromper *proto-sentimentos elementares* atribuíveis mais ao filho de agricultor e à religião do seu estrato social que ao discípulo dos "teólogos modernos" escolásticos. Aqui se manifesta novamente o antiquíssimo "misterioso": é o nume puro e simples, aqui sentido unilateralmente em seu lado tremendo e majestático. Acima, ao introduzir os aspectos *tremendum* e *majestas* para designar esse lado do numinoso, fui induzido a tanto

131 P. 222.
132 P. 231.
133 P. 237.
134 Edição Braunschweig, 1891. v. 5, p. 50.
135 Edição Erlangen 35, 167.
136 47, 145.
137 50, 200.

pela lembrança de termos do próprio Lutero: eu os tomei de sua *divina majestas* e da *metuenda voluntas* [temível vontade] da mesma, que me marcaram desde a primeira vez que me ocupei de Lutero[138]. Inclusive foi "O Servo-Arbitrio" de Lutero que formou em mim a compreensão do numinoso e da sua diferença para com o racional, muito antes de eu reencontrá-lo no *qãdosch* do Antigo Testamento e nos elementos do "receio religioso" na historia da religião em si.

Só que é preciso ter visto *essas* profundezas e *esses* abismos para entender adequadamente o que significa o mesmo Lutero tentar, por outro lado, assentar todo o cristianismo na fé confiante. Aquilo que dissemos da espiritualidade do evangelho e do *milagre* da fé em Deus-Pai também aparece na vivência espiritual de Lutero, só que de forma muitíssimo mais acentuada. O fato de o [ente] *inaproximável* tornar-se aproximável, de o [ente] *sagrado* ser pura bondade, de a *majestade* tornar-se algo familiar, essa harmonia de contrastes é o âmago da religião de Lutero. Esse âmago expressa-se apenas vagamente na escola luterana posterior, quando o elemento místico da "ira", que não é outra coisa senão a santidade *[Heiligkeit]* em si conformada pelo bem, é unilateralmente relacionada com a justiça de Deus.

b) Uma vez desperto o sentimento numinoso, o aparecimento de um dos seus aspectos permite contar com o aparecimento de seus outros aspectos, uma vez que se trata de uma unidade. Com efeito, eles se encontram em Lutero, a saber no que eu chamaria de "conjunto de idéias do tipo Jó". Vimos acima que no livro de Jó o importante não é tanto a tremenda majestade do nume, mas a majestade espantosa, ou seja, o aspecto irracional em sentido mais estrito, o espantoso, incompreensível, paradoxal, que se opõe ao racional e a qualquer expectativa sensata, que é incompatível com a razão, exa-

138 Cf. OTTO, R. *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*. Gõttingen, 1898. p. 85ss: "E a fé em Deus não é um simples [...], do sentimento fundamental, definível apenas por si mesmo, frente ao sobre-humano e eterno". -Esse escrito de principiante escrevi ainda sob a influência de Ritschl, como se pode perceber com facilidade pela posição frente à mística. Entretanto, eu tinha clara percepção dos traços irracionais numinosos no conceito de Deus em Lutero e em todo conceito autêntico de Deus. Daí necessariamente resultou com o tempo uma outra avaliação da mística, além do reconhecimento de que o problema do espírito a rigor estaria contido nas sentenças da p. 86: "Para tanto é necessária outra coisa: cada 'palavra' [...] e de uma sensação equilibrada, a flutuar em tranquila vibração". [Sentenças incompletas na citação original; obs. do trad.]

cerbando-se a ponto de desembocar em antinomias internas. Aí entram de um modo geral os violentos rompantes de Lutero contra a "prostituta Razão", que devem parecer grotescos do ponto de vista do teísmo meramente racional, mais particularmente certas formulações típicas, muito repetidas em Lutero. As passagens mais pertinentes nesse sentido são aquelas em que ele se manifesta não no trocadinho da edificação popular a se tranqüilizar com o fato de os caminhos de Deus simplesmente serem muito elevados para nós seres humanos, mas naquelas passagens em que ele recorre a violentos paradoxos. Embora ele possa falar de maneira bem simples, naquele tom do discurso edificante, que "nosso Deus é um Senhor *surpreendente [wunderlich]"*, que não faz as contas e estimativas como o mundo, que ele toma o partido dos pequenos e humildes, nos exercita nas surpreendentes sendas pelas quais nos guia. Na verdade, essas expressões vão se exacerbando em Lutero de um modo bem típico. Para ele, Deus é por excelência "insondável por seus mistérios e juízos"; como em Jó, ele mostra sua verdadeira majestade "em prodígios aterradores e em seus juízos incompreensíveis"; em sua essência ele está pura e simplesmente oculto a toda razão; ele não tem medida, nem lei, nem objetivo e atua no totalmente paradoxal:

> ***ut ergofidei locus sit, opus est ut omnia quae creduntur abscondantur*** para que haja lugar para a fé, é necessário que tudo o que é crido seja oculto.

Deve-se não só perceber e deixar-se dobrar por esse elemento incompreensível e paradoxal, mas reconhecer também que ele por natureza necessariamente faz parte do Divino, sendo inclusive seu distintivo a diferenciá-lo de tudo que seja humano:

> ***Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta,*** plane non esset divina ***etnihilo*** differet ***ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione,*** par ***est, imo neccessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.***
>
> Pois se a sua justiça fosse tal que pudesse ser julgada justa pela compreensão humana, ela ***simplesmente não seria divina*** e em nada ***diferiria*** da justiça humana. Mas como Deus é verdadeiro e uno, além de totalmente incompreensível e inacessível à razão humana, é ***adequado*** e inclusive necessário que também sua justiça seja incompreensível.[139]

139 Edição Weimar 18, 784. Cf. a longa exposição na edição Erlangen 85, 166.

A mais curiosa e comovente expressão desse conjunto de idéias do tipo Jó encontra-se em Lutero em sua explicação da Carta aos Romanos, de 1515-1516, II, p. 219:

> ***Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut*** sub contrario ***absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est*** negativa[M]" ***essentia et bonitas et sapientia et justitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium quae sentiri haberi et intelligi possunt.***
>
> Nosso bem está oculto, e de forma tão profunda, que se oculta ***sob o contrário.*** Assim nossa vida está oculta sob a morte, a justiça sob o pecado, o vigor sob a debilidade. E de um modo geral toda nossa afirmação de qualquer bem [se encontra] sob a negação do mesmo, para que a fé tenha espaço em Deus, o qual é essência, bondade, sabedoria e justiça ***negativas,*** não podendo ser possuído nem atingido se não forem negadas todas as nossas afirmativas. Assim também nossa vida está oculta com Cristo em Deus, isto é, na negação de tudo que possa ser sentido, possuído e entendido.

A seguinte passagem poderia ter sido tirada diretamente do escrito de Crisóstomo *De incomprehensibili Dei* ["O Deus Incompreensível"]:

> ***Nam Deus in suã natura, ut est immensurabilis incomprehensibilis et infinitus, ita*** intolerabilis ***est humanae naturae.***
>
> Pois assim como Deus em sua natureza é incomensurável, incompreensível e infinito, ele é ***intolerável*** para a natureza humana.[141]

E aquilo que chamamos de "dessemelhante", que não só é "incomensurável", mas também "incompreensível" por ser totalmente estranho para e diferente da nossa natureza e essência[142], encontra na formulação "intolerável para a natureza humana" sua mais precisa e contundente expressão.

O expediente teológico usado para designar e expressar'os aspectos irracionais na idéia de Deus foi muitas vezes a repugnante doutrina da *vontade absolutamente casual* em Deus, o que de fato o

140 O termo *negativa* refere-se a todos os quatro predicativos seguintes.
141 *Epístola ad Gaiatas* (edição Erlangen), v. 1, p. 48.
142 Vide OTTO, R. *Das Gefühl des Überweldichen.* p. 234.

transformaria num "déspota volúvel". Esse tipo de doutrina tem presença muito forte na teologia muçulmana. Isso se entende de imediato se estiverem corretas nossas teses de que se trata de expedientes precários para exprimir o elemento irracional-numinoso na divindade, e que esse justamente prepondera no islamismo. Só que nesse contexto logo os encontramos também em Lutero.[143] Apesar da formulação errônea e perigosa, a intenção era correta; isso desculpa aquela blasfêmia realmente terrível. Na verdade, o que levou a semelhante caricatura foi a falta de visão interior mais precisa, houve falha na expressão, não desrespeito ao *ethos* absoluto.

c) Diante de tais sentimentos fundamentais, as mencionadas circunstâncias *só podiam mesmo* levar à doutrina da predestinação; a estreita ligação desta com as mencionadas circunstâncias nem precisamos averiguar, como no caso de Paulo: o escrito de Lutero "O Servo-Arbítrio" deixa bem palpável essa ligação. Ali uma coisa está claramente ligada com a outra, percebendo-se tão bem sua afinidade natural, que esse escrito chega a se transformar para nós na chave psicológica para fenômenos similares. - Apenas vez por outra esses elementos estritamente numinosos do sentimento religioso de Lutero aparecem com tamanha intensidade como nesse escrito. Nos embates com o desespero e com Satã, nas freqüentes catástrofes e melancolias e nas repetidas pelejas pela graça, as quais por vezes o levaram ao limite da demência, contudo, impera a experiência irracional de um objeto transcendente profundamente irracional, que quase foge à designação "Deus". Essa é a sombria folha de contraste sobre cujo fundo se deve visualizar toda a vida de fé de Lutero. Percebe-se esse fundo em inúmeras passagens dos seus sermões, suas cartas e conversas à mesa. E somente sobre esse fundo é que se entende sua valorização da "palavra" e seu agarrar-se quase que desesperado na palavra e no Deus "revelado" na palavra, assim como os repetidos alertas contra a petulância de querer entrar nessas trevas e nesses tremores. Confira-se particularmente em suas conversas à mesa a passagem sobre a insondável majestade de Deus[144]:

> Não foi [só] uma vez que corri ***risco de vida*** por causa dessa provação. Que ficamos nós pobres e miseráveis seres humanos matutando

143 Cf. edição Erlangen 35, 166.

144 *Dr. Martin Luthers Schreiben an Aquilam, Pfarrer zu Mansfeld,* **Edição Weimar 6, 6561, (Conversas à mesa).**

> [sobre isso] se nem os fachos luminosos da promessa divina conseguimos apreender com a fé. Mesmo assim, nós, fracos e incertos, somos arrastados [a tanto] e queremos investigar e entender a incompreensível majestade da incompreensível luz dos prodígios de Deus! Será que não sabemos que Ele reside numa luz na qual não se pode chegar? Mesmo assim, vamos em frente, sim, nos atrevemos a ir em frente![...] Que nos admiramos nós que a magnificência nos tome de assalto e nos soterre, por investigarmos a majestade?!
>
> Deve-se *ensinar* sobre a vontade insondável e incompreensível de Deus. Mas ter a petulância de querer compreendê-la é muito perigoso e nisso arriscamos o pescoço.

Lutero sabe de coisas muito mais terríveis do que essa passagem revela, ou seja, que "a magnificência pode tomar de assalto e soterrar por si mesma", mesmo sem nos fazermos culpados de petulância e bisbilhotar; ele sabe das horas de agonia em que o *tremendo* acomete a pessoa como se fosse o próprio diabo. Mas continua sustentando que, mesmo assim, se deve *"ensinara respeito"*\ Acontece que sem isso Deus não seria Deus, e sim o *deus absconditus ou revelatus* seria apenas "alguém bocejando", e sem a tremenda majestade a graça não seria tão doce. E mesmo onde ele fala do juízo, do castigo ou do rigor de Deus apenas em expressões racionais, se as quisermos ouvir de modo luterano, precisamos ouvir sua conotação de aspectos profundamente irracionais desse "receio religioso".

d) Isso nos leva mais adiante. Nas formulações sobre o Deus não-revelado e sobre a tremenda majestade se repetiam aparentemente apenas *aqueles* elementos do numinoso que nele encontramos primeiro (cap. 4), principalmente o *tremendum,* o aspecto *distanciador* do numinoso. Mas como fica o elemento *fascinante* em Lutero? Será que ele falta, será que em seu lugar encontramos apenas atributos racionais da sua natureza confiável e do amor, com o aspecto psicológico que lhe corresponde, que seria a fé como confiança? De forma alguma. O elemento fascinante apenas está *entretecido* nesses atributos racionais, os quais o exprimem e conotam. Isso se sente muito bem na beatitude dionisíaca, quase incontida da sua experiência de Deus:

> Os cristãos são um povo feliz, eles podem alegrar-se de coração, jactar-se, bater no peito, dançar e saltar. Deus gosta muito disso, e é um bálsamo para nosso coração quando podemos porfiar, ter orgulho e alegria por causa de Deus. Esse presente deveria acender fogo e luz

(MU NOSSO coração, a ponto de jamais pararmos de dançar e dar pulos de alegria.

Quem há de exprimi-lo e exaltá-lo o suficiente! Nem há como manifestá-lo ou entendê-lo totalmente!

Se o sentires realmente no coração, ser-te-á algo tão grandioso que preferirás calar a falar a respeito.[145]

Considere-se o que anteriormente foi dito sobre o irracional entretecido no racional e sobre o sentido mais profundo de expressões racionais no cap. 11,1. Assim como o elemento arrepiante do nume está entretecido no Deus do rigor, do castigo e da justiça, o elemento beatífico está entretecido no Deus "banhado em pura bondade".

e) De um modo geral, porém, o elemento numinoso se encontra no próprio conceito de fé de Lutero, mais precisamente naquilo que ele tem de místico. Aí se percebe a inegável ligação de Lutero com a mística. E verdade que em Lutero o "conhecer" e o "amor" a Deus *["Gottesminne"]* são mais e mais substituídos pelo "crer", o que representa formidável mudança qualitativa de sua postura religiosa frente à postura da mística. Mas, apesar de toda essa mudança, é evidente que a fé de Lutero apresenta traços bem específicos que mostram sua afinidade com funções psíquicas místicas e que o distinguem claramente da clareza e temperança racionais da fé *\fides]* da escola luterana. Como no caso do "conhecimento" e do "amor", em Lutero a fé sempre e até o fim permanece uma relação com algo espantoso e misterioso *[mirum ac mysteriosum],* ao mesmo tempo em que é a misteriosa força psíquica da "adesão a Deus" *[adhaesio Dei]* que une o ser humano a Deus. União, porém, é a marca do elemento místico. E quando Lutero diz que a fé "faz um bolo" de ser humano e Deus, ou que ela encerra em si a Cristo "como o anel a gema", sua linguagem não é menos figurada que a do [místico] Tauler, quando este diz o mesmo a respeito do amor. Também para ele fé não é algo que se esgote em conceitos racionais e cuja caracterização necessite dessas "imagens". Para ele, a fé é aquele centro oculto da alma que para os místicos era o fundo d'alma, no qual se realiza a união. Ela é, ao mesmo tempo, um poder cognitivo carismático *\pneumatisch,* ligado ao Espírito Santo], um *a priori* místico no espírito

145 Edição Erlangen 11, 194.

humano para receber e reconhecer a verdade supra-sensorial, estando neste aspecto unida ao "Espírito Santo no coração".[146] Além disso, a fé é aquela *"coisa* ativa, poderosa, diligente" em nós, é *emoção [Affekt]* fortíssima de grande afinidade com o *enthoysiázesthai*[147]. Ela chega a assumir as funções que todos os entusiastas de Paulo em diante sempre atribuíram ao *pneyma* [Espírito], porque é ela que "nos transforma interiormente e nos faz renascer". Nesse aspecto, ela tem a exata natureza do amor místico, por mais que deste se distinga em seu estado de espírito interior. E no enlevo beatífico da certeza da salvação que ela abraça e no elevado estado de espírito da fé luterana na filiação, retornam atenuados os sentimentos filiais de Paulo, que são mais que mero consolo da alma, tranquilização da consciência ou mero sentimento de estar abrigado. Todos os "místicos" posteriores, de Johann Arndt a Spener e Arnold, sempre sentiram congenialmente em si próprios a afinidade com esses aspectos da fé luterana e colecionaram meticulosamente as respectivas passagens de Lutero para com elas defender-se dos ataques da escola luterana racionalizada.

3. Ocorre que, na florescência posterior da mística ocidental nas áreas católicas e protestantes, os elementos irracionais mantêm-se vivos frente às racionalizações da doutrina acadêmica. É fácil reconhecer nela e na mística cristã de um modo geral, desde os seus primórdios, os elementos do irracional que descrevemos. Trata-se particularmente dos elementos do misterioso, do fascinante, do augusto e da majestade, ao passo que o tremendo passa para o segundo plano, sendo atenuado.

Mas não é assim que o aspecto tremendo, embora atenuado, falte totalmente na mística cristã. Ele permanece vivo na *caligo* [escuridão], no *altum silentium* [silêncio grandioso], no abismo, na noite, no deserto da divindade para onde a alma precisa descer, na tortura do abandono, da aridez, do tédio em que ela precisa ficar, no arrepio e no estremecimento da renúncia *[Entselbstung],* do terror e do aniquilamento, no inferno temporal. Eis o que diz Suso:

146 Sobre essa identidade entre "espírito" e "fé" em Lutero, cf. OTTO, R. *Die Anschauungen vom heiligen Geiste bei Luther,* reproduzido resumidamente em OTTO, R. *Sünde und Urschuld,* p. 44ss: "Luthers Psychologie der Heilserfahrung".

147 Termo grego que contém a palavra *theós,* "Deus", sendo a raiz de "entusiasmo": "estar tomado por Deus" (nota do trad).

Nessas montanhas incompreensíveis do *Onde* supradivino (na 'altura supra-substancial da *majestade* divina') há um jogo abissal perceptível para todos os espíritos puros. Ali (a alma) atinge a oculta anonimidade e a maravilhosa alienação. E aí está o abismo sem fundo para todas as criaturas [...] aí morre o espírito - onivivente nas maravilhas da divindade.[148]

Ocasionalmente ele chega a orar:

Ai de mim, ira, ferocidade vejo em Teu semblante. Teu dar de ombros é tão insuportável. Ai de mim! E tuas palavras hostis são tão incandescentes que cortam o coração e a alma.[149]

Também os místicos posteriores conhecem bem esse tom. Diz [São] João da Cruz:

Como essa visão divina acomete violentamente a alma para subjugá-la, esta experimenta tal dor em sua fraqueza, que se lhe esvaem todas as forças e o fôlego, ao mesmo tempo em que a mente e o espírito, como se se encontrassem sob incomensurável e tenebrosa carga, a tal ponto sofrem e são oprimidos pelo medo mortal, que a alma preferiria morrer para ser aliviada.[150]

Mais:

O quarto tipo de tormento [...] é causado [...] na alma pela majestade e glória de Deus.[151]

E finalmente:

Assim sendo Ele a destrói, esmaga e a afunda a tal ponto em profunda escuridão, que ela se sente derreter e, em função de sua insignificância, ser destruída por cruel morte do espírito. E como se ela se sentisse engolida por besta selvagem e mastigada em sua tenebrosa barriga.[152]

Extremamente vivo torna-se o elemento irracional-terrível e inclusive demoníaco do numinoso na mística de Jakob Böhme. Embora Böhme acolha os motivos da mística mais antiga, ele não deixa de se distinguir dela em sua especulação e teosofia. Com ela ele quer edificar e entender o próprio Deus, e a partir dele, o mundo. Isso

148 DENIFLE (Ed.). *Die deutschen Schriften,* p. 289ss.
149 P. 353.
150 CRUCE, Joannes a. *Aufsteigung des Berges Carmel* (versão alemã de Modestus, 1671). p. 461.
151 P. 465.
152 P. 462.

Eckhart também queria. E também para Bõhme o primeiro ponto de partida da especulação era o protofundamento *[Urgrund],* ou melhor o desfundamento *[Ungrund],* o supraconceitual e impronunciável. Só que isso para ele não era apenas ser e supra-ser, mas impulso e vontade, não só o bem e o suprabem, mas uma irracional indiferença e identidade entre bem e mal, onde se encontrariam as possibilidades para ambos, para o bem tanto quanto para o mal, e assim para a dupla forma da própria divindade como bondade e amor e também como *fúria* e ira[153].

São cômicas as construções e analogias com que ali se escreve um romance físico-químico de Deus, mas as singulares intuições do sentimento religioso que lhes subjazem não deixam de ser significativas. Trata-se de visões do numinoso que apresentam afinidades com as de Lutero. Também ali há "vitalidade" e majestade irracionais apreendidas e ilustradas como "vontade", também ali, o aspecto tremendo das mesmas. E também neste caso se trata, no fundo, de algo independente de conceitos de soberania ou justiça *moral,* ficando inicialmente indiferente em termos de boa ou má conduta: trata-se antes de uma "ferocidade", uma "ira ardente", não em função de algo, mas uma ira em si, uma característica natural que não faria sentido algum se fosse levada a sério como ira conceituai, plausível. Percebe-se de imediato que se trata simplesmente do aspecto irracional do *tremendum,* do qual "ira", "fogo", "fúria" são meros ideogramas[154]. Em se julgando que tais ideogramas seriam conceitos adequados, resulta o antropomorfismo de Lactâncio e do mito. Em se fazendo até mesmo especulação com esses conceitos, resulta a pseudociên-

153 Ferocidade teria dado origem, para ele, a Lúcifer, onde a mera potencialidade do mal se torna ato. Poder-se-ia dizer que ele seria a "fúria" (a orge) enquanto hipóstase, o *mysterium tremendum* tornado independente e, ao mesmo tempo, intensificado para *mysterium horrcndum.* Isso tem raízes ao menos na Bíblia e na igreja antiga. Expiação, resgate, *apolytrôsis,* remontam à ira divina e a Satã. O racionalismo do mito do "anjo caído" não faz justiça ao horror de Satã nem às "profundezas de Satanás" em Apocalipse 2.24, nem ao "mistério da iniqüidade" em 2Ts 2.7. Antes, esse horror tem em si mesmo natureza numinosa, podendo-se designar o objeto como numinoso negativo.

154 Isso é intuído pelo aluno de Jakob Böhme, Johann Pordage, ao escrever (em *Göttliche und wahre Metaphysica* [Metafísica Divina e Verdadeira] 1, 166):

> Espero então que não se indignem comigo se em seguida verificarem que atribuo a Deus uma natureza acerba, amargura, ira, fogo [...] e similares. Pois também Jakob Böhme não encontrou outras palavras para exprimir sua elevada *percepção [Empfindung]* divina. Vocês precisam entender todo (esse) linguajar num sentido divino elevado, distante de toda imperfeição.

cia da teosofia, como em Böhme e outros. Pois esta é justamente a marca de toda teosofia: ela só confunde as expressões analógicas do sentimento com conceitos racionais, para então sistematizá-los e com eles engendrar um monstro de *ciência* de Deus, que continua monstruosa, tanto faz se ela é fabricada com a terminologia da Escolástica como em Eckhart, ou com as substâncias e misturas alquimistas de Paracelso e de Böhme, ou com as categorias de uma lógica animista como em Hegel, ou com clichês indianos como no caso da Sra. Besant. Na história da religião, Böhme é relevante não por sua teosofia, mas porque nele a teosofia refletia o valioso elemento que é o vivo sentimento do numinoso e porque ele assim preservou um legado do próprio Lutero, perdido na escola deste.

4. Acontece que essa escola não soube fazer justiça ao elemento numinoso no conceito cristão de Deus. Ela reduziu a santidade e a "ira de Deus" com sua interpretação moralista. A partir de Johann Gerhardt ela ressuscitou a doutrina da *apátheia* [imunidade à paixão]. Ela cada vez mais privou o culto dos elementos propriamente contemplativos, especificamente "meditativos". O elemento conceituai e doutrinário, o ideal da "doutrina" passou a preponderar sobre o indizível, que vive só no sentimento, e que não se pode passar adiante ensinando. A igreja virou escola, e suas comunicações entravam na psique realmente da forma descrita por Tyrell: cada vez mais apenas "pela estreita fresta da razão".

Caberá ao culto cristão, à proclamação cristã, à dogmática cristã cultivar o elemento racional na idéia cristã de Deus sempre sobre a base de seus aspectos irracionais, para assim lhe garantir sua profundidade.

Capítulo 15

EVOLUÇÕES

Sua profundidade e seu aprofundamento, entretanto, não devem turvá-lo ou reduzi-lo, porque sem os elementos racionais, particularmente sem os nítidos elementos morais, o sagrado não seria o santo do cristianismo. Na sonoridade completa do termo "santo", como o encontramos principalmente no Novo Testamento e como atualmente está fixado em nossa sensibilidade lingüística religiosa, o santo, afinal, deixou de ser o meramente numinoso em si, nem mesmo no grau supremo deste, mas está agora sempre impregnado e saturado com elementos morais e pessoais dotados de finalidade. Em seguida, passaremos a utilizar o termo "santo / sagrado" *[heilig]*, mantendo em mente essa associação. Apenas para entender bem a evolução histórica lembremos mais uma vez o seguinte:

Aquilo que o sentir religioso primitivo capta primeiro em forma de "receio demoníaco", aquilo que nele depois é desdobrado, intensificado e enobrecido, ainda não é algo racional nem mesmo moral, mas justamente algo irracional, diante de cuja experiência a psique responde de modo singular com os reflexos de sentimento especiais, conforme descrito. Mesmo independentemente do processo de sua racionalização e moralização em seus primeiros estágios, a experiência desse aspecto passa *ela própria* por uma evolução[155]. O "receio demoníaco" atravessa ele próprio vários estágios, elevando-se ao patamar do "temor aos deuses" e temor a Deus. O demoníaco *[daimónion]* passa a ser divino *[theion]*. O receio passa a ser estado meditativo. Os sentimentos dispersos e confusamente emergentes transformam-se em religião. O assombro vira arrepio sagrado. Os sentimentos relativos de dependência do nume e de beatitude no nume

155 Esses *estágios* estritamente no interior do numinoso se nos depararam, por exemplo, no tocante ao seu elemento de mistério, como *mirum* [espantoso], paradoxal e antinómico.

adquirem **caráter** absoluto. As falsas correspondências e associações são desfeitas e afastadas. O nume passa a ser Deus ou divindade. Esta tem então o atributo *qãdosch, sanetus, hagios,* sagrado no significado primeiro e mais imediato desses termos como significado do numinoso absoluto e por excelência. - Essa evolução, que inicialmente se desenrola no âmbito do estritamente irracional, é o primeiro momento de importância a ser rastreado pela história da religião e pela psicologia geral da religião.

De igual importância será acompanhar a racionalização e moralização a se realizarem *no* numinoso quase que ao mesmo tempo com aquela evolução. Pode-se rastrear também esse processo nas mais diversas áreas da história da religião e suas fases. Quase que por toda parte o numinoso atrai para si as idéias dos ideais sociais bem como individuais daquilo que é normativo, de direito e bom. Esses ideais passam a ser a "vontade" do nume, o qual se transforma em seu guarda, ordenador e fundador, seu fundamento e fonte original. Cada vez mais eles se integram à essência do nume, passando a moralizá-lo a ele próprio. O "sagrado" torna-se "bom", e bem por isso o "bom" fica sendo "santo", "sacrossanto", até que resulte uma fusão indissolúvel dos dois aspectos, surgindo então o sentido pleno e complexo de sagrado, no qual é bom e sacrossanto ao mesmo tempo. O que distingue a religião do antigo Israel é justamente a íntima confluência desses dois aspectos. Nenhum Deus é como o Deus de Israel, pois ele é o Santo por excelência. Por outro lado, nenhuma lei é como a lei de Javé, porque além de boa, ela também é "santa". - A racionalização e moralização cada vez mais claras e cada vez mais poderosas do numinoso são em si mesmas o elemento primordial do que chamamos de "história da salvação"; nós as consideramos como gradativa auto-revelação do divino. Ao mesmo tempo damo-nos conta de que a "eticização da idéia de Deus" de forma alguma significa reprimir o numinoso e substituí-lo por outra coisa (isso não resultaria em Deus, mas num deus postiço); significa sim *preenchimento e cumprimento [Erfüllung]* do numinoso com novo teor, ou seja, a eticização realiza-se *no próprio* numinoso.

Capítulo 16

O SAGRADO COMO CATEGORIA *A PRIORI*

Primeira Parte

O sagrado, no sentido pleno da palavra, é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais. Contra todo o sensualismo e contra todo o evolucionismo, porém, é preciso afirmar com todo o rigor que em *ambos* os aspectos se trata de uma categoria *estritamente a priori.*

Por um lado, não há como fazer "evoluir" a partir de percepções sensoriais as idéias *racionais* do absoluto, da perfeição, necessidade e essência *[Wesenheit],* tampouco a noção do bem como valor objetivo com validade normativa objetiva. "Epigênese", "heterogenia" e todos os demais expedientes terminológicos nessa área apenas encobrem o problema. A fuga para a terminologia grega, como em muitos outros casos, não passa de um expediente a admitir a própria insuficiência. Aqui somos despachados de toda e qualquer experiência sensorial para aquilo que, independentemente de toda e qualquer "percepção", está implantado em "razão pura", no próprio espírito como sua primeiríssima origem.

Por outro lado, assim como as idéias racionais acima, os aspectos do numinoso e as sensações que a eles respondem são idéias e sensações *puras* por excelência, sendo que as características que Kant apresenta para os conceitos "puros" e para o sentimento "puro" do respeito *[Achtung]* a elas se aplicam com perfeita precisão. Afinal, a famosa passagem introdutória na Crítica da Razão Pura reza:

> Não há dúvida de que todo nosso conhecimento comece pela experiência. Afinal, de que maneira a capacidade cognitiva seria despertada para o seu exercício, não fosse pelos objetos a tangerem nossos sentidos [...] Entretanto, mesmo que todo nosso conhecimento comece pela experiência, isso não implica que todo ele derive ***da*** experiência.

E em relação ao próprio conhecimento empírico, ele distingue entre aquilo que recebemos mediante impressões sensoriais e aquilo

que é acrescentado por uma capacidade cognitiva interior e que *apenas é desencadeado por impressões sensoriais.*

O sentimento do numinoso é desse tipo. Ele eclode do "fundo d'alma", da mais profunda base da psique, sem dúvida alguma nem antes nem sem estímulo e provocação por condições e experiências sensoriais do mundo, e sim nas mesmas e entre elas. Só que não emana delas, mas *através* delas. Trata-se de estímulo e "desencadeamento" para que a sensação do numinoso se ative, ao mesmo tempo em que, inicialmente de forma inadvertida e imediata, se entrelace e entreteça com o mundano-sensorial, para então empreender gradativa purificação, afastando de si este último e colocando-o como oposto a si próprio. A prova de que a sensação do numinoso consiste em elementos cognitivos estritamente apriorísticos deve ser levada a cabo mediante auto-reflexão crítica. Nele encontramos convicções e sensações que se distinguem qualitativamente de tudo que a percepção sensorial "natural" consegue nos proporcionar. Eles próprios não são percepções sensoriais, mas estranhas *interpretações* e *avaliações* de dados sensoriais, passando então, em estágio mais elevado, a definir objetos e entidades cujas formas, ao que tudo indica, são produto da fantasia, porém com significados que em si não são tomados do mundo sensorialmente perceptível, mas que o pensamento acrescenta a ele e acima dele. E como não são em si percepções sensoriais, tampouco são "transformações" de percepções sensoriais. A única "transformação" possível de uma percepção sensorial é a transição das percepções visualizáveis concretas para a forma abstrata do pensamento, mas nunca a transformação de *uma* classe de percepções em uma classe de realidade qualitativamente *outra.* Como já é o caso nos "conceitos puros da razão" de Kant e nas idéias e valorações morais e estéticas, as convicções e sensações aqui em pauta remetem para uma fonte oculta e autônoma da formação de noções *[Vorstellung]* e sensações *[Gefühl],* fonte esta que é independente da experiência sensorial e se encontra na própria psique. Ou seja, essas convicções e sensações apontam para uma "razão pura" no mais profundo sentido, que pela exuberância dos seus teores também deve ser distinguida da razão teórica pura e da razão prática pura de Kant, sendo ainda mais elevada ou profunda. Nós a chamamos de fundo d'alma.

A teoria evolucionista de hoje tem todo o direito de tentar "explicar" o fenômeno chamado religião, pois esta é de fato a tarefa da ciência da religião. Mas para poder explicar, é preciso ter um dado

primeiro a partir do qual se possa explicar. Do nada, nada se explica. Natureza só se pode explicar com base em forças fundamentais naturais já dadas, cujas leis é preciso buscar. Querer explicar essas, por sua vez, não faz sentido. No plano mental, entretanto, esse [dado] primeiro a partir do qual se apresenta explicação é o próprio espírito humano *[Geist]* com suas características, forças e leis; é preciso pressupor o espírito humano, o qual em si mesmo não pode ser explicado. Não se pode dizer como "se faz" espírito. Só que é isso mesmo que, no fundo, a teoria da epigênese está tentando. A história da humanidade começa com o ser humano. Este é pressuposto, para que se entenda aquela a partir dele. Ele é pressuposto como um ente cujas características e forças correspondem suficientemente a nós, porque a tentativa de aprofundar-se empaticamente num *pithecantropus* é uma empreitada vã. Mesmo aquilo que ocorre na psique animal só podemos interpretar segundo pálida semelhança e mediante regressão a partir do próprio espírito desenvolvido. Mas querer entender a este e derivá-lo do que ocorre na psique animal significaria transformar a fechadura em chave, esclarecer o claro a partir do escuro. Um dado simples e que não pode ser esclarecido é o primeiro lampejo de vida consciente na matéria morta. O que ali aparece é uma diversidade qualificada que precisamos interpretar como *potencialidade* comparável a *embriões,* da qual eclodem capacidades cada vez mais maduras à medida que o corpo se organiza. Todo o âmbito da psique sub-humana somente é um pouco elucidado por novamente o interpretarmos como "potencial" para o potencial do espírito desenvolvido em si, tendo para com este uma relação de embrião. O significado de "potencial", entretanto, não nos é totalmente obscuro, pois em nosso próprio despertar e crescer em direção à maturidade do espírito rastreamos em nós mesmos, de certa forma, o desdobramento do potencial para a maduridade, do germe para a árvore, o que não é transformação nem mero acréscimo de algo novo[156].

156 O correlato dessas relações mentais é, na física, a relação entre energia potencial e energia cinética. No mundo do espírito, entretanto, somente pode supor essa relação quem conseguir aceitar como fundamento último de todo espírito no mundo o espírito absoluto como *actuspurus,* de quem o primeiro é uma *ellampatio* [irradiação], como diz Leibniz. Mas será que também neste caso não é assim que tudo que tenha caráter potencial pressupõe o *actus* como base de sua possibilidade, como já mostrou Aristóteles? Portanto o espírito *evolvente* no mundo pressupõe o espírito absoluto como fundamento da sua possibilidade. E incoerente postular como ponto de partida, como de praxe no mundo da física, o *actus* como sistema de energia armazenada, cuja transição para energia cinética seria essa dança dos mundos, sem fazê-lo também no mundo do espírito.

Chamamos essa fonte de *potencial* oculto do espírito humano, que acaba sendo despertado por estímulos. A forma mais intensa de potenciais são talentos para alguma coisa. O potencial como "pendor" para algo é, ao mesmo tempo, uma determinante teleológica, uma direção apriorística do vivenciar, experimentar e comportar-se, é estar *a priori* posicionado para algo. Ninguém que com seriedade se tenha dedicado à antropologia e à psicologia poderá negar a existência desses "pendores" e predisposições para a religião, as quais espontaneamente podem transformar-se em instintivo pressentimento *[Ahnen]* e busca, num inquieto tatear e desejo ansioso, ou seja, podem transformar-se em *impulso*[157] religioso, que somente repousará quando tiver adquirido clareza sobre si mesmo e encontrado seu alvo. O que daí resulta são estados de "graça precedente". Suso assim os descreve com maestria[158]:

> Desde os dias da minha infância, meu ânimo tem andado extremamente sedento por algo que ainda não entendi perfeitamente o que seria. Senhor, por muitos anos o persegui com afinco e nunca cheguei bem lá, porque não sei exatamente o que é. Mesmo assim é algo que arrasta consigo meu coração e minha alma, e sem o que jamais sossegarei. Senhor, nos primeiros dias da minha infância tentei encontrá-lo nas criaturas, como vi [outros] fazerem antes de mim. E quanto mais buscava, menos eu encontrava. E quanto mais me aproximava, mais me afastava do mesmo [...] Agora meu coração o busca ferozmente, pois o deseja tanto [...] Ai de mim [...] O que é ou qual é a natureza daquilo bem oculto a se mexer dentro de mim?

Agostinho diz em suas Confissões 10,20:

> Donde o conhecem todos para o desejarem tanto? Onde o viram, para amá-lo? Nós o temos, não sei como.

Confira-se, aliás, todo o capítulo 10 das suas Confissões. Trata-se de manifestações de uma *predisposição,* que, sendo *pendor* para a busca, torna-se *impulso.*

Se é que realmente esteve em vigor em algum lugar a "lei biogenética fundamental" de que as etapas e os aspectos evolutivos do indivíduo [ontogênese] remontam àqueles da sua espécie [filogênese], então aqui. A *predisposição* que o espírito humano trouxe consigo quando a espécie humana entrou na história, enquanto *pendor*

157 Cf. *lYieb* no Glossário (n. do trad.).
158 DENIFLE, H. S. *Die Schriften des seligen Heinrich Seuse.* München, 1876-80. p. 311.

nele se transformou *em impulso,* em parte mediante estímulos externos, em parte por pressão endógena, ou seja, transformou-se em *impulso* religioso, que numa movimentação tateante, numa busca formadora de fantasiosas imagens, em contínua produção de idéias a tocar para frente, procura obter clareza sobre si mesmo e encontra esclarecimento pelo desdobramento da obscura base de idéias da qual ele próprio surgiu[159]. Essa movimentação, essa busca, essa produção e esse desdobrar-se levam ao surgimento da religião na história, urdume no qual se entretece uma trama adicional que discutiremos adiante.

159 Compare-se o que Kant, em suas preleções sobre psicologia (Leipzig, 1889, p.ll), diz sobre o "tesouro no âmbito das noções obscuras a perfazer o profundo abismo da cognição humana, o qual não conseguimos alcançar". O "profundo abismo" é justamente o "fundo d'alma" a se manifestar em Suso.

Capítulo 17

O SURGIMENTO DA RELIGIÃO NA HISTÓRIA

Somente com base nessas suposições é que passamos a entender o surgimento histórico e o desenvolvimento posterior da religião. É preciso admitir que, no início da evolução histórico-religiosa, há certas coisas esquisitas que muito pouco se parecem com "religião" como a entendemos hoje. Elas a precedem como que uma ante-sala e depois continuam influindo profundamente sobre ela: coisas como crença nos mortos e culto aos ancestrais, a crença em almas [ou espíritos] e seu culto, feitiço *[Zauber]*, contos e mitos, adoração de objetos da natureza, sejam eles assustadores ou esquisitos, nefastos ou benéficos, a curiosa noção do "poder" (Orenda[160]), fetichismo e totemismo, adoração de animais e plantas, demonismo e polidemonismo. Todas essas coisas, por mais que difiram entre si e por mais distantes que estejam da religião autêntica, já estão palpavelmente assombradas por um elemento comum, que é o numinoso, razão pela qual (e somente por esta) elas constituem uma ante-sala da religião. Sua origem primeira não foi esse elemento numinoso, e sim todas passaram por uma etapa preliminar na qual não passavam de produtos "naturais" de uma fantasia rudimentar de ingênuas épocas primevas. Só que então são entretecidas por uma trama bem exclusiva, pela qual vêm tornar-se ante-sala da história da religião; e essa trama é que vai, então, conferir-lhes o assombroso poder sobre os ânimos, demonstrado pela história de todos os lugares. Tentemos captá-la e detectar sua natureza, que é numinosa de fora a fora.

1. Comecemos pela *feitiçaria [Zauber].* Em todas as épocas e ainda hoje existe uma feitiçaria "natural": atos que apresentam uma aparência e analogia, feitos de maneira totalmente irrefletida e sem seguir teoria alguma, realizados com a intenção de influenciar e re-

160 Poder mágico na mitologia indígena.

guiar um processo qualquer segundo o próprio desejo, mesmo que o processo em si se encontre totalmente fora do âmbito desses atos. Pode-se observar isso em qualquer pista de boliche. O jogador mira, lança a bola e quer que ela se desvie lateralmente para provocar um *strike* completo. Ansioso ele observa a trajetória da bola. Inclina a cabeça, depois o tórax, equilibra-se numa perna, balança repentinamente para o outro lado assim que a bola atingiu determinado ponto crítico na trajetória, faz que pressiona com a mão e com o pé e dá um empurrão final. Agora a bola chega lá e acerta o *pocket.* - O que fez o jogador? Ele não esteve imitando a trajetória da bola, mas quis mandar nela. Só que o fez de forma totalmente irrefletida, nem se dando conta da comicidade dos seus gestos, sem a "convicção de um animismo universal dos primitivos", ou seja, sem pensar que a bola tivesse alma ou que houvesse uma "simpatia" entre a própria força "psíquica" e a alma da bola. Ele só realizou ingênuos gestos *análogos* para alcançar seu desejo. - As práticas de certos "fazedores de chuva", seus ingênuos esforços por influenciar o curso do sol e da lua, das nuvens e dos ventos, muitas vezes, não foram outra coisa em seus primórdios, talvez por toda a parte, senão tais atos ingênuos por analogia. Mas uma coisa está clara: enquanto não passarem disso, também não são *feitiçaria* propriamente dita. É preciso acrescentar algo novo e singular para que a coisa seja realmente *feitiçaria:* aquilo que usualmente se chama de "ação sobrenatural". Mas inicialmente nada tem a ver com "sobrenatural"; esta expressão é bombástica demais e supõe no ingênuo uma capacidade muito além daquela que lhe é própria. O conceito de "natureza" enquanto "conexão sistêmica entre os eventos segundo determinadas leis", ou qualquer que seja a definição de "natureza", representa a mais difícil e derradeira de todas as abstrações. Ora, esse conceito precisaria primeiro ter sido encontrado ou ao menos levemente intuído para que pudesse surgir a sua negação, que é o "sobrenatural".

Mesmo a força "psíquica", como pretende Wundt, nada explica. Porque hoje é fato reconhecido por todos que a magia não depende da crença em almas [ou espíritos], tendo provavelmente existido antes desta. Em segundo lugar, o que importa aqui não é o *tipo* de forças que produz o efeito mágico, se são forças "psíquicas" ou outras, e sim qual é a *qualidade* das forças que levam ao seu efeito mágico. Essa qualidade dos efeitos chamados mágicos, sejam fortes ou fracos, extraordinários ou bem triviais, exercidos por alguma alma ou não-alma, somente pode ser caracterizada por aquela singular sen-

sação do "totalmente outro", do qual falamos e que aqui aparece inicialmente como o inquietantemente misterioso *[Unheimlich].* O encantamento *[Zauber]* contém uma força *inquietantemente misteriosa,* uma força de algo ou alguém *inquietantemente misterioso.* Quando ela desaparece, não há mais encantamento, e sim técnica ou habilidade.

2. A mesma coisa ocorre com o *culto aos mortos.* Ele não se explica por uma teoria "animista", segundo a qual o homem primitivo pensaria que tudo que é inerte, portanto também os mortos, tem vida, atua. Toda essa teoria de um suposto "animismo" universal, que ainda por cima é grosseiramente confundido com "crença em almas", algo totalmente distinto, não passa de um parto de escrivaninha. Ao invés, o defunto se torna significativo para a psique única e exclusivamente quando se torna "aterrador" para ela. Tanto a pessoa ingênua quanto aquela que perdeu a ingenuidade têm esse sentimento de uma forma tão inexorável, que estamos acostumados a aceitá-lo como algo natural, deixando de levar em consideração que, ao avaliar algo como "aterrador", aparece um teor de sentimento totalmente independente, de uma qualidade muito específica, que de forma alguma se explica pelo puro e simples fato de o defunto estar morto. Sentimentos que "por natureza" respondem a algo *morto* são, ao que tudo indica, de dois tipos. Por um lado, o *nojo* diante daquilo que apodrece, fede, que é repulsivo. Por outro lado, o medo da morte, o pavor como sentimento de ameaça e inibição da própria vontade de viver, imediatamente presentes ao se enxergar um defunto, principalmente quando da própria espécie. Entretanto, esses dois sentimentos - nojo e medo - ainda não constituem em si a "arte do terror". Esta é algo novo e precisa ser "aprendida", como bem diz o conto[161]. Isso não significa que ela já exista, sem mais, junto com as funções psicológicas "naturais" do nojo ou do pavor, ou que delas possa ser obtida analiticamente. Trata-se de um "receio" de qualidade muito própria. De saída é preciso alertar que aí não estamos lidando com um elemento da "etnopsicologia", ou seja, com algo genérico que possa ser pressuposto de saída como sentimento natural das massas. Nem todos dispunham dessa "arte", nem mesmo hoje. Em princípio, tratava-se, sem dúvida, de pessoas com pendor espe-

161 Trata-se do conto *Kasper will das Gruseln lernen* ["Gaspar quer conhecer o terror"], da coletânea dos irmãos Grimm; n. do trad.

ciai, que efetivamente tinham essas sensações, despertando-as então nos outros ao exprimi-las. Também o receio dos mortos e depois o culto aos mortos foram "instituídos".

3. Além disso, o imaginário sobre *"almas"* não precisou das fantasiosas intermediações apresentadas pelos teóricos do animismo para surgir. Por outro lado, com certeza, foi um momento altamente significativo, mais significativo que a descoberta da primeira ferramenta ou a invenção do fogo, quando se deixou de tratar os mortos como supérfluos ou simplesmente eliminá-los, passando a tratá-los como "inquietantemente misteriosos" *[unheimlich].* Imaginemos bem concreta e detidamente essa situação, para intuirmos algo fundamental: essa sensação do "inquietantemente misterioso" abriu para a psique humana uma porta para uma área totalmente nova, da qual o "inquietantemente misterioso" em si é apenas um primeiro aspecto "grosseiro". O surgimento do que se imagina sobre "almas" nem é o essencial da questão, mas sim o elemento qualitativo do sentimento em relação a almas.

Este não depende de as almas serem mais tênues ou quiçá menos visíveis que o corpo, ou mesmo invisíveis, ou feito ar; muitas vezes, elas são tudo isso, assim como, muitas vezes, não são nada de tudo isso, e geralmente o são e também não o são. A natureza de "almas" nem está na sua forma conceituai ou fantasiosa, mas, em primeiro lugar e principalmente, no fato de serem uma "assombração" *[Spuk],* inicialmente como algo que desperta aquele "receio", conforme descrito acima. Porém, mesmo a assombração não é explicável por sentimentos naturais. Estes tampouco explicam a evolução posterior, onde esses "algos" (este é o único *conceito* que realmente se lhes pode atribuir) causadores de assombração e muito temidos acabam virando entes que são objeto de veneração e amor muito positivos, na forma mais elevada de espíritos, heróis, *pitris*[162], demônios, santos, deuses.

4. O *"poder" (orenda)* pode ter seu estágio preliminar muito natural. Não é religião, mas sim ciência, quando alguém observa poder em plantas, rochas, objetos da natureza e dele se apropria possuindo esses objetos, ou quando se come o coração, o fígado de um animal ou de um ser humano para incorporar seu poder e sua força. Nossa

162 "Ancestrais venerados como divinos" (Otto).

medicina procede segundo a mesma receita. Se o poder das glândulas tireóides do bezerro é bom contra bócio e debilidade mental, que não se há de esperar de cérebros de sapo e fígados de judeus? Aí tudo depende da observação; e a nossa medicina nesse aspecto se distingue daquela do pajé somente pelo fato de ser mais exata e usar o método experimental. O que entra na ante-sala da religião é o "poder", sendo que sua incorporação acaba se transformando nos chamados "ritos de comunhão" e "sacramentos" somente quando nele se assentou a idéia do "feitiço", da "magia", do "sobrenatural", em suma: mais uma vez a noção do "totalmente outro".

5. Os ingênuos [os humanos primitivos] pensam que vulcões, picos de montanha, lua, sol e nuvens têm *vida,* não por causa de uma teoria ingênua de que tudo tem "alma" ("pantelismo"), mas seguindo exatamente o mesmo critério que nós aplicamos quando reconhecemos algo vivo fora do nosso próprio eu vivo, ou seja, quando e na medida em que ali julgamos perceber ação e atuação - se com razão ou não, dependerá de observação mais detida. Segundo esse critério, aqueles objetos da natureza poderão ter vida para o observador ingênuo, só que isso sozinho ainda não leva ao mito nem à religião. Só por terem vida, montanhas, sol, lua ainda não serão "deuses". Isso não acontece nem quando o ser humano se dirige a eles com um pedido. Pedir ainda não é rezar; e confiança não precisa ser religiosa. Passam a sê-lo somente quando se lhes aplica a categoria do numinoso. E isso somente ocorre quando, em primeiro lugar, se tenta influenciá-los por meios numinosos, ou seja, pela magia; e em segundo lugar quando se considera numinoso o modo de sua atuação. Não por se imaginá-los dotados de "almas", mas por se "sentilos numinosos" é que os objetos naturais entram na ante-sala da religião para se transformar em *divindades* naturais, objetos de autêntica religião.

6. O *"conto"* [folclórico, *Márchen]* pressupõe o impulso "natural" para fantasiar, narrar e entreter, e suas produções. Mas uma narrativa somente vem a ser um conto pelo seu elemento "prodigioso", por milagres e ações e efeitos miraculosos, portanto mais uma vez somente em função do seu cunho numinoso. Isso vale ainda mais para o *mito.*

7. Todos os aspectos mencionados até aqui são mera ante-sala do sentimento religioso, primeira sensação do numinoso, que aparece aqui em formas mistas segundo princípios de correspondência de

sentimentos, a qual poderia ser especificada em cada caso. Um início realmente independente somente vem a ocorrer com o surgimento da idéia do "espírito", do *demônio* (em sentido ainda não diferenciável entre demônio "bom" e "mau"). Sua forma mais genuína ainda existe naquelas estranhas divindades "paleoarábicas": numes locais que na verdade não passam de pronomes demonstrativos itinerantes, nem conformados pelo mito, já que não têm mito, nem "evoluídos a partir de divindades da natureza", nem "emanados de alma", porém mesmo assim numes de efeito muito poderoso e que são objeto de intensa veneração. São objetivações puras do sentimento numinoso em si. Neles é que se revela da forma mais nítida o fato de não serem produto da fantasia geral das massas, nem da "psique das etnias", e sim visões de natureza profética. Isto porque cada um desses numes sempre tem o seu *kãhin*[163], protótipo primitivo do profeta. Somente ele é que tem a experiência original de determinado nume. E somente quando e onde esse se "revelou" por intermédio daquele é que se criam um culto e uma comunidade cultual. Um nume sempre tem um vidente, e sem este não há nume.

8. As noções de *"puro"* e *"impuro"* já existem no sentido natural [independentemente de sua aplicação religiosa]. Nesse sentido o impuro é o que desperta fortes sentimentos de *nojo* natural, o repugnante. Justamente nos estágios primitivos as sensações de nojo têm grande poder sobre as pessoas: "O que o colono não conhece, ele não come", diz o ditado alemão. Provavelmente se trata de condicionamentos oportunizados pela própria natureza, sensações de nojo que, para o ser humano em sua evolução, oferecem proteção instintiva de importantes funções vitais. (A civilização então "refina" os sentimentos de nojo, desviando-os para outros objetos, tirando o nojo de certas coisas que são asquerosas para o selvagem, dirigindo-o para objetos que para este último não são repugnantes. Esse refinamento implica, ao mesmo tempo, uma atenuação: nós deixamos de sentir repugnância com aquela intensidade e dramaticidade do homem primitivo. Nesse sentido ainda hoje se percebe nítida diferença mesmo entre a nossa população rural, mais primitiva, e a urbana refinada. Sentimos nojo de coisas que para o homem do campo são inofensivas; só que este, quando sente nojo, fá-lo com maior intensidade do

163 "Vidente", em árabe.

que nós.) ((**com;** agora que entre as fortes sensações de asco e o sentimento de "horror" existe fortíssima correspondência, razão pela qual imediatamente entendemos, segundo o princípio da atração de sentimentos análogos, que o "impuro natural" necessariamente se estendeu para o âmbito do numinoso. No presente caso, como temos em mãos a chave do problema, ou seja, a correspondência mais esse princípio, podemos reconstruir até mesmo *a priori* a evolução real das coisas. Nós mesmos vivenciamos isso hoje de forma bem direta no nojo em relação ao sangue. Ao vermos sangue escorrendo, reagimos de uma forma em que fica difícil dizer o que é mais forte: o nojo ou o horror.

Quando apareceram os aspectos mais desenvolvidos do "receio", posteriormente, formando-se as noções mais elevadas do demoníaco e do divino, do sagrado *[sacer]* e do santo *[sanctus]*, as coisas puderam então tornar-se "impuras", ou seja, numinosas em sentido negativo, mesmo que não houvesse algo "naturalmente" impuro nem tivesse sido desencadeado por este; para o efeito da "correspondência de sentimentos" é instrutivo que agora, inversamente, também o sentimento do impuro em termos numinosos imediatamente e com facilidade se associa a sentimentos naturais de nojo, isto é, tornam-se nojentas coisas que originalmente nem o são, mas que de origem eram horrorosas em termos numinosos. Esses sentimentos de nojo inclusive podem manter-se independentes por muito tempo depois de sumir o receio numinoso que outrora os desencadeou. Daí se explicam certos sentimentos de nojo em termos sociais, por exemplo, sentimentos de casta, que outrora tiveram raiz estritamente demoníaca, mas que se mantêm mesmo que essa raiz há muito tenha morrido.

9. Os exemplos 1-8 podem ser considerados "pré-religião", mas não no sentido de explicarem religião e por que ela é possível; pelo contrário, eles próprios somente são possíveis e explicáveis com base num elemento religioso fundamental, que são as primeiras palpitações da sensação do numinoso. Esta é um proto-elemento psíquico cuja natureza precisa ser puramente apreendida, não podendo ser "explicada" a partir de outros elementos. Como todos os outros proto-elementos psíquicos ele aparece a seu tempo na evolução do espírito humano e simplesmente está presente a partir de então. Sem dúvida, somente pode ter surgido sob certas condições: desenvolvimento físico dos órgãos, sensibilidade e espontaneidade, demais for-

ças psíquicas, emoções de um modo geral, capacidade de receber impressões e de passar por experiências internas e externas. Só que essas são condições e não causas ou elementos. E reconhecer esse fato não significa deslocar a questão para o âmbito fantástico ou sobrenatural, mas significa apenas afirmar a respeito da sensação do numinoso aquilo que também vale para todos os outros proto-elementos da nossa psique. Prazer ou dor, amor ou ódio, todas as faculdades sensoriais de sensibilidade para a luz, para o som, sentido espacial e temporal, depois todas as faculdades cognitivas e forças psíquicas superiores aparecem evolutivamente - sem dúvida, seguindo leis e sob certas condições, cada qual a seu tempo; mas cada uma é algo novo inderivável, somente podendo ser "explicada" na medida em que supusermos um espírito rico em potenciais na base da evolução; nessas faculdades e forças psíquicas esse espírito revela cada vez mais ricamente sua própria essência na medida em que estiverem dadas certas condições orgânicas e cerebrais. O mesmo ocorre com a sensação do numinoso.

10. O caso mais puro do despertar espontâneo da sensação do numinoso, porém, parece-nos ser aquele mencionado no número 7. Para a evolução da religião ele é tão significativo porque ali o sentimento religioso de saída não se deixa desviar para objetos naturais (seguindo estímulos da associação de sentimentos), onde esses objetos seriam erroneamente entendidos como numinosos, mas se limita a ser sentimento puro, sem objetivação imaginária, como no "pânico apavorado"; em outros casos, simboliza sua obscura referência com produtos de sua própria fantasia. Justamente esse caso ainda podemos acompanhar e intuir mais ou menos, inclusive também a transição da mera sensação para seu desdobramento e para a produção de imaginário próprio. Qualquer pessoa com certa sensibilidade já passou pela situação de, em algum momento ou lugar, sentir um "mistério inquietante". Quem for capaz de intuição psicológica mais detida observará os seguintes aspectos nesse estado psíquico: em primeiro lugar, que ele é especial e inderivável. Em segundo lugar, perceberá a peculiar circunstância de que os desencadeadores externos desse estado psíquico podem ser bastante insignificantes, muitas vezes inclusive nem chegam a ser identificáveis, estando em total desproporção para com a intensidade da impressão em si, a ponto de freqüentemente nem se poder falar de "impressão", mas quando muito de pretexto desencadeador, de tanto que a experiência emocional

supera em intensidade e impacto avassalador tudo aquilo que as respectivas circunstâncias temporais ou locais têm de impressionante. Esse arrepio, esse assombro irrompe de profundezas psíquicas que aquelas circunstâncias nem chegam a atingir, e mesmo a intensidade da sua eclosão sobrepuja o reles desencadeador externo a ponto de a eclosão ser quase, senão totalmente, espontânea. Isso já nos leva ao terceiro ponto: esse processo só pode ter estimulado ou despertado um imaginário peculiar e independente, muito embora totalmente obscuro e embrionário, que é o motivo propriamente dito da emoção arrepiante. Pois, se esse imaginário não estiver previamente dado de. alguma maneira, não poderão ocorrer emoções.

Esse estado psíquico *pode* então, em quarto lugar, limitar-se ao "sentimento" *puro, sem* desdobrar seus obscuros conteúdos de pensamento. Neste caso, se ele se manifestar, então será somente numa exclamação como: "Muito estranho!" ou "Como é arrepiante esse lugar!". Mas esse estado psíquico também pode, sim, desdobrar-se. Já se trata de um primeiro desdobramento, mesmo que em expressão apenas *negativa,* quando, por exemplo, se diz: 'Aqui tem coisa errada". Expressão *positiva* já é, quando, por exemplo, se diz em inglês: "This place is *haunted"* ["É um lugar mal-assombrado"]. Aqui a obscura base de idéias já aparece com maior nitidez, mesmo que apenas como vaga e fluida noção de algo transcendente, de uma entidade, de algo real e atuante de caráter numinoso que, em desdobramento maior, se configurará mais concretamente como um nume local, como "espírito", como demônio, como um El, como um Baal, etc.

Jacó diz em Gênesis 28.17:

> Como é arrepiante este lugar!
> É aqui que mora Elohim.

Para a psicologia da religião esse versículo é sumamente instrutivo como claro exemplo do que acabamos de dizer. A primeira sentença do versículo revela a própria impressão psicológica em sua forma imediata, ainda não submetida à reflexão, sem todo e qualquer desdobramento e esclarecimento do sentimento. Não apresenta nada senão o próprio *arrepio primai.* Tal arrepio primai como sentimento não-explícito, sem dúvida, bastou, em muitos casos, para marcar "lugares santos" e para transformá-los em locais de receosa adoração, inclusive dando início a cultos, mesmo sem converter essa impressão do arrepiante em noção de nume concreto ali residente, mesmo sem dar nome ao nume ou mesmo sem que o nome passasse

de mero pronome. Já a segunda sentença de Jacó não exprime mais apenas a experiência primai, mas sim sua interpretação e seu desdobramento concretos e refletidos.

Instrutiva é a expressão alemã *Es spukt hier* ["Aqui tem assombração"]. A expressão não revela nenhum sujeito propriamente dito, pelo menos nada consta, por ora, sobre a assombração em si. Aí nada aparece ainda das noções concretas da nossa mitologia popular sobre "fantasma", "espírito", espírito dos mortos ou alma. A frase é mera expressão da sensação do inquietantemente misterioso que, numa primeira insinuação, apenas está começando a parir uma *noção* de algo numinoso, de uma entidade transcendente. E lamentável que a língua alemã não tenha uma palavra mais nobre e genérica para *spuken* ["ter assombração"], porque esta logo nos desencaminha para as ramificações impuras e "supersticiosas" do sentimento numinoso[164]. Mesmo então conseguimos sentir a afinidade entre assombração e sentimentos por meio daquelas experiências elementares pelas quais outrora a experiência vidente descobriu lugares "arrepiantes", "sagrados", possuídos pelo nume, nascedouros do culto local, lugares em que nasceu o El ali adorado. Essas experiências primais ainda ecoam em Gênesis 28.17 e também em Êxodo 3. Os lugares que Moisés e Jacó ali privilegiam são autênticos *"haunted places",* lugares de "assombração", nos quais "tem algo errado". Só que esse sentimento de assombração então não tem o sentido empobrecido e decaído da nossa sensação de fantasma de hoje, mas ainda apresenta toda a riqueza de potenciais e possibilidades de desenvol-

164 O alemão tem, sim, um termo um tanto artificial para tanto: "Es*geistet* hier", ou "Wie es doch um diese Stätte *geistert".* Esse *Geistern* é presença numinosa sem ser assombração vulgar. Em último caso poderíamos ousar traduzir a passagem de Habacuque 2.20 da seguinte forma:
Jahveh geistet in seinem heiligen Tempel.
Es sei stille vor ihm alle Welt.
["Javé assombra em seu templo sagrado.
Diante dele todo o mundo se cale."]
O termo inglês *to haunt* é mais nobre do que o *spuken* [assombrar] alemão. Poderíamos dizer:
"Jahveh haunts his holy temple"
sem cometer blasfêmia. Esse *Geisten* muitas vezes é o *Schãkan* hebraico. E a passagem de Salmo 26.8 "o lugar em que mora tua glória" certamente traduziríamos de forma mais convincente e legítima com "o lugar assombrado *[umgeistert]* por tua majestade". - A *SchekTnã,* na verdade, é o "assombrar" de Javé no templo de Jerusalém.

vimenlo da ;uilêntica sensação primai do numinoso. Trata-se de uma assombração nobre e refinada. Sem dúvida, também hoje o leve arrepio que nos acomete no silêncio e na penumbra de nossos próprios santuários atuais ainda tem uma afinidade última não só com aquilo que Schiller menciona no verso

> ***Und in Poseidons Fichtenhain***
> ***Trítt er mit frommem Schauder* ein**[165]
>
> E na clareira de pinheiros de Poseidon
> Ele pisa com arrepio de devoção,

mas também com autênticos sentimentos de assombração. E o leve arrepio que pode acompanhar esses estados tem uma afinidade última com o "calafrio", cuja natureza tratamos anteriormente. Quando a teoria animista tenta a todo custo derivar o espírito, o demônio e o deus a partir de "almas", ela está procurando no lugar errado. Se pelo menos dissesse que se trata de "assombrações", estaria na pista certa.

Isso fica em parte comprovado por alguns termos antigos que outrora remontavam ao arrepio original da "assombração nobre" e que por isso puderam, por um lado, decair para designações das mais baixas formas do "receio" ou, por outro, elevar-se para ser designações das formas supremas do "receio". Semelhante termo é a enigmática palavra *asura,* do sânscrito. Mais tarde, no meio indiano, tornou-se termo técnico para designar assombração fantasmagórica demoníaca de baixo nível. Mas desde época remotíssima é cognome do mais excelso de todos os deuses do Rig-Veda, do elevado e misterioso Varuna, sendo que no persa *Ahura-mazdã* passa a ser o nome da própria divindade única e eterna[168].

O mesmo se dá com o termo *adbhuta.* Ele significa *arrêton,* o

165 Citação do poema *Die Kraniche des Ibykus* (n. do trad.).

166 Essas alterações semânticas não houve apenas na mais remota Antigüidade, mas ocorrem atualmente em nosso próprio idioma. No século XVTII, o termo alemão *schauderhaft* ainda significava o misterioso e numinoso, inclusive no sentido do receio respeitoso, ou seja, o mesmo que *schauervoll* hoje. Somente mais tarde é que se rebaixou para designar o repugnante e abominável, o numinoso em negativo, para então se banalizar, perdendo o sentido e a conotação numinosa, praticamente deixando de significar hoje algo que nos arrepie, mas apenas algo que nos irrita. Exemplo: *Es ist schauderhaftes Wetter* ["O tempo está horrível"] - é um caso típico de "rebaixamento." Cf. OTTO, R. *Das Gefühl des Überweltiichen.* cap. IX: *Steigende und sinkende numina.*

indizível, inconcebível. Em princípio é exatamente nosso *misteríum stupendum.* Uma antiga definição também diz: "experimenta-se um *adbhuta* quando se *está numa casa vazia".* É portanto aquele "terror" que também nos acomete numa casa vazia, abandonada. Mas *adbhuta* é também o nome para o prodígio supra-mundano e seu elemento fascinante, inclusive para o Brahman eterno e sua salvação, para "aquilo que excede todas as palavras".[167]

O que vale para *asura* e *adbhuta* talvez valha também para o termo grego *theós* [deus]. Seu radical talvez seja o mesmo de *ge-twãs,* que ainda se encontra no médio alemão e significa assombração e fantasma. Também neste caso um termo antigo para o numinoso e inquietante (para "assombração nobre") parece ter-se elevado à dignidade de designar Deus, por um lado, e decaído para o meramente fantasmagórico, por outro. - Até mesmo no hebraico pode ter havido a mesma evolução. Isso porque o "espírito", o fantasma do falecido Samuel, conjurado para Saul pela bruxa de Endor (lSamuel 28.13), recebe a mesma designação da divindade: *Elohim.*

11. Finalmente, nossa suposição de que existe um fundamento de idéias *a priori* também permite explicar aqueles interessantes fenômenos para os quais Andrew Lang[168] com razão chamou a atenção. Não que eles apoiem a hipótese de um "monoteísmo primitivo", produto da apologética missionária que pretende salvar o segundo capítulo da Bíblia, mas sente moderno embaraço com o passeio de Javé pelo jardim na brisa da tarde. Entretanto, ditos fenômenos apontam para aspectos que, se partirmos das teorias animista, pantelista ou outras abordagens naturalistas para fundamentar a religião, continuam rigorosamente sem explicação, razão pela qual precisam ser eliminados mediante suposições forçadas. Acontece que numerosas mitologias e narrativas de povos bárbaros apresentam traços que simplesmente ultrapassam o nível dos seus demais ritos e usos religio-

167 Cf. OTTO. R. *DTpikã.* p. 46 - *Adbhuta* (bem com *ãscarya]* seria tradução exata do nosso "numinoso" se há muito não tivesse sofrido uma série de trivializações profanas, como o alemão *wunderbar.* - Cf. a atilada análise do sentimento do *adbhuta* à distinção do horrível, heróico, terrível e repugnante em Bharata Muni, apud M. Lindenau, *Beiträge zur altindischen Rasa-Lehre.* Leipzig, 1913.

168 *Myth, Ritual and Religion,* 2ª. ed., 1899. -*The makingofReligion.* 2. ed. 1902.-Magj'c *and Religion.* 1901. - Cf. também SCHMIDT, RW. Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Viena, 1910. In: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.* (Phil. hist. Klasse, v. 53).

sos: é a noção de *superdeuses,* que muitas vezes nem têm função alguma na vida prática, mas aos quais quase que involuntariamente se atribui uma dignidade superior a todas as outras representações míticas, tendo uma conotação de divino no sentido supremo da palavra. Ora se reconhece, ora não, o passado mítico pelo qual passaram esses superdeuses. O que é característico e enigmático neles é o fato de sobressaírem do nível restante. Quando a missão apresenta uma pregação teísta, esses superdeuses, muitas vezes, são facilmente reconhecidos como Deus, oferecendo referenciais para a pregação missionária, sendo que os convertidos depois admitem que conheciam, sim, a Deus, só que não o adoravam. - E verdade que *em alguns casos* esses fenômenos se explicam por influências mais antigas de religiões teístas mais elevadas, ou por migrações, o que, por vezes, se comprova pelo nome usado para esses entes superiores. Porém, mesmo nessa forma, o fenômeno é muito estranho. O que é que levaria "selvagens", em meio a um ambiente totalmente diferente, de bárbara superstição, a acolher esse imaginário "migrado" e *mantê-lo,* se não houvesse em sua psique uma predisposição para tanto, que não lhes permite abandoná-lo, mas antes lhes impõe um interesse pelo menos preservador e transmissor, fazendo com que sintam e reconheçam na própria consciência o testemunho a seu respeito? Em muitos desses fenômenos, entretanto, a hipótese da migração, sem dúvida, é inviável, constituindo uma apelação forçada. Eles são claramente presságios e intuições que não causam surpresa alguma em se considerando a pressão de uma vigorosa configuração de idéias intra-racional, cuja presença ocasional até precisa ser esperada como natural - tão natural como, por exemplo, o elevado nível da música cigana em meio a um ambiente cultural tacanho, mas sob a pressão de forte predisposição musical natural. Sem essa predisposição, esses fenômenos seriam puro enigma.

Os psicólogos naturalistas[169] esquecem ou reprimem nesse e em outros casos um fato que seria no mínimo interessante sob o ponto de vista psicológico e o qual eles poderiam observar em si próprios mediante detida auto-observação: o *autotestemunho* das idéias religiosas na própria psique, o qual na verdade entre os ingênuos é mais robusto que naqueles que perderam a ingenuidade, mas que alguns

169 Para Otto, a psicologia naturalista tenta explicar a alma a partir de processos de nível mais baixo possível.

desses também reconheceriam em si se tentassem serena e objetivamente lembrar-se da sua própria escola dominical. Os partidários do monoteísmo primitivo, por sua vez, igualmente negligenciam esse fato. Isto porque, se os fenômenos em pauta se baseassem exclusivamente em tradições históricas e obscuras memórias de uma "proto-revelação histórica", tampouco poderia existir esse testemunho endógeno com aquele elemento de *reconhecimento* próprio[170].

170 No tocante a este capítulo, peço que se compare o ensaio de VIERKANDT, A. Das Heilige in den primitiven Religionen. *Die Dioskuren.* 1922, p. 285ss. Para o exposto neste capítulo não poderia haver confirmação mais bem-vinda do que ocorreu nesta investigação por parte da pesquisa especializada.
Tenho a satisfação de constatar outra confirmação das idéias fundamentais recém-expostas na importante obra do indólogo e historiador da religião HAUER, J. W. *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit:* Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart, 1923. v.l.
Sobre o surgimento da "crença em almas", confira-se o ensaio de SCHMALENBACH. Die Entstehung des Seelenbegriffs. *Logos,* v. 16, fascículo 3, p. 311-355, 1927.
Sobre a seção 10 deste capítulo, cf. em "Gottheiten der alten Arier" aquilo que é dito nas p. 16ss sobre o tipo *rudra,* principalmente § 4: Entsprung eines rudra aus numinosem Gegenwartsgefühl. Também R. OTTO. *Das Gefühl des Überweltlichen,* cap. VI: "König Varuna, das Werden eines Gottes."

Capítulo 18

OS ASPECTOS "BRUTOS"

Também aquelas primícias primitivas e *"brutas"* do "receio demoníaco" nos primórdios da história da religião e da evolução histórico-religiosa são de natureza inderivável *a priori.* A *religião começa consigo própria* e já atua em seus "estágios preliminares" míticos e demoníacos. A característica primitiva e "bruta" está apenas nos seguintes aspectos:

a) Ela tem a ver com o fato de os diferentes elementos do numinoso aparecerem e despertarem apenas paulatina e sucessivamente. Pois o numinoso desenrola todo o seu conteúdo apenas aos poucos e na seqüência de estímulos a se iniciarem muito lentamente, um após o outro. Mas onde o todo ainda não se apresenta, seus elementos iniciais e parciais, despertos isoladamente, apresentam por natureza algo de bizarro, incompreensível, caricato. Isso vale particularmente para *aquele* aspecto religioso que, ao que parece, acordou primeiro na vida psíquica humana, ou seja, o receio demoníaco. Tomado à parte e isoladamente, por natureza parecerá antes algo contrário à religião do que religião em si. No isolamento dos seus aspectos colaterais, mais se assemelha a uma terrível auto-sugestão, uma espécie de pesadelo "etnopsicológico" do que a algo que tenha a ver com religião; e as entidades com as quais as pessoas então se relacionam só parecem produtos de mórbida fantasia elementar, vítimas de uma espécie de mania de perseguição. E compreensível, então, que certos pesquisadores sinceramente imaginassem que a religião tivesse começado com o culto ao diabo e que no fundo o diabo seria mais antigo que Deus.

Por causa desse gradativo e sucessivo despertar dos diferentes elementos e aspectos do numinoso é que fica tão difícil a classificação das religiões por gênero e espécie, sendo que cada tentativa nesse sentido chega a outro resultado. Acontece que aquilo que aqui deve ser classificado geralmente nem tem aquela relação recíproca

que caracteriza diferentes espécies do mesmo gênero, ou seja, sob pontos de vista de uma unidade *analítica,* mas são aspectos parciais de uma unidade *sintética.* E como se um enorme "peixe" aparecesse na superfície da água somente com algumas partes suas e agora se tentasse classificar espécie e gênero analisando isoladamente o dorso, a ponta da cauda, depois uma cabeça a espirrar água para cima, em vez de reconhecer que se trata de membros interligados, os quais é necessário entender primeiro como um todo, antes de se entender suas partes.

b) O aspecto "bruto" está também no fato de a primeira manifestação ocorrer apenas em ocasionais rompantes. Além disso, ela não é muito clara, o que permite enganosas confusões e adulterações com sentimentos "naturais".

c) Depois o aspecto "bruto" está no fato de a sensação numinosa em grande parte e por sua própria natureza associar-se inicialmente a objetos, acontecimentos e entidades *intramundanas* e que desencadeiam a sensação numinosa, para logo prendê-la a si. Esta é a origem do que se chamou culto da natureza e divinização de objetos da natureza. Apenas paulatinamente e sob a pressão da sensação numinosa em si é que essas associações então são "espiritualizadas" e finalmente repelidas por completo, aparecendo então de forma independente e pura o obscuro teor do sentimento referente à entidade supramundana em si.

d) O aspecto "bruto" encontra-se ainda na forma indisciplinada, fanática e entusiástica com que esse sentimento arrebata o ânimo, aparecendo então como mania religiosa, como possessão pelo nume, como frenesi e delírio.

e) Encontra-se também - e isto é essencial - nas suas esquematizações *errôneas,* nas identificações com experiências semelhantes, mas que com ele nada têm a ver; acima [no capítulo anterior] mencionamos exemplos.

f) Encontra-se, por fim, principalmente na falta de racionalização, moralização e civilização, que apenas aos poucos vão se acrescentando.

Em termos de conteúdo, a primeira manifestação do receio demoníaco já é um elemento estritamente *a priori.* Nesse aspecto, como mero sentimento bruto do "inquietantemente misterioso", ele é

comparável ao sentimento estético. Por mais que se distingam as experiências psicológicas quando um objeto é reconhecido como "belo" ou como "horroroso", em ambos os casos estou atribuindo ao objeto um predicado (um predicado interpretativo) que não me é dado nem pode ser dado pela experiência sensorial, mas que lhe atribuo espontaneamente. Concretamente apreendo no objeto (no belo tanto quanto no horroroso) apenas suas características sensoriais e sua forma espacial, nada mais. Entretanto essas características sensoriais ou forma espacial de modo algum podem dizer-me nem transmitir-me que o objeto tenha um valor que chamo de "belo", nem mesmo informam se semelhante valor sequer exista. Eu preciso ter uma vaga idéia do "belo em si", mais um princípio de subordinação segundo o qual eu atribuo esse predicado, caso contrário não será possível a mais simples experiência do belo. Exatamente a mesma coisa se dá quando percebo um objeto como "aterrador". Essa analogia ainda vai mais longe: o prazer proporcionado pelo belo tem analogia com o mero gozo do agradável, mas um não deriva do outro, as diferenças qualitativas são claras; essa é também a relação entre o receio especificamente numinoso e o simples medo natural.

O estado "bruto" é superado pela "revelação" cada vez mais intensa e plena do nume, isto é, pela sua manifestação para a psique e o sentimento. Parte essencial desse processo é também o preenchimento com elementos racionais (acima mencionado no item "f"), pelos quais ele também entra no âmbito do compreensível. Mesmo assim, em seu lado numinoso, ele preserva todos os mencionados elementos de "incompreensibilidade" irracional, a qual se intensifica à medida que se "revela". Isto porque "revelar-se" de forma alguma significa passar para a compreensibilidade intelectual. Para o *sentimento,* ele pode tanto ser, em sua mais profunda essência, conhecido e até familiar, pode ser beatífico como pode abalar a pessoa, mas para isso o *entendimento* não dispõe de qualquer conceito. Mediante sentimento pode-se "entender" profundamente, sem que o entendimento "compreenda", por exemplo, música. O que em música é conceitualmente compreensível nem é música. Conhecer e compreender conceitualmente não são a mesma coisa, inclusive, muitas vezes, se encontram em posição mutuamente excludente. O que a misteriosa e conceitualmente indissolúvel obscuridade do nume menos significa é que ele seja *desconhecido,* ou *não seja reconhecido.* O *Deus absconditus et incomprehensibilis* [Deus oculto e incompreensível] para Lutero deveras não era um *deus ignotus* [Deus desconhe-

eido]. Afinal, ele o "conhecia" bem demais, com todos os horrores e arrepios da alma em desespero. Da mesma forma, Paulo "conhece" a "paz" muito bem, aquela que em toda a sua inapreensibilidade está "acima de todo entendimento", caso contrário não haveria de enaltecê-la.

Lutero diz: "Não se pode *entender* Deus, mas a gente o *'sente'*".[171]

Da mesma forma diz Plotino:

> Como vamos falar a seu respeito se não o apreendermos (de algum modo)? Ora, se escapa à nossa cognição (conceituai), não precisa escapar-nos em princípio. Nós o apreendemos de tal maneira que falamos (em ideogramas) a seu respeito, embora não o possamos denominar (com precisão). Nada, porém, nos impedirá de possuí-lo, ainda que não possamos pronunciá-lo, parecido com os empolgados e arrebatados, que sabem portar dentro de si algo mais elevado, sem porém "saber" (em conceitos) o que seja. Eles depreendem, daquilo que os levou à agitação e a se manifestarem, uma impressão (sensação) do [mais elevado dentro de si] que está agitado. Semelhante é nossa relação com o Uno. Ao nos elevarmos para ele com auxílio do espírito puro, então ***sentimos,*** etc.[172]

E um dito indiano antigo reza:

> na ***aham manye suveda iti***
> ***no na veda iti veda ca.***
>
> Não quero dizer: "eu sei bem dele".
> Mas também não quero dizer: "eu não sei dele".[173]

O "irracional", portanto, não é algo "desconhecido", "não reconhecido", de forma alguma. Fosse assim, ele nada teria a ver conosco, nem poderíamos dizer que é algo "irracional". É "incompreensível", "inapreensível" para a razão. Mas, pode-se experimentá-lo "sentindo".

171 *Tischreden* [Conversas à Mesa], edição Weimar 6, 6530.
172 KIEFER, Plotin. *Enneaden.* Jena, 1905. v. 1, p. 54.
173 Kena Upanishad, 10.

Capítulo 19

O SAGRADO COMO CATEGORIA *A PRIORI*

Segunda Parte

1. Concluímos, portanto, que tanto os elementos racionais quanto os irracionais da complexa categoria que é o "sagrado" são elementos *a priori,* os racionais na mesma medida que os irracionais. A religião não entra em vassalagem nem com o *telos* nem com o *etos* [teleología e moral], tampouco vive de postulados; também o que ela tem de irracional tem suas próprias raízes independentes nas ocultas profundezas do próprio espírito.

Esse caráter apriorístico vale finalmente e em terceiro lugar também para a *ligação* entre os elementos racionais e irracionais na religião, ou seja, eles necessária, intrínseca e aprioristicamente andam juntos. Historiografias da religião relatam com certa naturalidade o paulatino entrelaçamento desses elementos, como, por exemplo, o processo de "moralização do divino". Com efeito, para o sentimento esse processo é algo "natural"; ele *reconhece* sua necessidade intrínseca. Acontece, porém, que justamente a plausibilidade interna desse processo é, ela própria, um problema que nem podemos resolver sem supor uma obscura "cognição sintética *a priori"* a respeito da ligação intrínseca e essencial desses elementos. Afinal de contas, ela não é necessária em termos de *lógica.* Como é que a entidade semi-demoníaca "bruta" de um deus da lua ou do sol, ou de um nume assombrado local teria por conseqüência *lógica* que ela passe a ser protetora dos juramentos, da veracidade, da validade de contratos, da hospitalidade, da santidade do matrimônio, dos deveres para com a tribo e com o clã? Por que a *lógica* haveria de implicar que tal entidade acabasse tornando-se um deus que administra fortuna e infortúnio, identifica-se com as causas da tribo, cuida do seu bem-estar, dirige seu destino e sua história? Como se explica este mais surpreendente fato da história da religião, de seres aparentemente oriundos do assombro e do terror tornarem-se *deuses?* Isto é, entidades às quais as pessoas se dirigem

em oração, às quais confiam seu sofrimento e sua felicidade, entidades que são consideradas origem e sancionamento dos costumes, da lei, do direito e dos cânones jurídicos, e sempre de tal maneira que, onde essas idéias despertaram uma vez, elas logo são entendidas como algo muito óbvio, simples e *muito plausível.*

No livro 2 da *República* de Platão, Sócrates diz ao final:

> Pois Deus é simples, é vero em ato e palavra, ele não se transforma e a ninguém engana.

Adêimantos lhe responde:

> Agora que o pronuncias, ***isto também fica bem claro para mim.***

Nessa passagem, o mais relevante não é a sublimidade e pureza do conceito de Deus, tampouco o elevado grau de racionalização e moralização ali expresso, mas em Sócrates o caráter aparentemente "dogmático" do seu enunciado, uma vez que ele não faz o menor esforço para *fundamentar o* que diz; e em Adêimantos o notável é ele *admitir* algo que é novo para ele, demonstrando certa surpresa ingênua, porém admitindo com plena confiança. Houve um *convencimento.* Não é que ele *acredite* em Sócrates, e sim, ele *reconhece.* Ora, isto é o que caracteriza todas as cognições *a priori:* elas acontecem com a certeza do reconhecimento próprio da verdade de uma afirmação sempre que esta tiver sido claramente expressa e entendida. Ora, isso que sucedeu aqui entre Sócrates e Adêimantos sempre se repetiu ao longo da história da religião. Quando Amós anuncia Javé como o Deus do direito geral e inflexível por excelência, ele está dizendo algo novo, mas que ele nem comprova nem apoia em autoridades. Ele apela para juízos *a priori,* ou seja, para a própria consciência religiosa. E esta efetivamente presta seu testemunho nesse sentido. Também Lutero conhece e afirma essa cognição *a priori* do divino. E verdade que normalmente sua raiva contra a "prostituta Razão" o induz a declarações contrárias, por exemplo, na passagem:

> Trata-se de um conhecimento ***a posteriori,*** quando se conhece Deus exteriormente em suas obras e em seu governo, como quando se olha de fora um palácio ou uma casa e aí percebe [a atuação d]o dono ou ecónomo. Mas ***a priori,*** endógenamente, sabedoria alguma jamais conseguiu ver o que e como Deus seja em si ou em sua natureza interior, e ninguém consegue saber ou falar a respeito senão aquelas pessoas às quais foi revelado pelo Espírito Santo.[174]

174 Edição Erlangen 9, 2.

(Aqui ele não se dá conta de que ou se "percebe" o "ecónomo" *a priori,* ou não se o percebe de jeito nenhum.[175]) Entretanto, em outras passagens ele mesmo admite que a razão humana comum é capaz de reconhecer muita coisa justamente sobre o que Deus "seja em si mesmo ou em sua verdadeira essência":

> ***Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam (sententiam) concedere próprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scríptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scríptam et agnoscunt eam ac probatam, Iicet inviti, cum audiant eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem [...] deinde, ipsum omnia nosse etpraescire, neque errare neque falh posse. Istis duobus corde et sensu concessis [...]***[176]
>
> Mas a própria razão natural precisa admitir esse (scilicet parecer), **convencida por seu próprio juízo,** mesmo que não houvesse **Escritura.** Pois todos os seres humanos, ao ouvirem falar a respeito, encontram escrito em seu coração o seguinte parecer, **reconhecendo-o** como válido, mesmo que a contragosto: primeiro, que Deus seja onipotente [...]; segundo, que ele saiba tudo e por antecipação, não podendo enganar-se nem ser enganado. Como esse dois pontos são admitidos pelo coração e pela mente [...]

Nessa passagem é interessante a formulação *próprio suo iudicio convicta* [convencida por seu próprio juízo], pois isso distingue *cognições* de idéias meramente congênitas ou noções de inspiração sobrenatural, ambas as quais somente podem produzir "pensamentos", mas não "convicções por juízo próprio". Igualmente interessante é, por outro lado, a formulação "ao *ouvirem* falar a respeito", que corresponde exatamente à experiência de Adêimantos: "agora que o *pronuncias,* isto também fica bem claro para mim".[177] E nas *Conversas à Mesa* Lutero diz:

> ***Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sitDeus, omnes homines sine ulla artium et disciplinarum cognitione***

175 Isto é, para se perceber a atuação do "ecónomo" é preciso ter antes a noção ou percepção de que existe algo como um ecónomo (n. do trad.).

176 Edição Weimar 13. 719.

177 O mais instrutivo nessa questão são em Lutero as passagens sobre a "fé", onde esta é descrita como peculiar *capacidade cognitiva* para a captação da verdade divina e onde ela é contraposta, nessa qualidade, às faculdades racionais "naturais", como no mais ocorre com o "Espírito". "Fé" aqui é o mesmo que a *synteresis* dos místicos e o "mestre interior" em Agostinho, os quais se encontram ambos "acima da razão", não deixando de ser, mesmo assim, um *a priori* em nós mesmos.

solã naturã duce sciunt, et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. NuUa unquam fuit tam fera gens et immanis quae non crediderit, esse divinitatem quandam quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit: Invisibilia Dei a creaturã mundiper ea, quaefacta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna ejus virtus et divinitas. Quare omnes ethnici sciverunt esse Deum, quantumvis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum? Nemo enim negare id potest, quodnescit [...] Quare, etsi quidam per omnem vitam in maximis versati sunt flagitiis et sceleríbus et non aliter omnino vixerunt ac si nullus esset Deus, tamen nunquam conscientiam ex animis potuerunt eicere et affirmantem quod sit Deus. Et quamvis illa conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et convincit eos in extremo vitae **spirifu.**[178]

Em todos os espíritos humanos está gravado, de origem divina, o conhecimento de Deus. Que Deus existe todas as pessoas sabem pela condução da pura e simples natureza, sem qualquer conhecimento das artes ou ciências. Em todos os espíritos humanos isto está gravado, de origem divina. Nenhum povo foi tão selvagem ou bruto a ponto de não crer na existência de uma divindade que tudo criou. Por isso também Paulo diz: o aspecto invisível de Deus é contemplado desde a criação do mundo, ao ser reconhecido por meio do que foi criado, [isto é,] sua eterna força e divindade. Por isso todos os pagãos sabiam da existência de Deus, por mais epicureus que fossem, por mais que afirmassem que Deus não existe. Não é assim que justamente com essa negação eles mesmos estavam professando a existência de Deus? Afinal, ninguém pode negar algo que não conheça [...] Por isso, embora muitos tenham passado toda a sua vida nos maiores vícios e crimes, vivendo como se não existisse Deus, nunca conseguiram expulsar da sua psique a consciência que depõe e afirma que Deus existe. Ainda que essa consciência tenha sido reprimida temporariamente por opiniões malignas e pervertidas, ela não deixa de retornar e os convence no último suspiro da vida.

Trata-se da mesma experiência feita inúmeras vezes por missionários. Uma vez expressas e entendidas as idéias da unidade e bondade do divino, elas pegam com surpreendente rapidez se o sentimento religioso existir nos ouvintes. Muitas vezes, eles adaptam nesse sentido a sua própria tradição religiosa até ali vigente. Ou quando resistem à novidade, não deixam de sentir considerável peso da cons-

178 *Tischreden,* edição Weimar 5, 5820.

ciência. **Fiquei** sabendo desse tipo de experiência por intermédio de missionários ativos entre tibetanos e negros africanos. Seria significativo coletar tais experiências tanto pelo seu interesse intrínseco quanto pela questão do conhecimento *a priori* sobre a ligação intrínseca dos elementos racionais de Deus com seus elementos irracionais. A própria história da religião apresenta um testemunho quase que unívoco nesse sentido. Por mais deficiente que tenha sido a moralização dos numes em suas diferentes regiões "selvagens", vestígios dela encontram-se por toda parte. E onde a religião deixou seu primeiro estágio rudimentar, elevando-se para religião mais elevada, essa fusão iniciou e continuou com força imperiosa. Isso é ainda mais notável quando se consideram os diferentes dados dos quais partiram as fantasias sobre os personagens divinos e quão diferentes eram as raças, as predisposições humanas naturais e as condições sociais e políticas em que se deu esse desenvolvimento. Tudo isso aponta para elementos necessária e genericamente presentes *a priori* no espírito humano, os quais reencontramos em nossa própria consciência religiosa quando também nós, como Adêimantos, concordamos de forma totalmente ingênua e espontânea com as palavras de Sócrates, como se para nós elas fossem óbvias, por nós mesmos *reconhecidas:* "Deus é simples, é vero em ato e palavra".

2. À medida que os elementos racionais se juntam aos elementos irracionais conforme princípios *a priori* ao longo da evolução histórico-religiosa, os primeiros esquematizam os segundos. Isso vale para a relação do lado racional do sagrado com seu lado irracional de um modo geral, mas também isoladamente para a relação entre os elementos parciais individuais de cada lado.

a) O tremendo, o elemento distanciador do numinoso, esquematiza-se pelas idéias racionais de justiça, vontade moral e exclusão do imoral, e se torna, assim esquematizado, a santa "ira de Deus", proclamada pela Escritura e pregação cristãs. O fascinante, que é o aspecto arrebatador do numinoso, esquematiza-se por bondade, compaixão, amor e, assim esquematizado, passa a ser a plena quintessência da "graça", que entra em harmonia de contraste com a ira sagrada, apresentando como esta, pelo cunho numinoso, um matiz místico.

b) Já o elemento espantoso *[mirum]* é esquematizado pela idéia racional do caráter *absoluto* da divindade e de todos os seus atributos racionais. A correspondência entre esses dois aspectos, *mirum* e

absolutum, à primeira vista e provavelmente, não parece tão plausível como nos casos arrolados no ponto a). Mas também nesse caso a correspondência é muito exata. Os atributos racionais de Deus se distinguem dos mesmos atributos inerentes ao espírito criado pelo fato de não serem, como estes, atributos relativos, mas absolutos; portanto não se distinguem por seu teor, mas pela *forma.* O amor humano é relativo, maior ou menor, assim como a sua cognição, sua bondade. Já o amor e a cognição de Deus e o que mais dele se possa dizer em conceitos, ainda que tenham o mesmo feor, têm a *forma* diferente, que é o caráter absoluto. Mesmo tendo teor igual, o *aspecto formal* dos atributos distinguem-nos como sendo divinos. O próprio misterioso em si, aliás, também é um *aspecto formal.* Como já vimos no cap. 6,1, trata-se da *forma* do "totalmente outro". Além dessa correspondência muito clara entre os dois aspectos, ainda há outra: nossa capacidade de compreender *[Fassungskraft]* abrange apenas o relativo. O absoluto a se contrapor ao relativo nós podemos pensar, mas não pensar completamente. Ele está sujeito à nossa capacidade conceituai *[Begriffsvermögen],* mas excede os limites da nossa capacidade de compreender. Por isso o absoluto em si ainda não é algo genuinamente misterioso, como já foi exposto no cap. 4, d. a), mas não deixa de ser legítimo esquema do misterioso. O absoluto é *incompreensível;* o misterioso é *inconcebível.* O absoluto é aquilo que ultrapassa os limites da capacidade de compreensão, não por sua qualidade em si, a qual conhecemos bem, mas pela *forma* da qualidade. Já o misterioso é pura e simplesmente impensável, sendo o "totalmente outro" em termos de forma, qualidade, natureza. - Portanto, também no tocante ao aspecto misterioso no numinoso, seu esquema também lhe corresponde com grande exatidão e pode ser muito bem desenvolvido.

O fato de os elementos irracionais numa religião se manterem sempre vivos e ativos preserva-a de virar racionalismo. O fato de ela embeber-se ricamente de elementos racionais preserva-a de decair para o fanatismo ou misticismo ou neles permanecer, capacita-a a ser a religião de qualidade, civilizada, universal. A presença de ambos os elementos em harmonia sadia e perfeita é, por sua vez, critério pelo qual se pode medir a superioridade de uma religião, e mais: é um critério propriamente *religioso.* Também segundo esse critério, o cristianismo é por excelência superior a suas religiões coirmãs na Terra. Sobre fundamento profundamente irracional ergue-se a luzente arquitetura de seus puros e claros conceitos, sentimentos e vivências.

O irracional é apenas seu fundamento, marco e cunho, preservando-lhe sempre a profundidade mística e proporcionando-lhe os tons graves e sombrios da mística, sem que nele a religião se deforme em extravagância mística. Na proporção sadia dos seus elementos, o cristianismo adquire a forma clássica, a qual mais vivamente se transmite ao sentimento quanto mais honesta e desinibidamente ele seja submetido ao estudo comparativo das religiões. Reconhece-se, então, que nele de modo especial, inclusive superior, chegou à maturidade[179] um aspecto da vida do espírito humano, aspecto este que também em outros lugares tem suas analogias e leva o nome de "religião".

179 Essa deve ser a formulação quando e enquanto nos ocuparmos do "fenômeno" cristianismo e religião no âmbito das ciências da religião e no estudo comparativo das religiões. Diferente é o caso quando religião e cristianismo precisarem fazer enunciados religiosos respectivamente cristãos sobre si mesmos. No segundo caso se trata, então, não de enunciados da "ciência da religião", mas de enunciados "teológicos". Quanto a isso, cf. OTTO, R. *Das Gefühl des ÜberwelÜichen.* cap. III "Religionskundiche und theologische Aussagen". E preciso conhecer a diferença, mas fazer a devida distinção num livro como este seria pedantice.

Capítulo 20

AS MANIFESTAÇÕES DO SAGRADO

Uma coisa é apenas acreditar no supra-sensorial; outra, também vivenciá-lo; uma coisa é ter idéias sobre o sagrado; outra, perceber e dar-se conta do sagrado como algo atuante, vigente, a se manifestar em sua atuação. E convicção fundamental de todas as religiões e da religião em si que também a segunda possiblidade é viável, que não só a voz interior, a consciência religiosa, o discreto sussurro do espírito no coração, o palpite e o anseio prestem testemunho a seu respeito, mas que seja possível encontrá-lo em eventos, fatos, pessoas, em atos de auto-revelação, ou seja, que além da revelação interior no espírito também haja revelação exterior do divino. Essas revelações atuantes, essas manifestações do sagrado em perceptível auto-revelação a linguagem da religião chama de "sinais". Desde a época da mais primitiva religião sempre se considerou sinal tudo aquilo que conseguisse despertar o sentimento do sagrado no ser humano, estimulá-lo, fazê-lo eclodir, isto é, todos aqueles elementos e circunstâncias de que se falou acima: o terrível, o excelso, o avassalador, o assombroso e muito especialmente o misterioso e o não-entendido, o *portentum* e o *miraculum.* Mas todas essas circunstâncias, como vimos, não eram sinais propriamente ditos, mas apenas oportunidades que permitiram o sentimento religioso sair de si, onde a causa motivadora se achava no aspecto de mera similaridade de todas essas circunstâncias com o sagrado. Sua interpretação como manifestações reais do próprio sagrado foi resultado de se confundir a categoria do sagrado com algo que lhe correspondia apenas exteriormente, mas ainda não era uma "anamnese" genuína, um verdadeiro reconhecimento do sagrado em si em sua manifestação. Por esse motivo, em níveis mais elevados e de juízo religioso puro, esses sinais voltam a ser rejeitados e eliminados em parte ou totalmente por sua insuficiência ou por serem flagrantemente indignos.

Existe um paralelo exato desse processo em outra área do juízo, que é a estética. Mesmo a percepção estética *[Geschmack]* rudi-

mentar apresenta uma sensação ou pressentimento do belo, que só pode provir de uma vaga noção a respeito, possuída já *a priori,* caso contrário nem poderia ocorrer. A percepção estética ainda rudimentar aplica a vaga noção do belo inicialmente também apenas por "confusão", não por anamnese autêntica, ao considerar belas, coisas que nem o são. O princípio dessa aplicação ainda errônea é constituído também neste caso por certos aspectos da coisa (erroneamente) considerada bela, aspectos esses que apresentam analogias estreitas ou distantes com o belo em si. Uma vez desenvolvida a percepção estética (o bom gosto), ela então rejeita com forte repulsa aquilo que é apenas análogo ao belo, mas não belo em si, tornando-se capaz de enxergar e julgar corretamente, ou seja, reconhecer como belo aquele elemento exterior pelo qual *realmente* "se manifesta" aquilo do qual ele tem uma idéia interior, isto é, um critério.

A faculdade de divinação

A eventual capacidade de conhecer e reconhecer *genuinamente* o sagrado em sua manifestação chamaremos de *divinação.* Será que ela existe? Qual a sua natureza?

Para a teoria supranaturalista a questão é bastante simples. Para ela a divinação, isto é, reconhecer algo como "sinal", consiste em deparar-se com um processo que não pode ser explicado de forma "natural", ou seja, segundo as leis da natureza. Mas como ele não deixa de acontecer, não podendo, porém, ocorrer sem ter uma causa, e como não tem uma causa natural, diz-se então que o evento em pauta precisa ter uma causa sobrenatural, da qual ele é um sinal. - Essa teoria da divinação e do "sinal" é autêntica teoria, maciçamente conceituai, que pretende ser uma *prova* rigorosa. Ela é maciçamente racionalista. Segundo ela, a faculdade de divinação é o *entendimento,* a capacidade de raciocinar com conceitos e demonstrações. Pretende-se *provar* o supramundano com a inflexibilidade e com o rigor com que no mais se faz uma demonstração lógica a partir de dados concretos.

É praticamente supérfluo dar-nos ao trabalho de criticar essa concepção, argumentando que nem teríamos os meios para constatar que um evento não se tenha dado por causas naturais, isto é, que ele tenha violado as leis da natureza. O próprio sentimento religioso rebela-se contra esse enrijecimento e essa materialização do mais delicado que há na religião, que é o deparar-se com Deus, encontrá-

lo. Pois, se existe algum lugar em que se exclui a força das provas, a confusão com métodos lógicos ou jurídicos, e se é que existe algum lugar em que há liberdade no reconhecimento e na fervorosa admissão muitíssimo espontânea, pelo mais livre impulso proveniente das maiores profundezas, sem qualquer teoria nem conceito, é quando alguém se dá conta do sagrado em plena ação, em evento dentro ou fora de si, na natureza ou na história. Não é só "ciência" ou "metafísica" que repelirão tanta materialidade, que nascida do racionalismo produz racionalismo e não só impede divinação genuína, mas a coloca sob suspeita de entusiasmo fantasioso, misticismo ou romantismo. O próprio sentimento religioso amadurecido já repele semelhante abordagem. Divinação genuína nada tem a ver com lei natural, nem com referenciamento ou não à mesma. Ela não se interessa pelo *surgimento* de um acontecimento, seja ele um evento, uma pessoa ou um objeto, e sim pelo seu significado, qual seja, o de ser um "sinal" do sagrado.

No linguajar edificante e também no dogmático a faculdade de divinação leva o belo nome de *testimonium spiritus sancti internum* [testemunho interior do Espírito Santo] (que no caso se limita ao reconhecimento *da Escritura* como sendo sagrada). Para quem concebe e julga a capacidade para a divinação mediante a própria divinação, isto é, segundo idéias religiosas da própria verdade eterna, esse nome também será o unicamente correto - não só na linguagem figurada. No linguajar estritamente psicológico, porém, falamos então de uma "faculdade", a qual precisamos discutir em termos psicológicos.

Na teologia, a faculdade de divinação foi descoberta e explanada contra o supranaturalismo e o racionalismo por Schleiermacher em seus "Discursos sobre a Religião" de 1799, assim como por Jakob Friedrich Fries em sua doutrina da "intuição" *[Ahndung]* e De Wette, colega de Schleiermacher e discípulo de Fries, com ênfase especial sobre a divinação do divino na história enquanto "intuição do governo universal divino". Em minha edição de "Fr. Schleiermacher: Über die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern"[180], ao final nas páginas XVIIss, reproduzi detalhadamente a descoberta de Schleiermacher, e em "Kantisch-Fries'sche Religionsfilosofie und ihre Anwendung auf die Theologie"[181] apresentei uma versão mais exata

180 Em 5. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
181 2. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921.

da doutrina da "intuição" como ela se encontra em Fries e em De Wette. Para maiores detalhes remeto, portanto, para essas duas obras. Aqui apenas sintetizo os seguintes aspectos para caracterizar essa doutrina.

A idéia de Schleiermacher é primeiramente a capacidade de *contemplação* meditativa diante da vida como um todo e diante da realidade como ela se apresenta na natureza e na história. Quando a psique se entrega e se abre profundamente para as impressões do "universo", ela consegue, segundo ele, experimentar *visões [Anschauungen]* e *sensações [Gefühle]* de uma espécie de excedente "livre" na realidade empírica, excedente este que não é apreendido pela *cognição teórica* do mundo e dos sistemas no mundo, tal como é possível fazê-lo na ciência, mas que se torna captável e vivenciável de forma sumamente real para a *intuição;* esse excedente toma a forma de intuições que Schleiermacher chama de *"Anschauungen"*. Elas também acabam se constituindo em enunciados e sentenças formuláveis que apresentam semelhança com enunciados teóricos, mas destes se distinguem nitidamente pelo seu caráter livre e puramente intuitivo *[gefühlsmässig]*. Apenas tateiam e insinuam, são analogias não utilizáveis como "sentenças doutrinais" em sentido rigoroso, nem suscetíveis de sistematização, tampouco podem ser usadas como axiomas que se prestem para deduções teóricas. Têm caráter analógico, não equivalente *[adäquat]*, porém mesmo com essa restrição não deixam de ter caráter *verdadeiro;* por isso, apesar da resistência de Schleiermacher contra esse termo, deveriam, sim, ser chamadas de "cognições", embora cognições de natureza intuitiva, ligada ao sentir, não à reflexão. Mas o que elas dizem é que no e pelo temporal transparece algo eterno, que no e pelo empírico se apreendem um sentido e um fundamento supra-empíricos das coisas. Elas *sugerem* algo misterioso, intuitivo. É significativo que ocasionalmente o próprio Schleiermacher, em vez dos seus termos centrais visão e sentimento *[Anschauung und Gefühl]*, também utilize o termo *"ahnden"* [intuir], inclusive fazendo referência expressa à divinação profética e ao reconhecimento do "milagre" em sentido religioso, ou seja, como "sinal".

Ao tentar exemplificar o objeto desse sentir, ele geralmente fala em impressões de um *telos* superior, um sentido misterioso e último do universo, do qual teríamos um palpite. Nesse aspecto ele coincide totalmente com a exposição de Fries, o qual chega a definir a faculdade de intuição como capacidade de divinar a "teleologia objeti-

va do mundo"; de Wette faz o mesmo de forma ainda mais resoluta. Esse seria um elemento racional, mas que em Schleiermacher está baseado em mistério eterno, *irracional,* do fundamento do cosmo. Isto se mostra em suas auto-interpretações dessa experiência, que sempre estão apenas tateando, jamais são auto-suficientes; com particular intensidade se percebe isso quando Schleiermacher, diante da natureza, experimenta essas impressões não tanto em função do cosmo regido por leis interpretáveis em sentido teleológico, mas antes devido ao que nos parece enigmática "exceção" dessas leis, assim apontando para um sentido e valor que fogem ao nosso entendimento[182].

A faculdade aqui pressuposta por Schleiermacher ao que tudo indica tem afinidade com a "faculdade do juízo" *[Urteilskraft]* analisada por Kant em sua terceira crítica. Ali Kant contrapõe a capacidade de juízo "estético" à capacidade de juízo "lógico", só que daí não se pode concluir que os juízos do primeiro tipo fossem em seu *conteúdo* necessária ou exclusivamente juízos do "gosto" [estéticos]. Com o atributo "estético" Kant *primeiramente* apenas distingue de um modo geral a capacidade de julgar instintivamente *[gefühlsmässig]* em oposição à faculdade racional de pensar, inferir e concluir discursiva e conceitualmente; sua peculiaridade estaria em que, à diferença do juízo lógico, ela se daria não por princípios claros e inteligíveis, mas por princípios "obscuros", os quais apenas se "sente", não sendo deriváveis em sentenças conceituais. Para esses obscuros princípios dos juízos baseados em puro sentir, ele certamente também usa, por vezes, a designação "conceitos não-derivados" *[unausgewickelte Begriffe],* referindo-se àquilo que o poeta assim exprime:

> ***Du weckest der dunklen Gefühle Gewalt,***
> ***die im Herzen wunderbar schliefen.***
>
> Despertas o poder de **obscuros sentimentos**
> Que prodigiosamente dormiam no coração.[183]
>
> Ou:
>
> ***Was von Menschen nicht gewusst***
> ***Oder nicht bedacht***
> ***Durch das Labyrinth der Brust***
> ***Wandelt bei der Nacht***

182 Cf. op. cit., p. 53.
183 Schiller, *Der Graf von Habsburg.*

O que as pessoas não sabem
Ou não consideram
À noite vaga
Pelo labirinto do peito.[184]

Esses juízos feitos por puro sentir não têm a pretensão de validade objetiva menor que os juízos da capacidade de julgamento "lógico"

Contra a opinião corrente, nossos "juízos estéticos" também têm essa pretensão. O caráter aparentemente subjetivo, estritamente individual do julgamento estético, expresso na máxima ***De gustibus non disputandum*** ["Gosto não se discute"], somente existe pelo fato de se compararem fases de diferente desenvolvimento e amadurecimento do gosto, entrando em conflito e não conseguindo entrar em acordo. Mas à medida que o gosto amadurece e é exercitado, aumenta o consenso do juízo estético. Existe a possibilidade de discutir, de ensinar, do reconhecimento cada vez mais correto, do convencimento e da demonstração. Isso vale para todos os juízos baseados em puro sentir. Também nesse caso se pode "expor", pode-se fazer o outro sentir o que a gente mesmo sente, pode haver a educação da pessoa para o sentir genuíno e verdadeiro, assim como se pode conduzir outras pessoas a tanto. Nesta área, isso corresponde ao arrazoamento e ao convencimento na área da demonstração lógica.

A grande descoberta de Schleiermacher apresenta duas deficiências. A primeira é que ele inadvertida e ingenuamente pressupõe a existência dessa faculdade de divinação em todas as pessoas. Não se pode nem dizer que ela exista necessariamente em toda pessoa com convicção religiosa. Schleiermacher não deixa de ter razão em dizer que se trata de uma das faculdades do espírito racional, inclusive considerando-a seu mais profundo e peculiar elemento; nesse sentido, também se pode dizer que se trata de elemento "universalmente humano", uma vez que definimos o ser humano por seu "espírito racional". Mas o que é universalmente humano de forma alguma todos os indivíduos chegam a possuir *in actu* [realizar], geralmente ocorrendo apenas em forma de especial talento e dote de uns poucos privilegiados. (Em sua exposição sobre a natureza e função dos "mediadores", em seu primeiro discurso[185], o próprio Schleiermacher dá a entender isso muito bem.) Somente pessoas

184 Kena Upanishad, 10.
185 Cf. OTTO, R. (Ed.). *Reden über die Religion.* 5. ed. p. 3.

com índole divinatória chegam a concretizada; nem o ser humano de forma geral, como acredita o racionalismo, nem a massa indiferenciada de sujeitos do mesmo tipo interagindo entre si, como imagina a etnopsicologia moderna, é que são receptores e portadores das impressões do supramundano,[186] mas sempre privilegiados, "eleitos".

Apesar da sua descoberta da divinação, é questionável se Schleiermacher tenha tido essa índole divinatória ele próprio, embora declare isso em seu primeiro Discurso. Quem naquela época o superava claramente nesse talento era Goethe. Na vida deste, a divinação ativamente praticada desempenhava papel importante. Ela se exprime em sua opinião sobre o *demoníaco,* por ele muito enfatizada em sua [obra autobiográfica] "Dichtung und Wahrheit", Livro 20, e em suas conversas com Eckermann[187]. Examinemo-la brevemente. A maior peculiaridade da sua noção do demoníaco é que ela se situa acima de todo e qualquer "conceito", acima de "entendimento e razão", sendo por isso inexprimível, "inconcebível":

O demoníaco é aquilo que não pode ser destrinçado por razão e entendimento. [...] Ele prefere as horas de penumbra. Numa cidade claramente prosaica como Berlim, ele praticamente não encontra oportunidade para se manifestar. [...] A poesia apresenta algo de demoníaco, principalmente em seus elementos inconscientes, onde toda razão e entendimento ficam a dever; tal poesia por isso atua acima de todos os ***conceitos.*** O demoníaco também atua com a maior intensidade na música, uma vez que esta é tão elevada que nenhum ***entendimento*** pode abordá-la; ela tem um efeito que toma conta de tudo e ninguém consegue ***explicá-la.*** Por isso o culto religioso não pode dispensá-la. Ela é um dos recursos primordiais para se obter um efeito ***prodigioso*** sobre a pessoa.

- Será que o demoníaco (indaga Eckermann) também não se apresenta nos acontecimentos?

-Principalmente aí, disse Goethe, especificamente em todos aqueles que não conseguimos destrinçar com a razão e o entendimento. Aliás, ele se

186 Isso sem dúvida já vale para os níveis mais inferiores de desenvolvimento, quando o "receio religioso" surge em forma primitiva e se manifesta em idéias. Derivá-las de uma fantasia grupai e de massas a operar coletivamente é em si mesmo pura fantasia; os resultados que tal teoria ajuda a produzir são tão grotescos e estapafúrdios como qualquer das idéias de que trata.

187 Cf. *Sämtliche Werke.* Edição de Cotta. v. 25, p. 124ss. e ECKERMANN. *Gespräche mit Goethe.* A. v. d. Linden (Ed.). 1896. Teil II, p. 140ss. - Cf. o ensaio de Eugen Wolf mencionado no cap. 10, 3.

manifesta das mais diferentes maneiras em toda a natureza, na natureza visível tanto quanto na invisível. Certas criaturas são do tipo totalmente demoníaco, em outras atuam partes dele.

Percebe-se como certos aspectos do numinoso por nós encontrados aparecem ali de forma pura: o totalmente irracional, não-suscetível de ser abrangido pelo conceito, o misterioso e *o fascinam,* o *tremendum* e o *energicum.* Sua repercussão nas "criaturas" lembra Jó. Por outro lado, a intuição de Goethe nem de longe alcança aquela de Jó a respeito do mistério; pois ao medi-lo, apesar do alerta em Jó, segundo critérios racionais, de entendimento e razão, segundo princípios utilitários humanos *[menschliche Zweckgesetze],* para ele o irracional passa a apresentar uma contradição entre sentido e não-sentido, entre o útil e o pernicioso. Por vezes, ele o aproxima da *sabedoria,* por exemplo, ao dizer:

> Nas minhas relações com Schiller, por exemplo, havia algo de demoníaco. Nós poderíamos ter-nos encontrado antes, ou mais tarde. Mas o fato de isso ter acontecido justamente na época em que eu acabara de retornar da minha viajem à Itália, e Schiller começava a se cansar das especulações filosóficas, foi significativo e de efeito extremamente positivo para ambos.

Ele chega a aproximá-lo do divino:

> Deparei-me com isso várias vezes ao longo da minha vida. Nesses casos, a gente chega a acreditar numa intervenção superior, em algo demoníaco, que a gente ***adora*** sem ter a pretensão de explicá-lo no mais[188].

Em todos os casos, sempre se trata de "energia" e "supremacia", apresentando-se em pessoas dinâmicas, avassaladoras:

> - Napoleão parece ter sido do tipo demoníaco, disse eu.
>
> - Sem dúvida, disse Goethe, no mais alto grau, a ponto de praticamente ninguém se lhe comparar. Também o falecido arquiduque tinha natureza demoníaca, de dinamismo e agitação sem limites.
>
> - [O personagem de "Fausto"] Mefistófeles também não teria traços demoníacos?
>
> - Não, ele tem uma natureza por demais negativa. Acontece que o demoníaco se manifesta num ***dinamismo*** realmente positivo.

188 Eckermann II, p. 132.

A impressão causada por tais pessoas numinosas ele descreve ainda melhor na p. 126 de *Dichtung und Wahrheit,* onde o *tremendum* se destaca como o "terrível" e o "avassalador" ao mesmo tempo:

> Em sua forma mais ***terrível,*** esse elemento demoníaco manifesta-se quando é traço preponderante em alguma ***pessoa.*** Nem sempre são as pessoas que mais se destacam em termos de intelecto ou talento, e raramente a bondade as recomenda[189], mas delas emana uma força incrível, têm poder incrível sobre todas as criaturas, inclusive sobre os elementos. E quem poderá dizer até onde se estenderá esse efeito?

A série de contraposições em *Dichtung und Wahrheit,* p. 124, nas quais Goethe tenta descrever a atuação irracional do demoníaco, lembra nossa exposição anterior sobre as exacerbações do irracional para o paradoxal e antinómico:

> [...] algo que se manifestava apenas em ***contradições e*** por isso não podia ser compreendido sob conceito algum, menos ainda formulado com algum termo. Não era divino, pois parecia insensato; nem humano, porque não tinha entendimento; nem diabólico, porque era benéfico; nem angélico, pois muitas vezes deixava transparecer alegria com a desgraça dos outros. Parecia acaso, pois não apresentava conseqüência; lembrava providência, pois sugeria unidade coerente. Parecia ter acesso a tudo aquilo que nos parece impenetrável. Parecia mandar arbitrariamente nos elementos necessários para a nossa existência: encolhia o tempo e dilatava o espaço. Parecia comprazer-se apenas do impossível, repelindo com desprezo o possível.
>
> Embora esse demoníaco possa manifestar-se em tudo o que é corpóreo e incorpóreo, expressando-se, aliás, da forma mais notável em animais[190], encontra-se na mais prodigiosa conexão com o ser humano, formando um poder não oposto à ordem moral do mundo, mas que se lhe coloca de través, de modo que se pode considerá-lo como uma trama entretecida no urdume da ordem moral.

Não há como exprimir de forma mais plástica o fato de que [Goethe] realizou uma divinação do numinoso que deixou fortíssima impressão anímica, e ao que tudo indica não apenas uma vez, mas repetidamente, quase que rotineiramente. Trata-se, porém, de uma divinação que não compreende o numinoso como o profeta o faz, tampouco de uma experiência tão elevada como a de Jó, na qual

189 Trata-se, portanto, de pessoas numinosas e não "santas".
190 Cf. o hipopótamo / Beemot de Jó.

o irracional e misterioso são vivenciados e exaltados ao mesmo tempo como mais profundo *valore* em seu próprio *direito sagrado,* e sim por uma psique que não tinha alcance suficiente para *tanta* profundidade e para a qual, por isso, o contraponto do irracional para com a melodia da vida somente podia soar como confuso ruído de fundo, mas não como *harmonia* perceptivelmente genuína, embora indefinível. Trata-se de divinação genuína, porém divinação do "pagão" Goethe, como ele por vezes preferia entender-se e chamar-se. Com efeito, tal divinação movimenta-se apenas no estágio preliminar, que é o demoníaco, não no patamar do divino e sagrado em si. Pode-se acompanhar com facilidade essa descrição do caráter demoníaco, o qual mesmo numa mente muito culta somente causa perplexidade, mais ofuscamento que reflexos iluminadores ou acalentadores. Goethe não soube ajustar essas suas vivências do demoníaco com seus próprios conceitos mais elevados do divino, e quando Eckermann levanta esse ponto, ele se esquiva:

> - A força atuante que chamamos de elemento demoníaco, disse eu como uma tentativa, parece não entrar na idéia do divino.
>
> - Meu filho, disse Goethe, que sabemos nós da idéia do divino, e que dirão nossos estreitos conceitos a respeito do ser supremo?! Ainda que eu o chamasse por cem nomes diferentes, como um turco faz, não seria suficiente e nada teria dito ainda diante de qualidades tão ilimitadas.

Independentemente desse nível muito inferior [da divinação em Goethe], temos aí exatamente aquilo que Schleiermacher tinha em mente: "visões e sensações", não de algo divino, mas de algo numinoso na natureza e nos acontecimentos, realizado da forma mais viva possível por uma índole divinatória. E essa divinação ali se realiza efetivamente como indicamos acima, ou seja, segundo um princípio totalmente indefinível. Por mais exemplos que Goethe dê, ele não consegue indicar o que seja propriamente o demoníaco, onde ele o intui e por que ele o reconhece nessas suas multicores e contraditórias formas de expressão. E evidente que ele ali é conduzido por "mera sensação", isto é, por um *obscuro* princípio *a priori.*

Capítulo 21

DIVINAÇÃO NO PROTOCRISTIANISMO

Acima mencionamos e expusemos uma primeira deficiência na teoria de Schleiermacher sobre a divinação [ou seja, de que se trataria de uma faculdade humana universal]. Sua outra deficiência é que, embora ele saiba descrever com muita desenvoltura e clareza a divinação diante do mundo e da história, é apenas com escassas insinuações e não com detalhe e nitidez que ele concede à divinação aquele objeto mais digno de divinação e que mais favorável é para ela: a história da própria religião e principalmente a história da religião bíblica e seu objeto supremo, que é o próprio Cristo. É verdade que o Discurso final de Schleiermacher introduz o cristianismo e Cristo com toda a ênfase e com todo o seu significado. Só que Cristo ali é apenas sujeito da divinação, e não seu objeto propriamente dito. E na verdade isso não muda sequer na *Glaubenslehre* posterior de Schleiermacher. Também ali a importância de Cristo se esgota essencialmente no fato de ele "nos acolher no vigor e no enlevo beatífico da *sua* consciência de Deus" - uma idéia preciosa, mas que não alcança o significado principal de Cristo, que a comunidade deste com razão lhe atribui: o de ser ele próprio "a manifestação do sagrado", isto é, de ele ser aquilo em cuja existência, vida e desígnio nós próprios espontaneamente "enxergamos e sentimos" a atuação da divindade a se revelar. Isto porque para o cristão é importante a questão se frente à pessoa e à obra de Cristo em vida ocorre uma divinação, uma captação direta e imediata do sagrado na manifestação, se resultam "visão e sensação" do sagrado, ou seja, se é possível experimentar nele o sagrado de uma forma independente e se ele, por conseguinte, é uma revelação real do sagrado.

Nesse sentido, para nada nos servem as sofridas e no fundo impossíveis análises sobre a "autoconsciência de Jesus", tantas vezes tentadas. Elas são impossíveis já pelo fato de o material que consta nos relatos dos evangelhos não bastar nem se prestar para tanto. O teor da proclamação e das declarações de Jesus refere-se ao "reino"

com sua beatitude e justiça, não a ele próprio. E "evangelho" é, em seu entendimento primeiro e simples, "mensagem sobre o reino", evangelho do reino de Deus. Jesus apenas ocasionalmente fala de si próprio. Mesmo se não fosse assim, mesmo que ele apresentasse detalhada teoria sobre si próprio, o que isso comprovaria?! Não faltam fanáticos religiosos que tenham apelado para enunciados extremos sobre si próprios, em muitos casos de boa-fé, sem dúvida. Justamente essas afirmações dos profetas sobre si próprios, em todas as épocas, estão condicionadas pelo contexto da época, do meio e pelas noções mitológicas ou dogmáticas vigentes, sendo que sua aplicação a si próprio pelo respectivo profeta, visionário ou mestre geralmente apenas comprova a consciência da sua missão e, portanto, sua superioridade e sua reivindicação de fé e obediência - coisas óbvias quando alguém se levanta por vocação interior. Além disso, uma declaração sobre si próprio justamente *não* ensejaria aquilo que estamos falando aqui: ela poderia despertar crença na autoridade, mas não a experiência própria, o *reconhecimento* espontâneo contido na declaração: "Agora *nós mesmos reconhecemos* que tu és Cristo".

Ora, não se pode duvidar de que Cristo recebeu esse reconhecimento da sua própria primeira comunidade mediante divinação espontânea e no mínimo suposta por parte da mesma. Sem esse reconhecimento nem haveria como explicar o surgimento da comunidade. Mera proclamação, mera declaração sobre si próprio com autoridade não geram certezas tão maciças, impulsos tão fortes, tanto ímpeto e força para a auto-afirmação como foram necessários para a formação da comunidade cristã e nela se evidenciam com tanta clareza.

Isso somente deixará de ser reconhecido por aqueles que tentam abordar o fenômeno do surgimento da comunidade cristã exclusivamente mediante recursos filológicos e reconstruções, sem falar dos amortecidos sentimentos, da perda de sensibilidade e de ingenuidade em nossa cultura atual. Seria proveitoso se, além desses recursos e métodos, também se buscasse uma percepção mais concreta de como hoje se formam grupos religiosos independentes, novas comunidades religiosas originais, genuínas e concretas. Seria necessário buscar lugares e situações em que também hoje a religião está viva como impulso instintivo, espontâneo e ingênuo. Nos recônditos do mundo muçulmano e indiano certamente ainda se poderia pesquisar isso hoje. Nas praças e ruas de Mogador e Marrakech hoje talvez ainda poderíamos nos deparar com cenas de curiosa se-

melhança com aquelas relatadas nos evangelhos sinóticos. Por vezes aparecem "santos", geralmente muito esquisitos, que atraem o povo, que quer ouvir o que eles dizem, presenciar seus milagres, observar sua vida e atividades. Criam-se grupos de adeptos com coesão maior ou menor, formam-se coleções de "lógios", casos e lendas a seu respeito[191]. Criam-se confrarias, ou confrarias existentes se ampliam criando novo grupo. Mas o centro é sempre uma pessoa, um "santo" em vida, e o que sustenta o movimento são a qualidade e a força numinosà da sua natureza e a impressão causada por tal pessoa. Os especialistas afirmam que 98% desses "santos" seriam impostores. Bem, nesse caso, 2% não o são - percentual espantoso para algo que tanto facilita e convida à fraude. Esse percentual restante seria extremamente instrutivo para o fenômeno em si. Na experiência do seu grupo, o "santo", assim como o profeta, é mais que um *psilòs ánthrõpos* [mero ser humano]. Ele é um prodígio misterioso, de alguma forma faz parte da ordem superior das coisas, integra o lado do próprio nume. Não é assim que ele afirme sê-lo, mas ele em si é vivenciado como tal. Somente com base nesse tipo de experiências, que podem ser grosseiras, freqüentemente ilusões, mas precisam ser intensas e profundas, é que se formam comunidades religiosas.

Essas analogias são infinitamente precárias e estão muito distantes do que outrora sucedeu na Palestina. Mas se essas comunidades religiosas de hoje somente são possíveis pelo fato de se experienciar real ou supostamente o sagrado em si, presente em certas personalidades, isso se aplica com validade infinitamente maior no caso da primeira comunidade cristã. Percebe-se isso em toda a sua convicção e em seu estado de espírito, como ainda podemos constatar direta e integralmente em seus próprios modestos documentos. Isso também é expressamente confirmado por certos detalhes menores na imagem sinótica de Jesus, por exemplo, nas narrativas já mencionadas sobre a pescaria de Pedro e sobre o centurião de Cafarnaum, onde se mencionam reflexos espontâneos de sentimento face ao sagrado vivenciado. Aí se destaca a passagem de Mc 10.32:

191 Causa estranheza que não se estude nesse ambiente existente ainda hoje o principal problema da crítica dos evangelhos, que é a formação da coleção de lógios. Mais estranho ainda é que não se tenha recorrido, para tanto, à série de lógios oriundos do ambiente totalmente equivalente dos *apofthégmata tôn patérõn* [apotegmas dos Pais da Igreja], dos *Hadith* de Maomé ou da lenda franciscana; ou mesmo a coleção de lógios do Rãma-Krischna, a se formar hoje mesmo, diante dos nossos olhos; ou o ambiente em que atuaram George Fox ou Cyprien Vignes.

kai en proágon autoús hò Iêsoüs kai ethambounto. Hoi dè akolouthountes efoboünto.

Jesus ia à sua frente, e estavam pasmos, e os que acompanhavam tinham medo.

Ela reflete de forma simples e intensa a impressão numinosa causada por aquele homem, e nenhuma arte da descrição psicológica poderia fazê-lo de forma mais arrebatadora que a maestria dessas palavras marcantes. Aquilo que consta mais tarde em João 20.28 [onde Tomás professa: "Meu Senhor e meu Deus!"] talvez nos pareça expressão de um período que já extrapolava em suas formulações, já muito distante da simplicidade da primeira experiência; Mc 10.32 goza da nossa preferência justamente porque ali o sentimento despreza toda e qualquer fórmula. Mesmo assim, ali se encontra a raiz legítima de exageros posteriores. Os relatos nos evangelhos apresentam essas insinuações apenas secundariamente: o narrador pouco se interessa por elas, importante para ele é relatar o milagre. Tanto mais interessantes eles se tornam para nós. E quantas experiências similares não terá havido, cujos vestígios se dissiparam justamente por não haver milagre concomitante para ser relatado e [a impressão numinosa causada por Jesus] ser por demais óbvia para o narrador. - Deste aspecto também fazem parte a fé na supremacia de Jesus sobre o demoníaco e a imediata tendência para a formação de lenda. Idem o fato de seus próprios parentes o considerarem "possesso", o que vem a ser involuntário reconhecimento da sua impressão "numinosa". Muito mais ainda a fé surgida espontaneamente, por impressão, não mediante doutrina, mas pela experiência, a saber, a fé de que ele seria o "Messias", o ente numinoso por excelência para aquele grupo. Muito elucidativa ainda é a maneira como na primeira confissão de Pedro, de que Jesus é o Messias, assim como na resposta deste, transparece o elemento "impressão", *"experiência"* dessa fé:

"Quem te revelou isto não foi carne e sangue, e sim meu Pai no céu".

O próprio Jesus admira-se com essa confissão: isso demonstra que o reconhecimento de Pedro não se deu com base numa autoridade, mas ocorreu espontaneamente, foi uma *descoberta,* gerada por uma impressão, foi um depoimento proveniente daquela profundeza da psique onde quem ensina não é carne e sangue, nem mesmo a "Palavra", e sim diretamente "meu Pai no céu", sem quaisquer intermediações.

Esse depoimento precisa, sim, estar presente. Sem a confirmação proveniente de dentro da pessoa, toda e qualquer impressão fica sem efeito, na verdade nem é possível surgir uma verdadeira "impressão". Por isso são precárias todas as doutrinas a respeito da impressão de Cristo quando não se leva em consideração esse segundo aspecto, que na verdade não é outra coisa senão a necessária predisposição para experimentar o sagrado, isto é, a categoria do sagrado já constante no espírito como obscuro conhecimento *a priori.* "Impressão" pressupõe algo impressionável. A psique não o será se for mera *tabula rasa.* Acontece que impressão no sentido aqui tratado não é a mera *impressio* que, segundo a teoria dos sensualistas, causa a percepção na psique, nela deixando a sua marca. Ter uma impressão a respeito de alguém significa, no caso, reconhecer nessa pessoa um *significado* específico, corroborá-lo, ser arrebatado por ele e dobrar-sè diante do mesmo. Isso, porém, somente é possível por meio de um elemento de cognição, entendimento e avaliação que o favoreça dentro da própria pessoa, por meio do "espírito endógeno". Para a "revelação", segundo Schleiermacher, é necessária a "intuição", que vai ao seu encontro. A música somente é entendida pela pessoa dotada de musicalidade, somente esta tem condições de receber uma "impressão" musical. E a todo tipo específico de impressão real corresponde um tipo próprio e específico de *congenialidade,* que tem afinidade com aquilo que impressiona. Como diz Lutero, somente entende a palavra quem estiver *verbo conformis* ["adequado à palavra"]. Ou: *Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente* ["Ninguém ouve a palavra se o espírito não ensinar interiormente"]. Ou como diz Agostinho, Confissões 10,6:

> O seu linguajar somente entendem aqueles que o comparam com a verdade julgadora a se pronunciar dentro deles próprios.[192]

192 Essa é a capacidade de "julgar" que tratamos [acima no cap. 20, com referência a Kant].

Capítulo 22

DIVINAÇÃO NO CRISTIANISMO DE HOJE

Mais importante que a questão se a protocomunidade experimentou e conseguia vivenciar o sagrado em e por meio da pessoa de Cristo é para nós a outra questão: se nós também ainda o conseguimos, isto é, se para nós a imagem da sua obra, vida e atuação transmitida na comunidade e pela comunidade tem valor e força de revelação para nós próprios ou se apenas ficamos nos alimentando do legado da primeira comunidade, acreditando na autoridade e no depoimento de outros. Este seria um caso totalmente perdido se não fosse assim que também dentro de nós podem acontecer aquele entendimento e aquela interpretação que vêm de dentro, aquele depoimento do espírito que somente é possível com base numa predisposição categorial do sagrado na própria psique. Se sem isso já naquela época não eram possíveis nenhum entendimento, nenhuma impressão do Cristo diretamente presente, como poderia consegui-lo o material transmitido por outros? Entretanto, a situação é diferente se pudermos supor aquela mesma predisposição em nós. Nesse caso, em nada nos prejudicam o aspecto fragmentário, muitas vezes incerto, daquele material, nem a mistura com elementos legendários ou sua adulteração com elementos "helenísticos". Porque o espírito reconhece o que é do espírito.

No tocante a esse efeito auxiliador, interpretativo, intuitivamente receptivo de um princípio endógeno - que em termos religiosos chamaríamos de "espírito co-depoente" - foram-me muito instrutivas as informações de um missionário de grande sensibilidade. Contou que ele próprio repetidas vezes se surpreendeu com o fato de que a proclamação da palavra tão deficientemente apresentada numa língua estrangeira difícil, operando com conceitos totalmente estranhos, podendo apenas insinuar - que ela, mesmo assim, conseguia tocar tão fundo, ser abraçada com tanta sinceridade. Também ali o que mais ajudava seria aquela noção intuitiva e receptiva proveniente do coração do próprio ouvinte. Aí, sem dúvida exclusiva-

mente neste ponto, é que temos uma chave para entender o problema de Paulo. Esse algoz da comunidade só pode ter detectado indícios fragmentários e caricaturais da natureza e do significado de Cristo e do seu evangelho. Mas o espírito, vindo de dentro, o obrigou àquele reconhecimento que o subjugou às portas de Damasco, e foi esse espírito que lhe deu o profundo entendimento do fenômeno Cristo; por isso precisamos admitir, como Wellhausen, que, no fundo, ninguém *entendeu* a Cristo de forma tão plena e profunda como justamente Paulo.

Para que uma experiência do sagrado em e por meio de Cristo seja possível, seja suporte da nossa fé, a primeira premissa óbvia é que a própria obra primeira e mais direta de Cristo ainda seja compreensível de forma imediata para nós, que se possa experimentar o seu valor, daí surgindo então a impressão direta da sua "santidade". Aqui, porém, parece surgir uma dificuldade que, caso não superada, tornaria liminarmente insolúvel todo o problema: a questão se aquilo que hoje julgamos possuir em Cristo e no cristianismo no fundo ainda seja a mesma coisa que Cristo quis significar e oferecer, se ainda se trata do mesmo efeito que sua primeira comunidade nele experimentou. Em outras palavras, a questão é se o cristianismo realmente possui um "princípio" próprio que, mesmo sendo suscetível de evolução ao longo da história, não deixa de manter sua identidade essencial, de modo que o cristianismo de hoje e da primeira fé dos discípulos tenham essências iguais, comensuráveis entre si.

Será que o cristianismo ainda é rigorosamente jesuísmo? Ou seja: será a religião que hoje conhecemos como cristianismo, com seus conteúdos específicos de fé e sentimentos, a entidade histórica que aí está, distiguindo-se de e medindo-se com outras religiões, elevando, motivando, atraindo ou repelindo, acusando ou entusiasmando os ânimos e as consciências humanas, será ele em sua essência ainda a "tão simples" e modesta religião e religiosidade que o próprio Jesus despertou e fundou naqueles pequenos e agitados grupos naquele remoto canto do mundo que é a Galileia? Certamente ninguém há de negar que, em comparação com aquela época, essa religião passou por considerável transformação de cor e forma, foi sujeita a formidáveis alterações e metamorfoses. Mas será que no ir-e-vir de suas manifestações haverá uma essência permanente, um princípio idêntico que, mesmo sujeito a evoluções, permaneceu o mesmo? Terá havido desenvolvimento? Ou terá sido transformação, altera-

ção, influxo totalmente estranho, lamentado por fulano como perversão, admirado por beltrano como bem-vinda substituição, e registrado por cicrano como simples fato histórico?

O cristianismo como ele hoje se nos depara, como grande e concreta "religião universal", sem dúvida apresenta a pretensão e a promessa de ser em primeiro lugar e em seu sentido mais intrínseco "religião redentora". Salvação, e salvação abundante, libertação e superação do "mundo", da existência presa no mundo, aliás da própria criaturalidade, superação da distância de Deus e da inimizade com Deus, redenção da servidão ao pecado e da culpa pecaminosa, reconciliação e remissão, e por isso graça e doutrina da graça, espírito e transmissão do espírito, renascimento e nova criatura são hoje seus elementos característicos e comuns, apesar das inúmeras divisões em igrejas, denominações e seitas. Esses elementos caracterizam-no rigorosa e decididamente como "religião redentora" por excelência, sendo nesse aspecto perfeitamente comparável às grandes religiões do Oriente com sua rigorosa contraposição dualista entre salvação e perdição; e no tocante à necessidade de redenção e concessão de salvação, o cristianismo tem a pretensão de não ficar atrás daquelas religiões, mas de ser superior a elas tanto na importância desses conceitos quanto no teor qualitativo dos mesmos. Não há dúvida de que é nesses elementos que o cristianismo hodierno tem seu "princípio" e sua essência. A questão agora é se esses formidáveis conteúdos anímicos realmente já foram o "princípio" daquela simples religião de Jesus e se a instauração dos mesmos deve ser considerada a primeira e mais direta obra de Cristo.

Respondemos a essa questão positivamente, ainda que lembrando aquela parábola referente ao reino de Deus, mas que combina igualmente bem com o princípio do cristianismo em si: a parábola da semente de mostarda e da árvore que dela cresce. A parábola implica modificação, uma vez que a árvore não é o mesmo que a semente, tratando-se, porém, de modificação e não transformação, mas passagem do potencial para o ato, o que vem a ser evolução legítima, não "transmutação" ou "epigênese". Nesse sentido dizemos:

A religião de Jesus não se transforma aos poucos em religião redentora, mas tem essa predisposição desde seus primórdios originais, inclusive em caráter extremo e com toda a clareza, mesmo que inicialmente a correspondente terminologia posterior esteja quase ausente. Se com a maior sobriedade histórica possível e da forma mais

simples possível buscarmos o que propriamente caracteriza a proclamação de Jesus, chegamos a dois elementos básicos:

1. A pregação do reino de Deus, na origem e de fora a fora, não como acessório mas como sentido fundamental da causa.

2. O evangelho de Jesus caracteriza-se pela reação contra o farisaísmo e, com isso, pelo ideal de uma religiosidade como atitude e estado de espírito de uma criança, em função de culpa perdoada.

As duas coisas, em princípio, estabelecem tudo aquilo que depois se desdobra no "caráter redentor" do cristianismo, em suas mais específicas doutrinas sobre graça, eleição e renovação pelo Espírito. Essas coisas foram vivenciadas e possuídas justamente também por aquele primeiro grupo, de uma forma implícita. Expliquemos:

Falar de "religião redentora", na verdade, é pleonasmo, ao menos em se considerando as formas mais elevadas e desenvolvidas de religião. Isto porque toda religião mais elevada e avançada, que tenha adquirido autonomia, separando-se das relações de dependência para com o bem-estar mundano *[eudaimonía]* promovido pelo Estado ou em caráter privado, desenvolve em seu seio peculiares e exuberantes ideais de beatitude aos quais se pode aplicar a designação genérica de "salvação" [He/7]. Para uma "salvação" desse tipo tendem de forma crescente e cada vez mais consciente as religiosidades na índia, a começar com as idéias explicitamente teístas do panteísmo *Upanixade* até as beatitudes (negativas apenas na aparência) do nirvana budista. Em direção a uma "salvação" também caminham as assim chamadas religiões especificamente redentoras que no início da nossa era vieram do Egito, da Síria, e do Oriente Médio para a civilização greco-romana. Além disso, também a observação afiada pela prática da comparação enxerga com clareza que mesmo na religião persa atua em forma de esperança final o mesmo impulso religioso em direção a uma "salvação", vindo a tomar a forma do anseio por *mocsa* [redenção] e nirvana. Anseio por "salvação" e experiência da mesma é também o islã, e não só "em esperança", em termos de prazer do paraíso: na verdade, o mais importante no islamismo é o próprio islã, a submissão a Alá, que não é apenas entrega da vontade, mas também o almejado e buscado arrebatamento por Alá, sendo como tal uma "salvação" possuída e fruída numa espécie de inebriamento, que em intensidade maior pode até vir a ser místico delírio beatífico.

Essa característica fundamental de toda religião mais elevada manifesta-se inegavelmente com o maior vigor e em qualidade superior onde o cristianismo crê, busca e herda o reino de Deus. Não interessa se as origens desse ideal em Israel foram de natureza estritamente política, para aos poucos deixar o chão da realidade e finalmente chegar a toda a sua exuberância, ou se na raiz já havia motivos religiosos. Os materiais abrangidos pelo impulso religioso, muitas vezes, começam sendo de natureza terrena, mundana. O elemento inquieto do impulso escatológico, isto é, que busca a salvação final e definitiva, o elemento a urgir constantemente, a separar-se e elevar-se acima das suas origens, são justamente suas manifestações características, revelando sua essência interior, a qual não é outra coisa senão autêntico impulso para a *redenção,* pressentimento e antecipação de um bem "totalmente outro", exuberante e intuído, "salvação" comparável aos bens de salvação buscados em outras religiões e que ao mesmo tempo lhes é superior, tão superior quanto o Senhor do reino encontrado e possuído é superior a Brahma, Vixnu, Ormuzd [Azura-Mazda], Alá, assim como superior ao absoluto em forma de nirvana, kaivalya, Tao e tudo o mais que se possa mencionar. O evangelho visa de fora a fora à redenção, futuramente a ser realizada por Deus e já agora experimentada da parte dele: por um lado, como promessa do reino de Deus, e por outro, como experiências psíquicas imediatas, já presentes, da filiação divina, derramada na alma da sua comunidade como íntima posse. O fato de a comunidade ter tido plena consciência dessa salvação como algo qualitativamente novíssimo, inaudito e exuberante reflete-se na palavra de Jesus segundo a qual a lei e os profetas vão até João Batista, mas que *agora* o reino viria com poder, e que também João Batista somente entra na rubrica "lei e os profetas". Para descrever esse elemento novo da forma mais suscinta e genuína, teríamos que *inventar,* caso já não existisse, a passagem Romanos 8.15:

> Com efeito, não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: *Abba!* Pai!

Paulo aí retrata o alvo e o cerne do avanço realizado por Jesus, o rompimento com o antigo, captou com grande precisão a *nova religião,* seu princípio e sua essência. Esse "princípio" e essa "essência" foram os daqueles primeiros pescadores no mar da Galileia e continuaram sendo os mesmos e únicos ao longo de toda a história do

cristianismo. Com eles está dada a nova posição frente a pecado e culpa, frente à lei e à liberdade, ali estão dados, *em princípio,* "justificação", "renascimento", "renovação", concessão do espírito, nova criação e feliz liberdade dos filhos de Deus. Essas ou outras expressões, doutrinas e escolas semelhantes, mais a profunda especulação concomitante *necessariamente* se acrescentaram no momento em que a palavra chamou o "espírito" que lhe corresponde[193].

Assim sendo, a primeira obra direta de Cristo, tal como hoje ainda conseguimos entender em toda sua clareza e brilho, é o efeito e a concessão de *salvação* em esperança e posse mediante despertamento da fé no Deus dele e no reino de Deus. Agora, como poderá despertar a "divinação" também em nós, que nos encontramos distantes dessa obra de Cristo em vida, como poderemos também nós chegar a *vivenciar* o "sagrado em sua manifestação"?

Ao que tudo indica não será por meios *demonstrativos,* mediante comprovação, pela aplicação de alguma regra ou de conceitos. Não conseguimos apresentar características conceituais do tipo: "Quando ocorrerem os elementos x + y, estaremos diante de uma revelação". Bem por isso é que falamos de "divinação", de "apreensão intuitiva". Trata-se de um processo estritamente *contemplativo,* a psique abrindo-se e entregando-se ao objeto para que ocorra pura impressão; encarando o teor e a dádiva da proclamação e da obra fundadora de Jesus associando-se à própria imagem da sua pessoa em vida, tudo contemplado no conjunto da longa e prodigiosa preparação ocorrida na história da religião de Israel e Judá, o jogo das múltiplas linhas evolutivas convergindo e divergindo, mesmo assim, para ele; considerando os aspectos "cumprimento do tempo", com as atrações e as injunções dos contrastes e paralelos do seu meio; observando também o singular fundo irracional a entretecer ali a sua trama, perceptível aqui como em nenhum outro lugar, seu ir-e-vir, o afloramento cada vez mais resplendente do seu teor espiritual, do qual depende a salvação do mundo, ao mesmo tempo em que enigmaticamente avultam as potências a resistirem, o problema de Jó milhares de vezes mais intenso, do sofrimento e da derrota não só do justo, mas daquele que é de supremo interesse para o ser humano e para a humanidade; e finalmente essa nuvem de mística irracional

193 Isso nos permite entender pelo menos a possibilidade da inclusão de elementos "dualistas", inclusive "gnósticos". Alguém como Marcião não foi apenas paulino extremo, mas também extremo jesuíno.

pairando sobre Gólgota. Quem for capaz dessa imersão contemplativa e ficar de mente aberta para a impressão chegará, em puro sentir, segundo critérios interiores cuja regra é impronunciável, ao "reconhecimento" do sagrado, à "visão do eterno no temporal". Se é que existe algo eterno e sagrado em mescla e interpenetração dos elementos racionais e irracionais, teleológicos e ateleológicos[194] como aqui tentamos captar e descrever, então foi *ali* que se deu sua mais poderosa e palpável manifestação.

De certo modo, justamente nós que pertencemos à posteridade estamos em condições não piores, mas melhores de captá-lo em sua manifestação. Acontece que sua captação como "intuição do divino governo universal" está ligada essencialmente a dois aspectos: por um lado, a visão global dessa maravilhosa história do espírito humano em Israel, com seu profetismo, sua religião e a entrada de Cristo em cena nesse contexto; e por outro, o conjunto geral da conduta e obra de Cristo em vida. Em ambos os enfoques, essa visão geral à distância e com conhecimento histórico mais apurado nos é possível com perfeição maior que naquela época. Quem se enfronhar contemplativamente nesse enorme conjunto que chamamos de "antiga aliança até Cristo", praticamente não conseguirá resistir à sensação de que ali algo eterno está atuando e criando, impelindo para a manifestação e para a consumação. E quem então visualizar nesse conjunto geral o cumprimento e a conclusão, esse formidável personagem, essa personalidade que inabalavelmente se funda em Deus, essa pertinácia, essa segurança e certeza de convicção e atuação oriundas de misteriosas profundezas, esse espírito, essa beatitude, essa luta, essa fidelidade e entrega, esse sofrimento e finalmente essa morte em vitória, *necessariamente chegará ao seguinte parecer:* isto é conforme Deus, isto é o sagrado. Se é que exista um Deus e se é que ele queira revelar-se, bem assim ele tem de fazê-lo.

Necessariamente chegará a esse parecer não por necessidade lógica, nem por axioma de conceitos claros, mas em juízos diretos, não-deriváveis de axiomas superiores, de reconhecimento puro, segundo "axioma não-explicitável", por pura e indestrinçável sensação da verdade. Essa é justamente a característica da divinação autêntica como intuição religiosa.

194 *indefinibel,* que o autor, em glossário, entende como "inconcebível em termos de sentido e finalidade" *[nach Sinn und Zweck unfassbar,* n. do trad.).

Semelhante intuição, porém, também dará origem, necessária e independentemente de exegese ou autoridade da protocomunidade, a uma série de outras intuições sobre a pessoa, obra ou palavra de Cristo, as quais a doutrina da fé terá de desdobrar:

- a intuição da "história da salvação" em termos gerais e aquela do preparo profético e seu cumprimento;

- a intuição da "messianidade" de Jesus na qual se tornam ato puro toda proclamação antecipadora de profetas, leis e salmos, todas as tendências e expectativas da "antiga aliança";

- a intuição da "messianidade" de Jesus como aquele que foi ponto culminante e consumação de toda evolução anterior, sentido e alvo dessa trajetória da tribo e do povo, a qual com ele consumou seu próprio circuito existencial, esgotou sua tarefa histórica;

- a intuição de que nele está retratado e representado Deus, pois em suas lutas e suas vitórias, em sua busca e em seu amor como Salvador se "intui" uma marca *[charakter]* daquele que o envia e coloca;

- a intuição da "filiação" daquele que foi eleito, chamado e colocado como plenipotenciário da divindade por excelência, daquele que, compreensível e possível somente a partir de Deus, representa em pessoa a palavra da revelação definitivamente pronunciada;

- a intuição da "instauração da aliança", da adoção e conciliação por seu intermédio, da validade da sua obra em vida e morte como sacrifício e oferenda a Deus, que tem e opera o agrado deste;

- e não menos também a intuição do mediador que proporciona "cobertura" e "expiação"; isto porque o conhecimento superior a partir do evangelho de Cristo não diminui o abismo entre criatura e criador, entre profano e sagrado, entre pecado e santidade, mas fá-lo aumentar; o sentimento correspondente, a despertar espontaneamente, aí recorre como sempre, àquilo no qual o sagrado se revela, como meio e socorro para dele se aproximar.

O que é preciso criticar não é o fato de semelhantes intuições ocorrerem na dogmática cristã - não seria possível evitá-lo; mas que não se reconheça seu caráter de livres intuições baseadas em divinação e se tente dogmatizá-las e teorizar a seu respeito, deixando de perceber o que elas são: ideogramas de sentimentos não-definíveis por conceito. Deplorável é a ênfase que lhes é dada, colocando-as

indevidamente no centro do interesse religioso, o qual somente uma coisa tem o direito de ocupar: a experiência de Deus em si.

> Onde tiver ocorrido genuína divinação do "sagrado em sua manifestação", ganha importância também um elemento que se pode chamar de "sinais concomitantes", não como fundamento propriamente dito da divinação, mas como confirmação da mesma, ou seja, aqueles elementos de elevada vida espiritual, de elevada força espiritual sobre a natureza e o meio, como encontramos na imagem histórica de Jesus. Esses sinais têm suas analogias na história geral do espírito humano e na história da religião. Eles aparecem nos dons vocacionais dos grandes profetas de Israel como intuição visionária e pressentimento mântico, e na vida de Cristo como notáveis "dons do espírito". Não se trata, de forma alguma, de coisas miraculosas, pois como forças do espírito elas são muito "naturais", sumamente naturais, como a nossa própria vontade ao controlar nosso corpo. Mas elas somente ocorrem quando o próprio espírito estiver dado em estatura e vitalidade mais elevadas, sendo mais prováveis quando o espírito estiver mais próximo e mais intimamente unido a seu fundamento eterno, quando repousar totalmente nele e assim estiver liberado para o máximo do seu desempenho. Por isso a ocorrência desses sinais pode ser um "sinal concomitante" dessa situação, acompanhando, portanto, o resultado da divinação pura em si.

Por fim também fica claro que justamente paixão e morte de Cristo hão de se tornar objeto de forte intuição e valorização pelo sentimento. Se é que seu envio ao mundo e depois sua própria conduta entram em cogitação como espelho e auto-revelação de uma vontade eterna de amor, isso vale principalmente para esse supremo desempenho de fidelidade e amor na Paixão. A cruz torna-se por excelência espelho do Pai eterno *[speculum aeterni patris]*. Mas não só do Pai, não só do elemento racional supremo do sagrado, mas do sagrado em si. Isto porque em Cristo convergem e se concluem os processos que o precederam também porque nele, em sua vida, paixão e morte, se repete de forma clássica, chegando ao nível absoluto, aquele mais místico dos problemas da antiga aliança, a repercutir misteriosamente desde Dêutero-Isaías e Jeremias, passando por Jó e Salmos: o mistério do *sofrimento indevido* do justo. O capítulo 38 de Jó é profecia de Gólgota, e em Gólgota é repetida e excedida a solução do "problema" que já fora dada a Jó. Mas como vimos, a solução achava-se totalmente no aspecto irracional, não deixando por isso de ser uma solução. O sofrimento do justo já em Jó se tornara o clás-

sico caso especial de revelação do misterioso e transcendente em seu modo mais direto, real, próximo e concreto. Na cruz de Cristo, nesse monograma do eterno mistério, isto chega à plenitude. E no entrelaçamento daqueles aspectos racionais do seu significado com esses elementos irracionais, nessa mistura do revelado com o não-revelado, porém intuitivo, do amor supremo com a arrepiante ira do nume na cruz de Cristo, o sentimento cristão realizou a mais viva aplicação da "categoria do sagrado", assim produzindo a mais profunda intuição religiosa jamais vista na história da religião.

Isto é o que precisa ser buscado ao se comparar religiões para verificar qual a mais perfeita: não a contribuição para a civilização, nem sua relação com os "limites da razão" ou com os "limites da humanidade", os quais se acredita poder especificar de antemão e sem as religiões, nem qualquer exterioridade sua é que poderá, em última análise, servir de critério para avaliar uma religião como religião. Somente seu mais profundo âmago, a idéia do sagrado em si e a perfeição com que determinada religião faz justiça ou não a essa idéia é que podem servir de critério.

Não se pode discutir sobre o *valor e a validade* dessas intuições religiosas oriundas de puro sentir com pessoas que não se envolvem com o sentimento religioso em si. A própria natureza do assunto o impede. Modos comuns de argumentar ou mesmo provas morais não se sustentam, no caso, inclusive nem são possíveis, por razões compreensíveis. Por outro lado, também críticas ou refutações vindas desse lado são liminarmente vazias. Acontece que suas armas são muito curtas e não alcançam o alvo, uma vez que o atacante sempre estará fora da arena. Como essas intuições são efeitos independentes das impressões causadas pela história evangélica e por seu personagem principal, segundo a categoria do próprio sagrado, não dependemos, para elas, das casuais oscilações dos resultados exegéticos nem de sofridas justificativas históricas. Isto porque as intuições nos são possíveis *por divinação própria,* mesmo sem esses resultados e essas justificativas[195].

195 Sobre a validade de intuições religiosas, cf. OTTO, R. *Das Gefühl des Überweltlichen.* cap. III: "Religionskundliche und theologische Aussagen". Sobre toda esta seção, cf. "Reich Gottes und Menschensohn", especificamente as seções B, 1: Heilsgestalt; 10: Der durch Leiden rettende Messias; C: Abendmahl als Jüngerweihe; D: Gottesreich und Charisma.

Capítulo 23

O *A PRIORI* RELIGIOSO E A HISTORIA

A diferença entre o sagrado como categoria *a priori* do espírito racional e o sagrado em sua manifestação finalmente nos leva à conhecida diferença entre revelação interior e exterior, geral e especial. Trata-se, no fundo, da mesma diferença. Ela igualmente nos leva à relação entre razão e história.

Toda religião que queira ser mais que mera crença na tradição e fé na autoridade, mas que busque convicção, convencimento próprio, pessoal e interior, isto é, busque a cognição própria, interior, da sua verdade, como faz primordialmente o cristianismo, mais que todas as demais religiões, precisa pressupor princípios cognitivos segundo os quais a pessoa, por conta própria, possa reconhecer tal religião como verdadeira[196]. Esses princípios precisam ser princípios *a priori*, que não podem ser fornecidos por experiência alguma, nem pela "história". Pode parecer edificante dizer: "O cinzel do Espírito Santo *'na história'* os inscreve no coração", só que isso não adianta muito. Pois como se saberá que foi o cinzel do *Espírito Santo* que o escreveu e não de um espírito impostor ou da "fantasia etnopsicológica"? Afinal de contas, tal afirmação baseia-se na presunção de saber reconhecer a escrita desse cinzel, a escrita do Espírito dentre outras escritas, arrogando-se ter *a priori* uma idéia daquilo que é do Espírito, independentemente da "história" portanto.

Além disso, a história - que neste caso pretende ser história do Espírito - pressupõe algo *do qual* ela seja história: algo que tenha potencial próprio, que possa *tornar-se, vir a ser [werden]* aquilo que está em sua predisposição e em seu desígnio. Um carvalho pode *vir*

196 O testemunho baseado nesses princípios é o *"testimonium spiritus sancti internum"* [testemunho interior do Espírito Santo], do qual já falamos. Trata-se deste diretamente, pois se não fosse assim, para se reconhecer o testemunho do Espírito Santo como verdadeiro seria necessário outro testemunho do Espírito Santo, e assim *ad infinitum.*

a ser, pode ter analogia com a história, já um monte de pedras não. A entrada ou saída casual de aspectos meramente agregados, seu puro e simples deslocamento ou agrupamento podem ser narrados, só que isso não é narração histórica em sentido mais profundo. Um povo tem história na medida em que entra em sua trajetória com predisposições e desígnios, talentos e tendências, já sendo algo para tornar-se algo. Uma biografia será empreendimento sofrido e impróprio no caso de uma pessoa que de origem não apresente uma predisposição peculiar, sendo por isso mero ponto de passagem de acidentais concatenações causais exteriores. Biografia somente é real descrição de uma vida real quando o jogo entre estímulo e vivência, por um lado, e predisposição, por outro, der origem a algo singular que não seja nem resultado de mero "desdobramento" nem soma de meros vestígios e impressões escritas por diversas situações exteriores sobre uma *tabula rasa.* Quem busca história do espírito precisa buscar espírito qualificado; quem fala de história da religião fala da história de um espírito qualificado para religião.

A religião *vem a ser* na história, em primeiro lugar, quando na evolução histórica do espírito humano o jogo entre estímulo e predisposição faz com que esta última se torne ato, ato conformado e determinado também pelo jogo mútuo. Em segundo lugar, religião se torna história quando a própria predisposição permite reconhecer certas partes da história como manifestação do sagrado; esse reconhecimento influi sobre a qualidade e a intensidade do primeiro aspecto acima. Em terceiro lugar, religião se torna história quando, em função dos primeiros dois aspectos, se estabelece comunhão com o sagrado na cognição, na psique e na vontade. Assim sendo, religião não deixa de ser produto da história na medida em que somente história, por um lado, desenvolve *predisposição* para a cognição do sagrado, e, por outro lado, na medida em que ela própria, em partes, é *manifestação* do sagrado. Existe religião histórica, mas não religião "natural", menos ainda religião inata[197].

Cognições *a priori* não são aquelas que toda pessoa racional *possui* (essas seriam "inatas"), mas que toda pessoa *pode vir a ter.* Cognições mais elevadas *a priori* são aquelas que toda pessoa pode vir a ter, mas que, pelo que mostra a experiência, não são espontâneas,

197 Sobre a diferença entre "inato" e o *priori,* cf. OTTO, R. *Kantisch-Friessche Religionsfilosofie.* p. 42.

mas precisam ser "despertadas" por outras pessoas de capacitação superior. No caso, "predisposição" é apenas a faculdade genérica da *receptividade* e um *princípio de julgamento,* e não a capacidade de produção independente e própria das respectivas cognições. Essa produção somente ocorre nas pessoas que têm o "dom". "Dom", porém, não é apenas um estágio superior, potencialização da predisposição que todos têm, mas desta se distingue em termos de grau e de qualidade. Isso se percebe com clareza na área das artes. Aquilo que na multidão se apresenta como receptividade, capacidade de acompanhar e julgar arte mediante gosto educado, apresenta-se no patamar do *artista* como inventividade, criatividade, composição, como genial produção espontânea. Esse grau e potencial mais elevados da predisposição musical, por exemplo, que no primeiro caso constitui capacidade para a experiência musical, mas de produção e revelação musical no outro, evidentemente não é mera diferença de grau.

Ora, algo semelhante se dá na área do sentir religioso, da experiência e produção religiosa. Também nesse caso as massas apresentam a *predisposição* somente como receptividade, isto é, como *suscetibilidade para serem movidas* para a religião, além da faculdade de livre reconhecimento e julgamento próprio. Isso significa o seguinte: predisposição *geral* o "Espírito" somente é em forma de *"testemunho* do Espírito"[198]. O potencial e patamar mais elevados, porém, que não podem ser derivados do primeiro patamar de mera receptividade, é na esfera da religião o *profeta,* isto é, aquele que possui o Espírito como faculdade de "voz interior" e de divinação, e mediante estas duas, como capacidade de produção religiosa.

Acima desse patamar do profeta, porém, pode-se imaginar e esperar outro patamar mais elevado, um terceiro, que também não pode ser derivado do segundo, assim como o segundo patamar não podia ser derivado do primeiro. Trata-se do patamar daquele que, além de possuir o Espírito em plenitude, em sua pessoa e em sua obra passa a ser *objeto* da divinação do sagrado em sua manifestação.

Esse é mais que profeta. Ele é o Filho.

198 Mesmo isso somente *ubi ipsi visumfuit* ["onde quiser"].



ANEXOS

I. CRIAÇÕES LITERÁRIAS NUMINOSAS

1. *Do Bhagavad-Gitã,* Capítulo 11

Este portento hino numinoso a constar nas edições anteriores eu agora excluo, uma vez que se encontra na tradução entrementes publicada do Bhagavad-Gitã em: R. Otto. *Der Sang des Hehr-Erhabenen.* 1935, p. 75-80.

l.Joost van den Vondel, Engelsang [Cântico dos Anjos]

Numa recensão da primeira edição dessa obra, em *Theologisch Tijdschrift,* 1917, o holandês Groenenwege chamou minha atenção para o "Cântico dos Anjos" do grande autor holandês do século XVII Joost van den Vondel em sua magnífica tragédia "Lúcifer". Trata-se efetivamente de um cântico que, de forma talvez mais sonora que aquele de Lange, *decanta* aquilo que não se pode *dizer*[199]. (Este cântico deveria constar em nossos hinários!) Apresentamos a tradução.

Coro dos anjos

Cântico

Quem é que está sentado
Tão alto e tão fundo na luz abissal,
Que nem eternidades medem!
Ele carrega, não é carregado.
Coisa alguma o sustenta
O universo a girar flutuante
Em torno dele, nele, e firmemente seguro
Busca a ele, o centro uno:
Dos sóis o sol, espírito e vida
Repouso que repousa em si

199 Cf. VONDEL, J. v. d. *Treurspelen.* 1. Deel. Amsterdã, 1661.

Para todos que aí estão e atuarn,
Que têm nome ou não o têm.
Ele é o coração, ele é a fonte,
Ele é um mar inesgotável
Do mais lindo e melhor que por ele
Foi arquitetado e dele emanou,
Magnificamente chamado para nossa existência,
Por sua bondade, seu poder,
Antes ainda que sobre os patamares da terra
Se levantou a radiosa maravilha do céu.
Com as asas cobrimos nossos olhos
Diante desse brilho glorioso.
Damos início ao sonoro louvor do céu
E desvanecendo em reverência
Nos prostramos sobre as faces.
Quem será! Nominai-o, descrevei-mo
Com pena de serafim,
Pois aqui faltam termo e nome.

Contracanto

É DEUS! - Ente infinitamente eterno
De tudo que existe e se move, Tu, que ninguém louvou suficiente,
Dos que jamais viveram e nunca viveram,
Inatingível por espíritos e sentidos.
Perdoa por nenhuma palavra Te medir
Nenhuma imagem, língua ou sinal
Poder significar-Te.
- 1u eras, Tu és,
Tu continuas Tu mesmo. Mesmo a fala de anjos
E seu saber, débil e desajeitado,
Somente consegue profanar, é débil por demais:
Todas as coisas têm seu nome -
Já Tu nunca em lugar algum! Quem poderá ousar
Nominar-Te? Quem se atreve
a ser oráculo, pronunciar-Te?
Somente Tu és quem és.
Conhecido de Ti mesmo, reconhecível para Ti mesmo
E para mais ninguém. E quem percebe
O brilho das eternidades, infinito,
Para quem se revelou semelhante luz?
A quem apareceu o brilho radioso
Cuja visão é salvação ainda mais elevada
Do que merecer graças,

Que excede todos os limites
Das nossas forças. - Envelhecemos
Em nosso ser; Tu, jamais.
Teu ser precisa sustentar-nos.
Elevai a divindade, cantai a glória!

Canto final

Santo, santo, outra vez santo,
Três vezes santo, glória seja a Deus!
Fora de Deus nada medra.
Santo é seu mandamento puro.
Seu mistério nos una.
O que ele queira, ocorra,
Para que se proclame por toda parte;
Santo é o conselho do Supremo.

3. Melek Eljõn

O hino que segue tentei traduzir do hebraico. Trata-se de parte da ligurgia judaica da Festa do Ano Novo, um "Piut" medieval. A extraordinária arte da estrofe, da rima e das insinuações sonoras do texto original não podem ser reproduzidas com perfeição aqui. Cf. *Gebetbuchfürdas Neujahrsfest,* editado por Wolf Heidenheim, Frankfurt a. M., p. 62ss. - JHVH é o tetragrama sagrado do nome de Deus no Antigo Testamento, o qual os judeus não pronunciam, mas normalmente contornam, dizendo "Adonai" (Senhor). Antigamente era erroneamente pronunciado "Jeová". A pronúncia correta é Iahvé. Lutero o traduz por *derHerr,* "o Senhor".

A Ti, ó Rei, queremos exaltar

REI SUPREMO -
Forte e augusto,
Ele é fosso e muralha,
Seu dizer é fazer,
Alto e elevante,
Tronos a distribuir,
Pairando sobre tudo -
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Ele exibe atos de poder,
Convoca estirpes,
Rompe selos e lacres,
É puro em palavra,
Sabe quantas as estrelas são,
Todas órbitas e trajetórias -
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Exaltado por tudo,
Com poder para tudo,
Com graça para tudo,
Alimenta a tudo,
Oculto de tudo,
Vigia, porém, sobre tudo -
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Não esquece o esquecido,
Pondera o interior,
Tem olho apurado,
Lê os anseios do coração,
Deus dos espíritos,
Mestre da palavra verdadeira
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Em Seu castelo pureza,
Em Seus palácios repletos de prodígios,
Nada com Ele tem igualdade,
Em toda a Sua atuação
O que coloca a areia como do mar o limite,
Ao Beemote e à sua contestação -
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Ele reúne as águas no mar,
Agita as ondas como exércitos,
De modo que rujam terríveis,
Encham o mundo com bramido.
Mas seu formidável furor
Todo-poderoso ele obriga à calma -
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Reinando em majestade,
Ele anda na tempestade e na intempérie.
Brilho O envolve como roupagem.
Para Ele a noite é dia.
Trevas O abrigam espessas.
Ele próprio, porém, habita a luz -
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Nuvens O cobrem,
Chamas O envolvem,
Querubins O carregam,
Relâmpagos Lhe servem.
Estrelas fixas e planetas
Jubilam para os cantos mais remotos:
Ele reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Abre a mão e faz saborear,
Coleta a chuva e fá-la jorrar,
Flui sobre três, quatro nações,
Sobre prados ressecados,
Fazendo-os brotar.
O dia exulta para o dia:
Exulta ao Senhor também tu:
Ele reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Santo e arrepiante,
Poderoso e maravilhoso,
Estabelece as dimensões da Terra,
Coloca Sua pedra angular,
Cria o grande tanto quanto o pequeno,
Para a Sua glória -
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Atenta para a miséria,
Volta-se para a súplica,
Contemporiza benigno,
Domina Sua ira,
Inicia todo começo,
Fim de todos os fins -
reina em tempo e eternidade.

REI SUPREMO -
Julga com verdade,
Suas obras são verdade,
Pratica a graça e a verdade,
Ele próprio graça e verdade,
Porta-se em verdade,
Seu selo, a verdade -

reina em tempo e eternidade.

Exaltar-Te queremos:

JHVH é Rei, JHVH foi Rei, JHVH será Rei eternamente.

Tudo que habita a tenda dos céus
louva com louvor sonoro:
JHVH é Rei.

O que habita o campo da Terra,
Abençoa com canto de bênção:
JHVH foi Rei.

Um entoa com o outro,
Competem exultando:
JHVH será Rei eternamente.

Todos os Seus santos
Tomados de humildade O santificam:
JHVH é Rei.

Toda a multidão do povo Seu
Lhe atesta a verdade deste testemunho:
JHVH foi Rei.

Um entoa com o outro,
Competem em canto gracioso:
JHVH será Rei eternamente.

Lampejantes querubins,
Formidáveis serafins
JHVH é Rei.

Manhã por manhã se repete
O tímido sussurro:
JHVH foi Rei.

Um entoa com o outro
Três vezes, competindo:
JHVH será Rei eternamente.

JHVH é Rei, JHVH foi Rei, JHVH será Rei eternamente.

Amém.

II. ADENDOS MENORES

1. *Tremendum, mysterium.* Adendo ao cap. 4a.

E W. Robertson enxergou com profundidade a realidade de que se trata aqui. Repare-se as profundezas aonde leva sua pregação sobre a luta de Jacó com El: (Ten Sermons, III, item II; The revelation of *Mystery:}*

> A revelação deu-se pelo ***assombro.*** Muito significativamente consta ali que o antagonista divino parecia ansioso para partir, uma vez que o dia estava despontando; e que Jacó o segurava ainda mais convulsivamente, como se soubesse que a luz do dia o privaria da bênção antecipada. Aí parece ocultar-se uma verdade muito profunda. A aproximação a Deus é maior naquilo que é ***indefinido*** do que no definido e distinto. Ele é sentido mais no ***assombro,*** no ***espanto*** e no ***culto*** que na ***concepção*** clara. Em certo sentido, ***escuridão*** tem mais a ver com Deus que a luz. Ele habita as trevas espessas. Momentos de delicado e vago mistério, muitas vezes, fazem sentir nitidamente Sua presença. Quando irrompe o dia e vem a nitidez, o Divino evaporou-se da alma como o orvalho da manhã. Na tristeza, ***acossados*** por presságios incertos, sentimos o infinito ao nosso redor. A escuridão ***[gloom,*** tb. melancolia] se dispersa, volta a alegria do mundo e parece que Deus se foi - o Ser que nos tocou com a mão a encolher e lutou conosco, mas cuja presença, mesmo sendo a mais ***terrível,*** foi mais ***abençoada*** que Sua ausência. É verdade, até mesmo literalmente, que as trevas revelam Deus: a cada manhã Deus puxa a cortina da luz ofuscante por sobre Sua eternidade, e perdemos o Infinito. Olhamos para a terra embaixo em vez de para o céu em cima, por óculos mais estreitos e contraídos, aquilo que é examinado pelo microscópio, quando se coloca de lado o telescópio, a pequenez, em vez da vastidão. "Sai o homem para sua faina, e para o seu trabalho até o anoitecer" [Salmo 104.23]; e na poeira e mesquinhez da vida parece que deixamos de percebê-Lo. A noite, Ele descerra a cortina e vemos o quanto de Deus e da Eternidade o dia claro e nítido ocultou de nós. Sim, na ***escuridão solitária, silenciosa e vaga O Assombroso [Awful]*** está próximo.
>
> ***Nomes*** têm um poder, um estranho poder de ***ocultar*** Deus. O plano de Deus não foi o de dar nomes e palavras, mas ***verdades de senti-***

mento. Naquela noite, naquela estranha cena, Ele gravou na alma de Jacó um ***assombro religioso, que haveria de desenvolverse depois*** - não um conjunto de formalismos que com exterioridades satisfizesse a ânsia do intelecto e calasse a alma: Jacó sentiu o Infinito, que é mais verdadeiramente ***sentido*** quando menos ***nominado.***

2. Quanto à argumentação geral desta obra, remeto para o que expõe John Harvey, que a traduziu para o inglês, na introdução da sua tradução *{The Idea of the Holy*, Oxford University Press) e especialmente também para sua contribuição no *Appendix X "The Expresson ofthe Numinous in English" ["A* Expressão do Numinoso em Inglês"]. Ali ele diz[200]:

> Embora dificilmente se possa questionar que o vocabulário filosófico alemão seja superior ao inglês em riqueza e precisão, no que se refere aos assuntos discutidos neste livro nosso idioma não parece de todo em desvantagem. Na verdade, a abundância de sinônimos no inglês de saída apresentou um ***embarras de richesse*** [embaraço de riqueza]. Em lugar do único adjetivo alemão ***Heilig*** com seu substantivo e verbos derivativos, temos os termos ***sacred eholy, sacredness, holiness*** e ***sanctity.***
>
> ***Gottheit*** já nos oferece uma tríade de sinônimos: ***deity, divinity, Godhead.*** Cada uma dessas alternativas provavelmente se presta melhor para algum contexto específico, e ao escolher um deles necessariamente sacrificaremos sutis conotações diferentes sugeridas pelos outros, talvez implícitas no equivalente alemão único. O fator decisivo de ***holy*** em vez de ***sacred*** como reprodução normal de ***heilig*** foi o fato de o primeiro ser o termo bíblico encontrado principalmente naquelas grandes passagens (por exemplo, Isaías 6) repetidamente usadas neste livro e que parecem centrais para sua argumentação. Acredito que ***Holy*** seja sentido como termo nitidamente mais numinoso que ***sacred:*** para nós está mais impregnado de atmosfera numinosa. Embora mais ainda que o alemão ***heilig,*** o inglês ***holy*** refere-se principalmente aos níveis mais elevados de experiência religiosa, nos quais o numinoso foi interpretado em termos racionais e morais, por isso significando para nós principalmente "bom"; ***holy*** também se encontra em contextos que excluem esse sentido mais elevado, onde simplesmente é o numinoso em estágio liminar e selvagem de desenvolvimento. Os conhecidos versos do ***Kubla Khan,*** de ***Coleridge,*** exemplificam semelhante uso:

200 *The Idea ofthe Holy*. New York: Oxford University Press, 1958 (1923). p. 216.

A savage place! as holy and enchanted
As e'er beneath a waning moon was haunted
By woman wailingfor her demon-lover.

Um lugar selvagem! Tão sagrado e enfeitiçado
Quanto assombrado sob a lua evanescente
Por mulher clamando por seu demonio amante.

Trata-se de uma passagem numinosa por excelencia, mas que apresenta o numinoso em nivel primitivo, pré-religioso, "demoníaco": não transmite ***santidade [sanctity]*** alguma. Embora o ousado uso de ***holy*** nesse contexto esteja nos limites do permissível, julgamos adequado, salvo engano, reservar ***sanctity*** para o sentido mais restrito e elevado.

Além desses termos, parece que o inglês de um modo geral é rico em expressões numinosas. O próprio Dr. Otto observa (cap. 4 a.) que o inglês ***awe*** tem conotação numinosa que falta ao alemão ***Scheu,*** e que ***haunt*** (cap. 17, item 10.) não apresenta equivalente alemão exato que tenha todo o seu alcance semântico. Além de ***uncanny*** (reprodução mais ou menos exata de ***unheimlich*** [inquietantemente misterioso]), usei palavras como ***weird*** e ***eeríe,*** que sem dúvida dão a entender a indefinível atmosfera numinosa. A palavra antiquada ***freit*** (sinal ou intimação sobrenatural) é outra desse tipo; possivelmente também a obsoleta forma verbal ***oug,*** da qual deriva ***ugly*** [feio], pode originalmente ter sugerido intimidação ou repulsa desnaturai, inquietantemente misteriosa. Deve-se observar que todos esses termos numinosos (exceto ***awe)*** se referem ***primordialmente*** às formas mais brutas e primitivas da experiência: não são em primeiro lugar termos ***religiosos*** em sentido mais elevado, muito embora, diferentemente de termos como ***grue, grisly*** e ***ghastly,*** possam ser usados tanto em sentido mais elevado e nobre quanto inferior, mais primitivo. Por fim, provavelmente não é por acaso que todos, ou quase todos, tenham-se originado no norte [britânico, isto é, celta]. Uma sensibilidade peculiar para impressões numinosas (que o Dr. Otto chamaria de grande sensibilidade para a "divinação") parece ser efetivamente uma característica dos britânicos do norte. Fenômenos como a vidência e clarividência parecem levar à mesma conclusão.

Fora a capacidade expressiva de termos ingleses isolados, seria fácil compilar passagens de poesia e prosa inglesas (como aquela de Coleridge, já mencionada) a ilustrarem os diferentes elementos na apreensão numinosa já discutidos neste livro. Tentarei apresentar mais três citações.

No cap. 5, R. Otto mencionou dois hinos (de Géllert e Lange), dos quais um mostra uma espiritualidade em que predominam aspectos racionais; outro, uma espiritualidade em que se percebe mais sentimento numinoso.

A mesma antítese percebe-se com muita clareza no contraste entre dois poemas com que todo leitor inglês está familiarizado: o hino de Addison baseado no Salmo 19 e o poema de Blake ***The Tyger.*** Ambos os poetas decantam o Criador como ele se revela em sua criação, embora seja flagrante a diferença de caráter. Em Addison, percebem-se confiança tranqüila, dignidade serena, grato e compreensivo louvor [como em Géllert]; no outro, tremor, receio assombrado, silêncio do mistério, não obstante denotando estranha exaltação. Ouçamos Addison:

The spacious firmament on high	No alto, o amplo firmamento
With all the blue ethereal sky,	Com todo o céu azul e etéreo,
And spangled heavens, a shining frame,	A reluzente, semeada abóboda celeste
Their great Original proclaim.	Seu grande Originador proclamam.
The unwearied sun, from day to day,	O incansável sol, dia após dia,
Does his Creator's power display	Exibe o poder do seu Criador
And publishes to every land	E divulga a toda terra
The work of an Almighty hand.	A obra de uma Onipotente mão.
Soon as the evening shades prevail	Ao se imporem as sombras do anoitecer
The moon takes up the wondrous tale	A lua assume a estupenda narrativa,
And nightly to the listening earth	Repetindo a cada noite para a terra ouvinte
Repeats the story of her birth;	A história do seu nascimento;
While all the stars that round her burn,	Enquanto todos astros a fulgir em seu redor
And all the planets in their turn,	E todos os planetas em suas órbitas
Confirm the tidings as they roll	Confirmam a nova, enquanto giram,
And spread the truth from pole to pole.	De um polo ao outro espalham a verdade.
What though in solemn silence all	Que é que em solene e total silêncio
Move round the dark terrestrial ball,	Faz girar da Terra a obscura esfera,
What though no real voice or sound	Ainda que nenhuma voz, nenhum ruído
Amid their radiant orbs be found?	Se achem em meio a suas radiantes órbitas?
In reason's ear they all rejoice,	Ao ouvido da razão todos jubilam
And utter forth a glorious voice;	E anunciam em gloriosa voz,
For ever singing as they shine:	Cantando para todo o sempre enquanto brilham:
'The hand that made us is Divine.'	'E Divina a mão que nos criou.'

Trata-se de uma espiritualidade conscientemente ***racional;*** é a "razão" ouvindo o hino de louvor da natureza. Como tal é característica " não só de certa mentalidade, mas da época em que foi escrito. Em contraste, o tom numinoso é evidente nos magníficos versos de Blake:

Tyger, tyger, burning bright	Tigre, ó tigre, rutilante chama
In the forests of the night,	Nas florestas pela noite,
What immortal hand or eye	Qual a mão, qual olho imortal
Could frame thy fearful symmetry?	Ousou lavrar tua temível simetria?

In what distant deeps or skies	Em que distantes céus ou profundezas
Burnt the fire of thine eyes?	Ardeu o fogo dos teus olhos?
On what wings dare he aspire?	Com que asas ele ousou alçar-se?
What the hand dare seize the fire?	Que mão ousou arrebatar o fogo?
And what shoulder and what art	Que espalda e qual arte conseguiu
Could twist the sinews of thy heart?	Torcer as fibras do teu coração?
And, when thy heart began to beat,	E uma vez pulsando o coração,
What dread hand and what dread feet?	Que mão temível e que pés aterradores?
What the hammer? What the chain?	Qual foi o martelo? Qual corrente?
In what furnace was thy brain?	De que forno veio o teu cérebro?
What the anvil? What dread grasp	Que bigorna? Que garras temíveis
Dare its deadly terrors clasp?	Ousaram prender os seus mortíferos terrores?
When the stars threw down their spears,	Quando os astros lançaram seus dardos
And watered heaven with their tears,	E irrigaram os céus com suas lágrimas,
Did He smile his work to see?	Será que Ele sorriu ao ver sua obra?
Did He who made the lamb make thee?	Será que Quem fez o cordeiro fez a ti?
Tyger, Tyger, burning bright	Tigre, ó tigre, rutilante chama
In the forests of the night,	Nas florestas pela noite,
What immortal hand or eye	Qual a mão, qual olho imortal
Dare frame thy fearful symmetry?	Ousou lavrar tua temível simetria?

Com referência ao exemplo ao final do capítulo 12, lembro Wordsworth, ***The Prelude,*** X, p. 437-469. O autor ali relata a profunda impressão que lhe causaram os eventos ligados à Revolução Francesa, os eventos terríveis daquela época, com suas catástrofes, como o "monstruoso" veio a ser para ele revelação de uma "presença" do sagrado e do divino, o mesmo que se deu com Max Eyth.

3. *Majestade e Realidade* (referente ao capítulo 4 b)

Exemplos de experiência religiosa contemporânea a refletirem esse encolhimento e desvanecimento da própria realidade face à realidade transcendente numinosamente percebida encontram-se em W. James, p. 56:

"Fiquei com a sensação de ter perdido meu próprio eu [...]"

Cf. também a experiência descrita na p. 53:

O perfeito e solene silêncio da noite arrepiava. A escuridão abrigava uma manifestação invisível, ainda assim intensamente percebida. Eu não podia duvidar da presença de Deus, como não podia duvidar da minha própria. Na verdade me sentia - se é que isso seja possível - como o ***menos real*** de nós dois.

Esse exemplo também mostra como a experiência mística da "unificação" pode suceder imediatamente a esse tipo de experiência. Um pouco antes consta:

> Eu estava a sós com Ele [...] Eu não o busquei, mas senti a perfeita ***unificação*** do meu espírito com o dele.

4. *"O totalmente outro"* (referente ao cap. 4 d.[a], 3° parágrafo)

Comparem-se as palavras de Maimonides, *Guide des Égarés,* versão francesa de S. Münk, Paris, 1856, p. 259:

> Ainsi il est clair pour toi, que toutes les fois qu'il te sera démontré qu'une certaine chose doit être niée de Dieu tu sera par là plus parfait, et que toutes les fois que tu lui attribueras affirmativement une chose ajoutée (à son essence) tu l'assimileras (aux créatures) et tu sera loin de connaître sa réalité.
>
> Tous ces atributs, que tu crois être une perfection, constituent une imperfection à l'égard de Dieu, ***s'ils sont de la même espèce que celles que nous possédont.***
>
> > Assim está claro para você que todas as vezes que se lhe demonstre que certa coisa deve ser negada a respeito de Deus, você será mais perfeito por isso, e que todas as vezes que você lhe atribuir afirmativamente algo (à sua essência) você o tomará semelhante (às criaturas) e ficará mais distante de conhecer sua realidade.
> >
> > Todos esses atributos que você crê serem uma perfeição constituem uma imperfeição no tocante a Deus, ***se forem da mesma espécie daqueles que nós possuímos.***

Aí se entende o sentido da *via negationis.* Na teologia, a via da negação é, por um lado, a tentativa de tirar do divino toda *restrição* que pareça encontrar-se nas definições. Por isso para ela o divino é o totalmente indefinido. Assim, como mostrei em *West-östliche Mystik,* p. 149, a *via negationis* é ao mesmo tempo um prolongamento da *via eminentiae,* pois como totalmente irrestrito e indefinido Deus é ao mesmo tempo o *eminentissimum.* Nesse sentido, tanto a *via eminentiae* quanto a *via negationis* são apenas formas e componentes da "especulação sobre o absoluto". Mas, como vimos acima, essa é apenas um esquema racional do numinoso, mais especificamente do aspecto "totalmente outro". Isso fica claramente confirmado pelas citadas palavras de Maimonides.

5. Espantoso *[mirum],* paradoxo e antinomia (Referente ao cap. 4 d. subitem c)

Agostinho diz certa vez: "Nem de indizível se pode chamar Deus, porque isso já é um *enunciado* a seu respeito". (In: I. Bernhart. *Augustin.* Munique, 1922. p. 146).

6. *Hinos negativos* (Referente ao cap. 6, item 4)

O seguinte hino de Gregório de Nissa é um "hino negativo", cujas negações praticamente passam desapercebidas. Suas negações ainda são amplificadas pelas antinomias e pelos paradoxos do mirum (cf. Migne, S. gr. 37, p. 507):

Hino a Deus

O onitranscedente! - Senão como se há de decantar-Te?
Como há de louvar-Te uma palavra? Por palavra alguma és pronunciável.
Como há de contemplar-Te a razão? Por razão nenhuma és captável.
Somente Tu impronunciável és, pois Tu geras tudo o que é dito.
Somente Tu não és compreensível: pois Tu geras tudo o que é pensado.
A Ti louva tudo o que fala e não fala.
A Ti dá glória tudo o que pensa e não pensa.
Os anseios comuns e as dores do parto de todos
Te envolvem. A Ti implora o universo. A Ti tudo,
Meditando sobre Tua imagem, pronuncia um calado hino.
Para Ti somente tudo persiste. Para Ti urge tudo em conjunto.
E és alvo de todos, és um, és todos e nenhum
E também ***não*** um, ***não*** todos. Panônimo, como Te designarei,
O único inominado? Nas trevas sobre as nuvens
Que entendimento celestial penetrará? - Compadece-Te,
O onitranscedente! Senão como se há de decantar-Te?

7. Referente ao cap. 10, item 2:

Sobre o "caráter indestrinçável da alegria pelo fascinante" se poderiam encontrar muitas analogias naquilo que Goethe chama de *namenloses Gefühl,* "sentimento sem nome". Ver também a obra já citada de Eugen Wolf. Compare-se também Tolstoi, que no final dos "Cossacos" escreve sobre Olenin (que é ele próprio):

> Ele se sentia tão tranqüilo e tão bem, em nada pensava, nada desejava, e repentinamente sobreveio-lhe um sentimento tão singular de amor e felicidade ***sem motivo algum,*** que só por hábito que vinha da infância ele fez o sinal da cruz e rezou a oração de graças.

8. Referente ao cap. 11, item 3, subitem f:

Sobre o "nada" e o "vazio", o colega Spitzer escreve-me:

Exemplo para o 'nada' como insinuação do 'totalmente outro' é o termo francês *néant.* Normalmente é considerado um vocábulo por assim dizer 'poético' a tomar o lugar de *ríen.* Mas, na verdade, trata-se de um 'não', que também permite entrever o 'totalmente outro'. Tenho a impressão de que o termo *néant* a partir do francês antigo assumiu cada vez mais (esse) sentido positivo.

9. *Durgã* (Referente ao cap. 11, item 2, subitem a):

Não obstante dedicaram-se hinos a essa mãe dos horrores:

Terá sido desconhecimento das tuas ordens,
Terá sido miséria ou inércia,
Que eu não tenha encontrado força para fazer o que devia,
Que deixei de prestigiar os teus pés?
Bondosa mãe que a todos livra da culpa,
A mim também hás de perdoar:

Filhos ruins nasceram muitos,
Mãe ruim, porém, não existe.

Mãe! Tens muitos filhos dignos sobre a terra.
Porém eu, teu filho, não tenho valor.
Mesmo assim, Benigna, não deves deixar-me:

Filhos ruins nasceram muitos,
Mãe ruim, porém, não existe.

Mãe! Mãe do cosmo! Teus pés
Eu não prestigiei
Eu não lhe trouxe ricas oferendas,
Mesmo assim me demonstraste amor sem fim:

Filhos ruins nasceram muitos,
Mãe ruim, porém, não existe.

(Apud: Winternitz, *Geschichte derindischen Literatur,* v. 3, p. 123.)

10. Referente ao comentário sobre Max Eyth, ao final do cap. 12:

Remotamente também Carlyle se aproxima de experiência semelhante ao dizer:

> Se tiveres olhos ou alma, contempla esse enorme reino sem fronteiras que é o ***incompreensível,*** o âmago de suas confusões em fúria e frenéticos turbilhões do tempo. Não será que mesmo assim, tácita e eternamente, ali se encontrem uma justiça universal, uma beleza universal como realidade única, como poder a imperar sobre o todo?

Só que em vez de admitir que o incompreensível seja espantoso *[mirum],* ele tenta torná-lo compreensível mediante termos racionais como "justiça universal", "beleza universal", "todo" - a não ser que esses termos ali sejam usados apenas como signos a representar os'valores "incompreendidos" do *illustre* e do *augustum.*

11. O *tremendum* na mística (Referente ao cap. 14, item 3)

O místico árabe Ghazali conhece bem esse aspecto no seio da experiência mística "além do limite de todo entendimento dos entendidos":

> O horror ***[Erschrecken]*** com os primeiros raios da sua glória é a última fronteira de todo entendimento dos entendidos. A contemplação perplexa, consternada é a meta final. (cf. Al Ghazali, ***Das Elixir der Glückseligkeit.*** Tradução alemã de H. Ritter. Jena, 1923. p.15.)

12. Referente ao final do cap. 16:

Sobre os termos "categoria" e "predisposição" há, sucintamente, o seguinte a dizer: o termo "categoria" utilizamos em seu sentido primeiro, significando "conceito fundamental", referindo-se, portanto, a algo objetivo, a um atributo do próprio objeto em si. "Predisposição" significa ter o pendor para adquirir conhecimento, que no nosso caso é, em primeiro lugar, "conhecimento intuitivo", isto é, "obscuro, não explícito"; assim sendo,

> significa a primeira posse intuitiva de tal conhecimento em si. "Predisposição" neste sentido, então, é ponto de partida e "fonte" ou "base de idéia" das cognições a se explicitarem. Essa base de idéias finalmente é um conhecimento (intuitivo) ***a priori,*** na medida em que não seja adquirido mediante percepção sensorial nem possa ser adquirido dessa maneira, referindo-se a nada que seja perceptível aos sentidos. - Sobre "cognição intuitiva", veja R. Otto. ***West-östliche Mystik.*** 2. ed. p. 383; e ***Das Geßhl des Überweltlichen,*** p. 327ss.

13. Sobre o capítulo 18 em seu todo, confira-se a excelente exposição eraN. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens,* p. 193:

> Pode existir espiritualidade real sem que se desenvolvam culto e fé em Deus. Mas sem a noção do sagrado não existe espiritualidade que mereça esse nome. Por mais importantes que a fé em Deus e sua adoração sejam para a religião, há um critério ainda mais significativo para a essência da religião, como repetidas vezes tenho salientado: a diferença entre sagrado e profano.

14. Referente ao cap. 17, item 7:

Referindo-se à expressão "pronomes demonstrativos itinerantes" como primeira tentativa de sugerir o objeto numinoso, escreve-me Spitzer: "Na Romênia, demônios femininos chamam-se *Jelele,* que significa literalmente 'elas'".

15. Com referência à nossa investigação como um todo, remetemos para a recente publicação de E. Williger, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenisch-hellenistischen Religionen.* Giessen: A. Töpelmann, 1922. vol. 19, fascículo 1. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten).