

Henrique Mata de Vasconcelos

**A EXPERIÊNCIA DO DEUS-CRIADOR COMO FUNDAMENTO DO
SER**

UMA TEOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CRIATURAL EM DIÁLOGO COM GREGÓRIO
PALAMAS (1296-1357) COMO ALTERNATIVA AO CRIACIONISMO BRASILEIRO

**THE EXPERIENCE OF THE GOD-CREATOR AS THE FOUNDATION
OF BEING**

A THEOLOGY OF CREATURAL EXPERIENCE IN DIALOGUE WITH GREGORY
PALAMAS (1296-1357) AS AN ALTERNATIVE TO BRAZILIAN CREATIONISM

Tese de Doutorado em Teologia

Orientadores:

Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Prof. Dr. Stephan van Erp

Apoio: CAPES e KU Leuven

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

KU Leuven – Katholieke Universiteit Leuven

2025

Henrique Mata de Vasconcelos

**A EXPERIÊNCIA DO DEUS-CRIADOR COMO FUNDAMENTO DO
SER**

UMA TEOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CRIATURAL EM DIÁLOGO COM GREGÓRIO
PALAMAS (1296-1357) COMO ALTERNATIVA AO CRIACIONISMO BRASILEIRO

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em
Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, como requisito parcial para obtenção do
título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Coorientador: Prof. Dr. Stephan van Erp

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTY OF THEOLOGY AND RELIGIOUS STUDIES



THE EXPERIENCE OF THE GOD-CREATOR AS THE FOUNDATION OF BEING

A THEOLOGY OF CREATORIAL EXPERIENCE IN DIALOGUE WITH GREGORY PALAMAS (1296-1357) AS AN ALTERNATIVE TO BRAZILIAN CREATIONISM

A dissertation presented in partial
fulfillment of the requirements for the
Doctor's Degree in Theology

Supervisor
Prof. Dr. Stephan VAN ERP

by
Henrique MATA DE VASCONCELOS

Co-supervisor
Prof. Dr. Geraldo Luiz DE MORI

FICHA CATALOGRÁFICA

Mata de Vasconcelos, Henrique

M425e A experiência do Deus-Criador como fundamento do ser : uma teologia da experiência criatural em diálogo com Gregório Palamas (1296-1357) como alternativa ao criacionismo brasileiro / Henrique Mata de Vasconcelos. - Belo Horizonte, 2025.

589 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo De Mori.

Coorientador: Prof. Dr. Stephan van Erp.

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia sistemática. 2. Criação. 3. Criacionismo. 4. Gregório Palamas, Santo. 5. Experiência religiosa. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Erp, Stephan van. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. V. Título.

CDU 230.1

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Henrique Mata de Vasconcelos

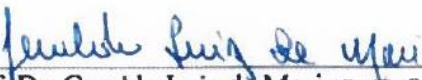
**A EXPERIÊNCIA DO DEUS-CRIADOR COMO FUNDAMENTO DO
SER UMA TEOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CRIATURAL EM DIÁLOGO
COM GREGÓRIO PALAMAS (1296-1357) COMO ALTERNATIVA AO
CRIACIONISMO BRASILEIRO.**

**THE EXPERIENCE OF THE GOD-CREATOR AS THE FOUNDATION
OF BEING A THEOLOGY OF CREATURAL EXPERIENCE IN
DIALOGUE WITH GREGORY PALAMAS (1296-1357) AS AN
ALTERNATIVE TO BRAZILIAN CREATIONISM**

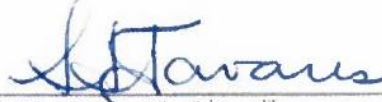
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do
título de Doutor em Teologia e aprovada em sua
forma final pelo Curso de Doutorado em
Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia.

Belo Horizonte, 09 de maio de 2025.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Stephan van Erp / KU Leuven (Coorientador)


Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE


Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho / PUC MG


Prof.ª Dr.ª Patrícia Calvário / UCLouvain


Prof. Dr. Viorel Coman / KU Leuven

Henrique Mata de Vasconcelos

**A EXPERIÊNCIA DO DEUS-CRIADOR COMO FUNDAMENTO DO
SER UMA TEOLOGIA DA EXPERIÊNCIA CRIATURAL EM DIÁLOGO
COM GREGÓRIO PALAMAS (1296-1357) COMO ALTERNATIVA AO
CRIACIONISMO BRASILEIRO.**

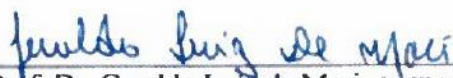
**THE EXPERIENCE OF THE GOD-CREATOR AS THE FOUNDATION
OF BEING A THEOLOGY OF CREATURAL EXPERIENCE IN
DIALOGUE WITH GREGORY PALAMAS (1296-1357) AS AN
ALTERNATIVE TO BRAZILIAN CREATIONISM**

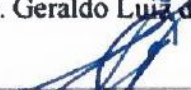
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

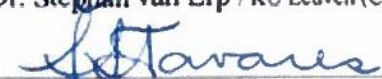
This Thesis was deemed suitable for obtaining the title of Doctor in Theology and approved in its final form by the Doctorate Course in Theology of the Jesuit Faculty of Philosophy and Theology.

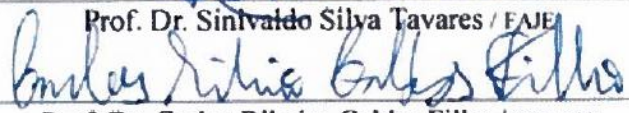
Belo Horizonte, May 9, 2025.

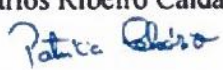
EXAMINING COMMITTEE:

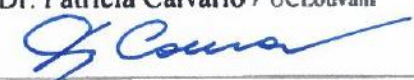

Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori / FAJE (Advisor)


Prof. Dr. Stephan van Erp / KU Leuven (Co-Advisor)


Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE


Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho / PUC MG


Prof. Dr. Patricia Calvário / UCLouvain


Prof. Dr. Viorel Coman / KU Leuven

*Ao meu pai, Aldemir de Vasconcelos Silva,
à minha mãe, Teresa Gonçalves da Mata,
e à minha irmã, Maria Júlia de Vasconcelos.*

Vocês são a razão da minha existência!

*À querida professora Aparecida Maria de Vasconcelos,
que me mostrou e iniciou ao caminho da pesquisa acadêmica.*

*Aos desigrejados,
especialmente aos que deixaram de ver nas instituições eclesiais um caminho para viver
a fé cristã e/ou foram excluídos nas e/ou pelas igrejas.*

AGRADECIMENTOS

Sinto que a parte dos agradecimentos é a mais difícil de toda a tese para escrever. Sobretudo, me incomoda o receio de ser injusto e me esquecer, enquanto a escrevo, de uma ou algumas pessoas. No entanto, seria ainda mais injusto se eu não expressasse minha gratidão àqueles que foram essenciais no meu percurso de pesquisa. Afinal, ainda que o caminho da pesquisa doutoral seja solitário, não se vive por quatro anos sozinho, trabalhando em uma tese.

Antes de tudo, agradeço à minha família, que, durante grande parte da minha pesquisa doutoral e no último ano do mestrado, acabou carregando o peso de conviver com um pesquisador sempre ocupado, estressado, preocupado e ranzinza.

Agradeço ao professor Geraldo De Mori por ter aceitado ser orientador do meu “exótico” projeto. Em especial, agradeço por apontar meus excessos, procedentes do meu ímpeto jovem, e as fraquezas do meu texto, de forma que pude trabalhar nessas partes. Esta pesquisa não teria sido possível sem sua orientação, e mesmo os nossos desentendimentos acerca da tese me ajudaram a melhorar meu texto.

Agradeço ao professor Stephan van Erp por ter aceitado ser meu orientador na KU Leuven, especialmente por me receber tão bem e calorosamente em Leuven, assim como pelas nossas conversas de orientação, que enriqueceram significativamente minha pesquisa e me ajudaram tanto a compreendê-la melhor quanto, a partir disso, a desenvolvê-la com certo êxito. Não tenho dúvidas de que tê-lo como supervisor, ainda que na maior parte do tempo à distância, me tornou um pesquisador menos ruim do que eu era.

Aqui, não posso deixar de agradecer à FAJE e à Faculdade de Teologia da KU Leuven. Foi uma honra ter sido aluno e pesquisador de doutorado na melhor faculdade de teologia do Brasil e em uma das seis melhores faculdades de teologia do mundo. Ambas me proporcionaram experiências que, considerando meu pano de fundo, eu jamais imaginei que um dia viveria. Não por não acreditar no meu potencial, pois sempre acreditei, mas por pensar que certas coisas nunca aconteceriam na minha vida.

Refiro-me, por exemplo, aos dois períodos de pesquisa que vivi em Leuven, nos quais me encantei e aproveitei ao máximo a *Maurits Sabbe Library*, um lugar aconchegante e detentor de uma coleção de obras monumental. Além disso, tive a oportunidade de participar de dois importantes eventos internacionais na área da teologia e dos estudos religiosos: a *7th Annual Conference of the European Academy of Religion*, em Palermo, Itália, e a *20th European*

Conference on Science and Theology, da *European Society for the Study of Science and Theology*, realizada em Split, Croácia.

Também agradeço imensamente a todas as pessoas que contribuíram para que estas estadias, destinadas ao desenvolvimento e à apresentação de pesquisas, fossem possíveis. Em duas ocasiões – uma em 2022 e outra em 2023 –, devido a questões burocráticas, fiquei impossibilitado de concorrer (em 2022) e de usufruir (em 2023) da bolsa do Programa de Doutorado-Sanduiche no Exterior (PDSE) da CAPES, que me proporcionaria dez meses de pesquisa no exterior. Dessa forma, minha ida só foi possível graças ao apoio que recebi, por um lado, de familiares, amigos e conterrâneos e, por outro, dos auxílios do Programa de Excelência Acadêmica (PROEX) e da Faculdade de Teologia da KU Leuven.

O primeiro período de intercâmbio doutoral só foi viabilizado pela venda da primeira tiragem do meu livro *Trinitariofania* (Recrilar, 2023), cuja aquisição por diversas pessoas ao meu redor — e até mesmo por outras com quem eu não tinha proximidade ou contato — me ajudou a concretizar esse projeto. Em especial, agradeço a toda a família Marques e Azevedo, por meio da Tia Leila e do Tio Leleto, assim como à minha madrinha e amiga Gabriela Salviano e ao meu amigo Edésio Rocha Jr. Aqui, não posso deixar de expressar minha profunda gratidão ao povo de Candeias, Minas Gerais, minha amada terra natal, que abraçaram o meu projeto.

As passagens aéreas dos dois períodos foram subsidiadas pelo fundo do PROEX e, por isso, agradeço a comissão do PROEX, na pessoa do Professor Francisco Chagas, pelo apoio. Além disso, a segunda estadia só foi possível porque a Faculdade de Teologia da KU Leuven se dispôs a subsidiar minha hospedagem. Expresso, portanto, minha gratidão à Faculdade, na pessoa do Professor Peter De Mey, que viabilizou esse apoio junto à instituição. Foi assim que tive a honrosa oportunidade de viver, mesmo que brevemente, no *Holy Spirit College*, que foi a casa de Lemaître, o pai do Big Bang. Da mesma forma, agradeço, na pessoa do Professor Joris Geldhof, à Faculdade de Teologia da KU Leuven por me conceder a oportunidade de participar, em 2024, da conferência da *European Academy of Religion*, em Palermo. Foi uma experiência única, marcando minha primeira apresentação de pesquisa em um evento internacional, onde tive a oportunidade de conhecer diversos pesquisadores e pesquisadoras de diferentes partes do mundo, além de reencontrar amigos e amigas da KU Leuven, bem como o Professor Van Erp.

De forma especial, sou grato a duas das mentes mais brilhantes que conheço: ao professor Massimo Pampaloni, por me iniciar nos estudos da tradição ortodoxa, e ao meu querido amigo Ramon Maia, que me introduziu à teologia de Palamas.

Agradeço a Fabrício Veliq pelo constante incentivo para aproveitar a rica oportunidade que é a parceria entre a FAJE e a KU Leuven. E aqui, não posso deixar de mencionar também a memória do querido e amoroso professor Johan Konings. Foi por meio dele que a parceria entre a FAJE e a KU Leuven teve início, mais uma das tantas coisas pelas quais devemos ser gratos por sua vida entre nós. De forma especial, agradeço também aos ensinamentos e ao carinho da professora Elisabeth Guesnier, que foi a primeira pessoa a me falar sobre e incentivar que eu corresse atrás de uma cotutela, ainda no meu primeiro ano do mestrado, dizendo que isso fazia parte do meu perfil.

Agradeço aos meus amigos e amigas que permaneceram comigo ao longo desses quatro anos. Em especial, agradeço às minhas duas melhores amigas, Lilian Castro e Maíra Aquino, por entenderem minha constante ausência e por serem calorosas nas nossas oportunidades de presença. E também aos meus amigos – não tão – crentes favoritos: Gibran Leandro, Wanderson Gabriel, Bergsthem Santana, Lucas Henrique, Maria Luiza, Isaias Souza, Weverson Nosseis, Priscila Coelho, Sarah Silva, Fabricio Sampaio, Madara Simões, Deré Lopes, Lola Amorim e Alice Brant.

Agradeço também aos amigos e amigas que conheci na KU Leuven. Em especial, agradeço a Simon Beentjes, Niel Capidos, Bobby Alvarez, Roksolana Vroublevsky, Lucas Scott, Marjolaine Legros, Mathias Smolders, Professor Viorel Coman, Trygve Isene, Georgi Mitov e Daria Blyzniuk. Agradeço, entre outros, a Jose Maripurath, Praveen Joy Saldanha e Hanneke van der Schoor pela companhia nos cafés da tarde. Obrigado também aos parceiros do *Holy Spirit College*, do grupo Pharos e da comunidade St. Damien. E, é claro, agradeço pela parceria do nosso grupo de amigos falantes de brasileiro: Filipe Francisco, Marcus Mareano e José Miguel. Também agradeço a Aurinha de Amorim e ao seu esposo Joris pela recepção em Leuven. Vocês todos fizeram meu tempo em Leuven ser especial. De forma especial, agradeço ao suporte do Mathias por me ajudar a ter acesso aos livros da biblioteca que precisei, mesmo depois de ter voltado ao Brasil, e ao Filipe pelo apoio que me deu nessa reta final de doutorado em relação à pequena parte da tese que toca em questões da exegese. Agradeço também à professora Bénédicté Lemmelijn, pela receptividade estendida a mim e ao meu amigo e companheiro de pesquisa Mareano.

Eu não poderia deixar de agradecer aos meus amigos e amigas da FAJE com os quais pude caminhar nos últimos quatro anos, de forma breve ou longa, nas frequentemente íngremes trilhas da pesquisa acadêmica: Anderson Barroso, Patrícia Mara, Karen Colares, Rodolfo Lourenço, Elias Pinto, Priscila Cirino, Rafaela Ferreira, Rafael de Paula, Tiago Theisen, Rodrigo Camilo, Sérgio Davi, Denilson Matias, José Carlos, Enéas Alixandrino, Filipe Camba, Luiz Antônio, Marcelo Picini e, mais recentemente, Rosana Viveiros. Tive ainda a honra de ser doutorando ao lado do meu grande mestre Gilmar Ferreira, que foi meu professor de graduação em Teologia no Izabela Hendrix e com quem aprendi e continuo aprendendo tanto. Vocês romperam a solidão acadêmica no meu caminho. Obrigado também às minhas amigas acadêmicas que estão para além da FAJE pela parceria de sempre: Ana Raquel, Anny Morales, Zoe Boyle, Raphaela Leite, Lidiani Sartori e Viktoriia Rozlutska.

Agradeço aos funcionários queridos e amigos da FAJE, que sempre me auxiliaram de forma caridosa e calorosa. Em especial, agradeço a Bertolino Resende, Ivan Santos, Jordan Costa, Keli Rocha, Andreia Pacheco, Reginaldo Moreira, Zita Rocha, Rosilene Almeida e Najla Gaia. Também agradeço a Ingrid Wouters e Evelien Denecker da KU Leuven, que me ajudaram tanto.

Sou grato também ao professor Tadeu Verza, à professora Miriam Peixoto e ao professor Fernando Puente, que contribuíram intelectualmente para minha formação e pesquisa. Estudar filosofia na UFMG foi essencial para a concretização desta pesquisa, sobretudo os estudos da filosofia antiga e medieval. Tive a honra de estudar teologia da criação medieval com o professor Verza, que, sem dúvidas, me deu uma boa base para pesquisar o tema da criação. Ainda sobre a UFMG, agradeço ao meu querido amigo Israel Victorino, a Bruna Pereira, a Sílvia Aguiar, a Kamila Moraes, ao Victor Lopes, ao Valdir Junior, a Ana Clara Dutra, a Camila Estefany, ao Rafael Fava, ao Lucas Baeta, ao Igor Amorim e ao Clinton Santos pela parceria universitária.

Agradeço ao pessoal da Casa Amarela, em Belo Horizonte, com quem convivi por uma parte considerável do meu doutorado. Vocês me ajudaram a não viver totalmente solitário durante essa fase. Matheus Henrique, obrigado pelas conversas sobre física. Sabrina Menezes, pela parceria nos estudos. Victor Bordin, pelos papos sobre filosofia. André Chane, Guilherme Arruda, Vinícius Ratto e Albert Dotta, pelas bagunças. Roberta Froes, Luísa Ferreira, Eliza Pirajá e Júlia Vasconcelos, por constantemente ouvirem meus “causos” sobre biologia e evolução. Thales Barbosa e Luiz Gustavo, pelo carinho de sempre. Carlo Baccaro, por não deixar que eu fosse o único alvo de *hate* da casa.

Um grande abraço especial eu também deixo para os amigos e amigas da minha irmã que tomei como meus: Adrian Adão, Stefany Ferreira, Hellen Bastos e Adryan Soares.

Um obrigado especial deixo para a querida professora Aparecida Vasconcelos e para a minha amiga Marina Pizoni, que me incentivaram a tentar novamente o doutorado sanduíche, depois de ter dado errado da primeira vez.

A professora Aparecida e o professor Francys Adão, aliás, foram anjos de Deus na minha vida nesta reta final do doutorado. Em momentos em que desistir do doutorado era uma escolha que estava quase se tornando uma decisão, eles me trouxeram luz e força para seguir até o final.

Agradeço ao querido amigo, Dr. João Victor Fialho, por cuidar tão bem da minha saúde, da minha família e de toda a cidade de Candeias. Nesse mesmo sentido, também expresso minha gratidão à Dra. Letícia Oliveira e à Dra. Cássia Carrilho. Agradeço também à Nutri, Juliana Marques, a melhor do mundo – apesar de não se poder dizer o mesmo sobre seu paciente.

Agradeço à Trinitariofania, pela qual a Trindade Criadora criou e continua sustentando nosso ser, assim como se desvela e se revela continuamente a nós. Em especial, agradeço por ter me dado forças para ficar de pé e seguir em frente quando experimentei pessoalmente, no vale de ossos secos da despersonalização, que o Deus-Criador é o fundamento do meu ser.

Concluindo, faço das palavras de Snoop Dogg (1971) as minhas:

“Last but not least, I wanna thank me.

I wanna thank me for believing in me.

I wanna thank me for doing all this hard work.

I wanna thank me for having no days off.

I wanna thank me for never quitting.

I wanna thank me for always being a giver.

And tryna give more than I receive.

I wanna thank me for tryna do more right than wrong.

I wanna thank me for just being me at all times.”

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Assim, expresso também a minha gratidão à CAPES, especialmente ao seu Programa de Excelência Acadêmica (PROEX).

Toda a teologia da criação deve ser vista na perspectiva de uma relação, de uma aliança entre
Deus e o Mundo.
Dominique Lambert

For everything that we do in the worldly realm can be done in two senses: either as a tribute to
the worldly powers or, in faith in God the Creator, as a service of love.
Rudolf Bultmann

Among the reasons for the appreciation of St Gregory Palamas in twentieth and twenty-first-century theology is undoubtedly his emphasis on the real presence of God in creation, and, in particular, in the human experience of being reached, purified, and transformed by God, who
in his grace joins to himself whom he wishes.
Ivana Noble

RESUMO

A presente tese aborda o problema do criacionismo brasileiro e a recorrência da tradição pentecostal a ele por falta de uma teologia da criação própria, e a insuficiência de teologias da criação contemporâneas em conseguir se mostrar à fé e tradição pentecostal ser uma alternativa mais apropriada do que o criacionismo para explicar e iluminar a fé deles no Criador e na criação. Em diálogo com a teologia da criação de Gregório Palamas (1296-1357), especialmente a sua dimensão experiencial e metafísica, propomos o que chamamos de teologia da experiência criatural como uma alternativa ao criacionismo brasileiro, sendo uma teologia mais apropriada à fé e tradição pentecostal e próxima da sua espiritualidade. O percurso adotado passa por cinco capítulos, cada qual com sua questão de fundo. O primeiro capítulo é dedicado a uma análise crítica do criacionismo brasileiro através da literatura dos seus dois maiores proponentes no país, Adauto Lourenço (1958-2024) e Marcos Eberlin (1959). O segundo pretende mostrar, não exaustivamente, como a área acadêmica de ciências e religião apresenta uma proposta de interface entre ciência e religião, com uma distinção epistemológica entre ambas, e de que maneira tal distinção aparece, ainda que de forma seminal, no decorrer do pensamento cristão. Apesar dos grandes avanços dos seus proponentes, consideramos que, além dos seus limites, a área falha em propor uma alternativa existencialmente suficiente ao criacionismo para a tradição pentecostal, o que levanta a necessidade de uma teologia da criação que seja experiencial e metafísica, não voltada ao passado, mas ao *aqui e agora*, assim como não cristomonista. Buscamos, então, em Palamas, uma fonte teológica que possa fornecer uma base para tal teologia. Mas antes de entrar no tema da criação em sua teologia, é necessário uma introdução à sua vida e pensamento, o que o terceiro capítulo pretende fazer. Logo em seguida, o quarto é dedicado a explorar a teologia da criação de Palamas em suas diversas dimensões, que consideramos ser três, a física, a metafísica e a experiencial, buscando mostrar se existe em seu pensamento um quadro metafísico e experiencial e uma teologia da criação significativa e potencial para ser desenvolvida em uma teologia da criação que integre metafísica e experiencialidade hoje. Por fim, o último capítulo se propõe a desenvolver uma teologia da experiência criatural – de ter um Criador e ser criação – tendo a teologia da criação de Palamas como base, mas dialogando com teólogos protestantes modernos nos quais encontramos uma teologia da experiência criatural. Especificamente, Rudolf Bultmann (1884-1976) e Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Igualmente, também buscamos identificar ali a relação entre tal experiência e as narrativas da criação do Gênesis. Concluímos que os pentecostais não precisam mais buscar no criacionismo episódico contemporâneo uma forma de compreender e expressar sua fé na criação. A teologia da experiência criatural, em linguagem palamita, não é apenas uma alternativa ao criacionismo: ela é mais apropriada, aprofundada, relacional, sofisticada e próxima da espiritualidade pentecostal do que o criacionismo.

PALAVRAS-CHAVE: Criação. Criacionismo. Epistemologia. Palamas. Experiência Religiosa.

ABSTRACT

The present thesis addresses the problem of Brazilian creationism and the recurrence of the Pentecostal tradition to it due to the lack of its own creation theology, as well as the insufficiency of contemporary creation theologies in demonstrating to Pentecostal faith and tradition that they are a more appropriate alternative than creationism to explain and illuminate their faith in the Creator and in creation. In dialogue with the creation theology of Gregory Palamas (1296-1357), especially its experiential and metaphysical dimensions, I propose what I call the theology of creatural experience as an alternative to Brazilian creationism, being a theology more appropriate to Pentecostal faith and tradition and closer to its spirituality. The path I adopt goes through five chapters, each with its underlying question. The first chapter is dedicated to a critical analysis of Brazilian creationism through the literature of its two main proponents in the country, Adauto Lourenço (1958-2024) and Marcos Eberlin (1959). The second aims to show, not exhaustively, how the academic field of science and religion presents a proposal for an interface between science and religion, with an epistemological distinction between both, and how such a distinction appears, albeit in a seminal way, throughout Christian thought. Despite the significant advances of its proponents, I consider that, beyond their limits, the field fails to propose an existentially sufficient alternative to creationism for the Pentecostal tradition, which raises the need for a creation theology that is experiential and metaphysical, not focused on the past, but on the *here and now*, and not Christomonistic. I then seek in Palamas a theological source that can provide a basis for such a theology. But before entering the theme of creation in his theology, it is necessary to introduce his life and thought, which the third chapter aims to do. Following that, the fourth is dedicated to exploring Palamas' creation theology in its different dimensions, which I consider to be three: the physical, the metaphysical, and the experiential, seeking to show whether there exists in his thought a metaphysical and experiential framework and a significant creation theology with potential to be developed into a creation theology that integrates metaphysics and experientiality today. Finally, the last chapter aims to develop a theology of creatural experience – of having a Creator and being creation – based on Palamas' creation theology while engaging in dialogue with modern Protestant theologians in whom there is a theology of creatural experience, namely Rudolf Bultmann (1884-1976) and Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Additionally, it seeks to identify the relationship between this experience and the creation narratives of Genesis. I conclude that Pentecostals no longer need to seek in contemporary episodic creationism a way to understand and express their faith in creation. The theology of creatural experience, in Palamite language, is not only an alternative to creationism: it is more appropriate, deeper, relational, sophisticated, and closer to Pentecostal spirituality than creationism.

KEYWORDS: Creation. Creationism. Epistemology. Palamas. Religious Experience.

SIGLAS E ABREVIACÕES

<i>Antiguidades</i>	JOSEPHUS. <i>Jewish Antiquities</i> .
<i>Capítulos</i>	GREGORY PALAMAS, Saint. <i>The one hundred and fifty chapters</i> .
<i>Cronografia</i>	MALALAS, John. <i>The Chronicle of John Malalas</i> .
<i>De gen. ad. litt.</i>	AGOSTINHO, Santo. <i>Comentário literal ao Gênesis</i> .
<i>Diálogo</i>	GREGORY PALAMAS, Saint. <i>Dialogue between and orthodox and a Barlaamite</i> .
<i>Expositio fidei</i>	JEAN DAMASCÈNE, Saint. <i>La foi orthodoxe</i> .
<i>Hexaameron</i>	BASIL, Saint. <i>Hexaameron</i> In: BASIL, Saint. <i>Saint Basil Exegetic Homilies</i> .
<i>Nomes Divinos</i>	DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA, Santo. <i>Nomes Divinos</i> .
<i>ST.</i>	TOMÁS de Aquino, Santo. <i>Suma teológica</i> .
<i>Tim</i>	PLATÃO. <i>Timeu</i> .
<i>Triades</i>	GRÉGOIRE PALAMAS, Saint. <i>Défense des saints hésychastes</i> .
<i>TSE</i>	BASÍLIO MAGNO, Santo. <i>Tratado sobre o Espírito Santo</i> .

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 O CRIACIONISMO BRASILEIRO	29
1.1 Criação e criacionismo	30
1.2 O criacionismo no Brasil	35
1.2.1 O criacionismo de Adauto Lourenço	37
1.2.2 Limites do criacionismo de Lourenço	47
1.2.3 O criacionismo do design inteligente (DI).....	57
1.2.4 O criacionismo DI de Marcos Eberlin	67
1.2.5 A religiosidade do DI de Eberlin e a natureza do criacionismo	85
1.3 Considerações finais: evidencialismo, a raiz da questão	98
2 TEOLOGIA E OUTRAS CIÊNCIAS EM INTERFACE.....	107
2.1 Distinções e delimitações epistemológicas ao longo do caminho: teologia e ciências na história do cristianismo	108
2.1.1 Santo Agostinho e João Calvino: a intuição da distinção epistemológica em duas grandes figuras do cristianismo	109
2.1.2 De Copérnico a Lemaître: A distinção entre religião e ciência nos grandes nomes da tradição científica	118
2.2 Modelos de interação entre ciência e religião na contemporaneidade – e algumas teologias da criação	142
2.2.1 Ian Barbour: uma síntese entre as diferentes formas de interação entre religião e ciência	143
2.2.2 As formas de interação de John Haught e a sua teologia da criação voltada para o futuro	161
2.2.3 Dominique Lambert: Um outro olhar sobre as aproximações entre teologia e ciência e uma teologia da criação mediada pela filosofia.....	169
2.3 Considerações finais	181
3 GREGÓRIO PALAMAS: A VIDA E AS DISTINÇÕES DE UM SANTO MONGE	191
3.1 A localização da nossa pesquisa nos estudos palamitas	193
3.2 Uma breve passagem pela vida de Palamas	198
3.3 A distinção epistemológica palamita: sabedoria exterior e iluminação	208
3.3.1 A superioridade da sabedoria espiritual	209
3.3.2 A extração do que há de útil da sabedoria exterior: a analogia da serpente.....	218
3.3.3 Dom natural de Deus e dom sobrenatural de Deus: filosofia, teologia e teosofia	222
3.3.4 O limite e a procedência da sabedoria espiritual.....	226
3.4 A distinção ontológica palamita	233

3.4.1	Um panorama sobre o conceito de energia antes de Palamas	235
3.4.2	Deus em Palamas: a transcendente ousadia e a imanente energia	247
3.4.3	A natureza das energias divinas e da distinção palamita	254
3.4.4	A experiencialidade e a realidade das energias divinas	259
3.5	A centralidade da experiência no pensamento de Palamas.....	262
3.5.1	O doutor da experiência	266
3.5.2	Questões remanescentes: existencialismo, experiencialidade, tradição e infalibilidade.....	274
3.6	Considerações finais.....	281
4.	CRIADOR, CRIAÇÃO E CRIATURA EM PALAMAS	285
4.1.	Criação na teologia bizantina	287
4.2.	A dimensão física da criação em Palamas	292
4.2.1	A criação episódica e a cosmografia palamita.....	295
4.2.2	Um Περὶ Κόσμου hesicasta: A cosmografia palamita.....	301
4.2.3	As duas criações primordiais e o lugar da criatura humana no cosmos.....	307
4.3	A dimensão metafísica da criação e o princípio do ser em Palamas	312
4.3.1	Traços da teologia da criação metafísica em Palamas	314
4.3.2	O Ser dos seres, os logoi da criação e a participação nas energias divinas	324
4.3.3	Geração eterna, Trindade criadora e as relativas energias incriadas.....	336
4.3.4	As energias divinas e o ato de criar: uma controvérsia contemporânea	345
4.3.5	Participação e Formas na literatura secundária	353
4.3.6	O Criador imparticipável, mas participável.....	359
4.4	A experiência das divinas energias como fundamento da teologia da criação	363
4.4.1	A experiência criatural em Palamas	363
4.4.2	Percepção transcendentalmente humana e as experiências criaturais.....	366
4.4.3	Experiências criaturais e as elaborações sobre a realidade da criação.....	369
4.4.4	A experiência e a metafísica da participação.....	383
4.5	Considerações finais.....	387
5	A EXPERIÊNCIA DO DEUS-CRIADOR COMO FUNDAMENTO DO SER: UMA TEOLOGIA DA CRIAÇÃO EXPERIENCIAL E PENTECOSTAL	393
5.1	A teologia da experiência criatural e a contribuição palamita.....	394
5.1.1	O homo sapiens em Gerald O'Collins	394
5.1.2	A fé existencial no Deus-Criador em Rudolf Bultmann.....	408
5.1.3	A intuição do Criador em Friedrich Schleiermacher	417
5.1.3.1	Schleiermacher e o sentimento de dependência absoluta.....	421
5.1.3.2	O sentimento de dependência absoluta e o dogma da criação	425
5.1.3.3	Limites da compreensão de Schleiermacher acerca do sentimento de absoluta dependência.....	435
5.1.4	A metafísica da experiência criatural do Criador – e da criação – em diálogo com a teologia palamita	439

5.2	De volta a Gênesis	450
5.2.1	Observações iniciais sobre o Antigo Testamento, o Pentateuco, o Gênesis e a Criação	451
5.2.1.1	A emergência da leitura crítica do Pentateuco e a exegese atual no seu entorno	451
5.2.1.2	A teologia da criação no decorrer dos desdobramentos da exegese moderna	467
5.2.1.3	Um diálogo com a exegese atual sobre os relatos da criação de Gênesis.....	481
5.2.2	A teologia da criação relacional de Gênesis em Terence E. Fretheim	505
5.2.2.1	O Criador relacional do Antigo Testamento	506
5.2.2.2	Gênesis em interface mitológica	517
5.2.2.3	A narrativas da criação de Gênesis e a sua teologia relacional	520
5.2.2.4	Criação enquanto descanso	530
5.2.3	Por de trás do texto: a experiência do Criador como a gênese de Gênesis 1	534
5.2.3.1	A natureza de Gênesis	535
5.2.3.2	A luta de Jacó: um encontro genético	537
5.2.3.3	Gênesis 1 e a experiência criatural	541
5.3	Considerações finais	554
CONCLUSÃO.....		559
REFERÊNCIAS.....		569

INTRODUÇÃO¹

Minha ligação com o criacionismo começa na minha adolescência, pouco tempo depois da minha conversão ao evangelicalismo pentecostal brasileiro. Todas as igrejas pelas quais passei antes de começar os meus estudos teológicos na academia adotavam uma leitura literal de Gênesis 1. Entretanto, na falta de uma teologia da criação pentecostal brasileira, e também de outras teologias, acabei recorrendo aos pensamentos de outras tradições que estavam disponíveis. Foi nesta época que entrei em contato e me encantei com os vídeos apoloéticos de William Lane Craig (1949), que encontrei legendados ao português no YouTube. Neles, o apologeta debatia com proponentes do ateísmo defendendo a existência de Deus, especialmente por meio de uma versão própria do argumento cosmológico do Kalām, que ele silogisticamente resume em: “1. Tudo que começa a existir tem uma causa de sua existência; 2. O universo começou a existir; 3. Portanto, o universo tem uma causa de sua existência.”²

Trata-se de uma defesa da existência de uma divindade por meio de um suposto início do universo, de uma criação episódica.

A partir de 2016, quando comecei os meus estudos teológicos no então Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix, me desliguei e deixei de lado o criacionismo e o literalismo evangélico, e a apologetica de Craig, que pressupõe uma forma de criacionismo episódico. Passei a ficar encantado com a evolução e a cosmologia moderna sem, no entanto, perder a fé no Deus Trindade e que ele era Criador. Contudo, passei a ver a leitura literal da Bíblia e o criacionismo como problemas não apenas teológicos, mas também políticos e geradores e/ou instrumentos de violência religiosa. Neste ínterim, os presbiterianos Adauto Lourenço (1958-2024) e Marcos Eberlin (1959) emergiram como os dois grandes proponentes do criacionismo brasileiro, a quem até mesmo as tradições pentecostais e carismáticas que adotam o criacionismo recorrem.

O criacionismo é um problema político real, evidenciado pela gestão do então presidente Jair Bolsonaro (2019-2022), no qual pessoas que defendem o ensino de tal crença religiosa nas

¹ Por conter a introdução elementos mais pessoais do que o restante da tese, especialmente a motivação inicial, a intuição, a problemática pessoal e a científica que instigou a pesquisa, utilizarei aqui a primeira pessoa do singular. O mesmo valerá para a conclusão, que, metodologicamente, espelha a introdução.

² CRAIG, William L. *The Kalām cosmological argument*. London; Basingstoke: The Macmillan Press, 1979. p. 63. tradução nossa. “1. Everything that begins to exist has a cause of its existence. 2. The universe began to exist. 3. Therefore the universe has a cause of its existence.” Todos os textos citados diretamente a partir de idioma estrangeiros são tradução nossa, salvo quando indicado o contrário.

escolas públicas, como alternativa ao evolucionismo, foram colocadas na chefia de ministérios federais, como no do Ministério da Educação (MEC) e no da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, além da própria CAPES. Refiro-me a Milton Ribeiro (1958), Damares Alves (1964) e Benedito Aguiar Neto. Ribeiro, inclusive, em 2021, chegou a nomear uma defensora do criacionismo, Sandra Lima Vasconcelos Ramos, professora do Centro de Ciências da Educação (CCE) da Universidade Federal do Piauí (UFPI), como coordenadora-geral dos livros didáticos do MEC.³

O problema pode ser ainda mais acentuado no futuro com o crescimento dos evangélicos no país, pois a bancada evangélica pode também crescer paralelamente e, eventualmente, tentar impor o criacionismo nas escolas públicas do país.⁴

Portanto, por um lado, os motivos que me levaram à presente pesquisa foram pessoais, científicos e políticos.

Por outro lado, durante o meu mestrado, passei a despertar um encanto com a teologia ortodoxa, que creio ter se desenvolvido pelo meu interesse e encanto já existente com a teologia patrística. De forma especial, me interessei pela teologia de São Gregório Palamas (1296-1357/1359), centrada no desenvolvimento da distinção entre a essência de Deus e as energias divinas que, por sinal, como ficará claro no terceiro capítulo da tese, foi desenvolvida para defender a autenticidade e veracidade da experiência cristã de sua tradição.

Diante de tudo isso, surgiu a minha intuição de que uma teologia da criação centrada na distinção palamita entre a essência divina e as energias divinas poderia fornecer um caminho propício para a superação do criacionismo brasileiro e uma alternativa a ele, especialmente para a tradição pentecostal que, mesmo não fazendo parte de nenhuma instituição local e, assim, sendo parte do que é comumente denominado de os desigrejados, eu continuo considerando a tradição protestante pentecostal como as raízes da minha experiência religiosa e fé cristã.

³ Ver PRAZERES, Leandro. MEC nomeia defensora do criacionismo ligada ao 'Escola Sem Partido' para comandar área responsável por material didático. *O Globo*, 10 mar. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/mec-nomeia-defensora-do-criacionismo-ligada-ao-escola-sem-partido-para-comandar-area-responsavel-por-material-didatico-24919063>. Acesso em: 26 fev. 2025.

⁴ Na presente legislatura (2023-2026) do Congresso Nacional, a Frente Parlamentar Evangélica conta com 228 membros, sendo 202 deputados federais e 26 senadores; 119 são bolsonaristas, 104 deputados e 15 senadores (BUSS, Gabriel. Saiba quem comanda e quem integra a bancada evangélica no Congresso. *Poder360*, 28 de jan. 2024. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/congresso/saiba-quem-comanda-e-quem-integra-a-bancada-evangelica-no-congresso/>. Acesso em 21 fev. 2025). Note que, uma vez que a Câmara dos Deputados do Brasil é composta por 513 deputados, os 202 da bancada evangélica representam quase 39,4% e, os 26 senadores da bancada, representam 32,1% dos 81 membros do Senado Federal. A bancada pode, assim, se tornar majoritária nas próximas legislaturas, de tal forma que o Legislativo brasileiro pode acabar caindo em um parlamentarismo teocrático. Não seria surpresa se, em tal conjectura, o criacionismo viesse a ser imposto na educação nacional.

Assim, nasce a tese doutoral “*A experiência do Deus-Criador como fundamento do ser: uma teologia da experiência criatural em diálogo com Gregório Palamas*⁵ (1296-1357) como alternativa ao criacionismo brasileiro”. O título, “*A experiência do Deus-Criador como fundamento do ser*”, se refere simplesmente à experiência de ter Deus como fundamento do ser e da existência, de ser a fonte e o sustento da vida e de toda a realidade. No decorrer da pesquisa, esta experiência também será chamada de experiência criatural, noção em que visou desenvolver uma teologia da criação. Por isso, a primeira parte do subtítulo, “uma teologia da experiência criatural”. A parte que se segue, “em diálogo com Gregório Palamas (1296-1357)”, indica o autor que elegi como principal fonte de referência e pesquisa, a quem será dedicado dois capítulos (o terceiro e o quarto) e a partir de quem pretendo desenvolver, colocando-o com outros interlocutores, o último. A última parte, “como alternativa ao criacionismo brasileiro”, mostra o meu anseio de que o diálogo com o Palamas e a teologia da experiência criatural decorrente de tal diálogo seja uma alternativa e um meio para a suplantação do criacionismo brasileiro, especialmente para a fé e tradição pentecostal.⁶

O problema primário da presente pesquisa é o criacionismo brasileiro e a recorrência da tradição pentecostal a ele por falta de uma teologia da criação própria, e a insuficiência de teologias da criação contemporâneas, como as engajadas na relação com as ciências e as da ecoteologia, em conseguir se mostrar à fé e tradição pentecostal ser uma alternativa mais apropriada do que o criacionismo para explicar e iluminar a fé deles no Criador e na criação divina. Decorrente deste problema, surge a questão primária da pesquisa, que é se uma teologia da criação em perspectiva experiencial, em diálogo com Palamas, poderia ajudar a superar o criacionismo brasileiro e ser uma alternativa ao mesmo, visando, especialmente, o pentecostalismo. A hipótese doutoral é que uma teologia da experiência criatural, desenvolvida a partir a dimensão experiencial e metafísica da teologia da criação de Palamas, é uma alternativa ao criacionismo brasileiro, e é mais apropriada à fé e tradição pentecostal e próxima da sua espiritualidade do que não apenas o criacionismo, mas também das atuais formas de diálogo entre teologia e ciências, sendo uma teologia que possui significado para a criatura humana aqui e agora.

A justificativa/relevância da presente tese está, sobretudo, localizada na existência do criacionismo brasileiro como problema teológico e político; além da ausência de uma teologia

⁵ Em grego, Γρηγόριος Παλαμάς.

⁶ Vejo fé e tradição como unidade indivisível. Assim, falo “da fé e tradição pentecostal”, e não “da fé e da tradição pentecostal”.

da criação alternativa a ele que seja experiencial e metafísica, que idealmente toque a tradição pentecostal.

O criacionismo no Brasil não é um algo novo, mas ainda é um grande problema no país. Ronald Numbers (1942-2023) destaca que

em nenhum outro lugar da América do Sul os antievolucionistas fizeram incursões mais profundas do que no Brasil, onde, de acordo com uma pesquisa realizada em 2004, 31% da população acreditava que “os primeiros seres humanos foram criados há não mais do que 10.000 anos” e a esmagadora maioria era favorável ao ensino do criacionismo [em escolas].⁷

Sobre esse assunto, Tiago Garros menciona uma pesquisa realizada em 2004 no estado do Rio de Janeiro, na qual uma em cada três pessoas acreditava que os seres humanos foram criados há no máximo dez mil anos, e não que surgiram há cerca de duzentos e cinquenta mil anos, como diz a ciência. Na mesma pesquisa, é afirmado que 89% da população brasileira é a favor do ensino do criacionismo nas escolas públicas e 79% defendem que ele deveria substituir a evolução. Em 2004, o governador evangélico do Rio de Janeiro aprovou uma lei que, desde que o professor compartilhasse desta crença, o criacionismo poderia ser ensinado nas salas de aula públicas.⁸ Uma pesquisa mais recente afirmou que 25% dos brasileiros acreditavam no Criacionismo da Terra Jovem.⁹

Embora amplamente presente no Brasil e nos Estados Unidos, o criacionismo é um problema global, pois pode ser encontrado em muitos países. Até mesmo na Europa, em países como a Bélgica: “A Suécia (68%), a Alemanha (65%) e a Bélgica (61%) se classificaram entre as mais altas em relação à aceitação da evolução humana, com apenas 8-12% de

⁷ NUMBERS, Ronald L. *Myth 24: That Creationism Is a Uniquely American Phenomenon*. In: NUMBERS, Ronald L. (Ed.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009. p. 221. “nowhere in South America did anti-evolutionists make deeper inroads than in Brazil, where, according to a survey in 2004, 31 percent of the population believed that ‘the first humans were created no more than 10,000 years ago’ and the overwhelming majority favoured teaching creationism”.

⁸ GARROS, Tiago V. *Ciência, bíblia e teologia: Darwin e o movimento evangélico*. 356 p. Tese (Doutorado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2018. p. 245-246.

⁹ SCHWARTSMAN, Hélio. Um em cada 4 brasileiros crê em Adão e Eva. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 abr. 2010. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0204201010.htm>. Acesso em: 12 ago. 2022.

criacionistas”.¹⁰ É claro que, comparado com sua presença em outros países, o número é pequeno. Mas, mesmo assim, 8-12% é uma parte significativa destas populações.

Inspirado no criacionismo dos Estados Unidos, atualmente as duas principais formas presentes no Brasil são o Criacionismo da Terra Jovem, de Lourenço, e o *Design* Inteligente (DI), de Eberlin. Aguiar Neto, escolhido para a presidência da CAPES durante o governo Bolsonaro, não apenas era adepto do criacionismo, mas também já havia afirmado publicamente que o criacionismo deveria ser ensinado nas escolas brasileiras como uma alternativa à evolução.¹¹

Também importado, mas sem proponentes locais, o cientificismo é profundamente influente na população brasileira não criacionista. Os novos ateus Richard Dawkins (1941) e Sam Harris (1967) também são protagonistas aqui no Brasil, mas Carl Sagan (1934-1996). Stephen Hawking (1942-2018) também devem ser mencionados. Ambos, criacionismo e cientismo, possuem o evidencialismo como raiz. Assim, surge a necessidade de uma teologia da criação que supere ambos os fundamentalismos e que tenha significado hoje. Não exclusivamente, mas especialmente no Brasil.

O objetivo geral da pesquisa é superar o criacionismo brasileiro apresentando e desenvolvendo uma teologia da criação experiencial, por meio de uma teologia da experiência criatural desenvolvida em diálogo com Palamas no horizonte atual, que seja significativa para a criatura humana aqui e agora. Visando alcançar o objetivo primário e responder à pergunta e ao problema da pesquisa, verificando a presente hipótese, a pesquisa será dividida em cinco capítulos, tendo cada um deles um objetivo específico.

O primeiro objetivo específico, que norteará o primeiro capítulo, é expor brevemente o criacionismo brasileiro por meio de uma análise crítica dos seus dois maiores proponentes, Lourenço e Eberlin. Nele, ainda, pretendo mostrar a forma em que ambos os criacionismos apresentados por eles, respectivamente, o criacionismo da Terra Jovem e o *Design* Inteligente, lidam com os dados científicos, quais são as suas motivações e como eles tratam os textos bíblicos. Além disso, também buscarei mostrar o que o criacionismo possui em comum com o

¹⁰ BLANCKE, Stefaan *et al.* Creationism in Europe: Facts, gaps, and prospects. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 81, n. 4, p. 996-1028, 2013. p. 1007. “Sweden (68%), Germany (65%), and Belgium (61%) ranked among the highest concerning the acceptance of human evolution, with only 8–12% creationist”.

¹¹ PASTERNAK, Natalia; ORSI, Carlos. *Contra a realidade: a negação da ciência, suas causas e consequências*. Campinas: Papirus 7 Mares, 2021. p. 33-55; SALDAÑA, Paulo. Novo presidente da Capes defende criacionismo em ‘contraponto à teoria da evolução’. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 jan. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2020/01/novo-presidente-da-capes-defende-criacionismo-em-contraponto-a-teoria-da-evolucao.shtml>. Acesso em 23 dez. 2020.

cientismo, o que parece ser o evidencialismo, crença de que determinada crença só é justificada se ela possui evidências empíricas.

O segundo objetivo, norteador do segundo capítulo, é mostrar, de forma não exaustiva, como a área acadêmica de ciências e religião, surgida na década de 60 com Ian Barbour (1923-2013), apresenta uma proposta de interface entre ciência e religião, com uma distinção epistemológica entre ambas, e de que maneira tal distinção aparece, ainda que de forma seminal, no decorrer do pensamento cristão. O capítulo não será exaustivo. No primeiro tópico, um panorama sobre o desenvolvimento da distinção epistemológica e a preocupação no uso da Bíblia em questões científicas no decorrer do cristianismo será feito. Porém, como o objetivo é apenas mostrar a existência da distinção e que ela se desenvolveu algo longo do tempo, e não documentar todo o seu desenvolvimento, tampouco mostrar de forma detalhista figuras que se oponham a ela, elegemos explorar figuras chave do cristianismo e do pensamento científico ocidental, como Santo Agostinho (354-430), Nicolau Copérnico (1473-1543), Francis Bacon (1561-1626), Galileu Galilei (1564-1642) e até mesmo João Calvino (1509-1564), para identificar se e como tal distinção aparece no pensamento deles.

No segundo tópico, não farei uma exposição exaustiva das tipologias que há no campo Ciências e Religião hoje, que mostram as formas de interação entre ciência e religião e/ou teologia. O meu objetivo é mais singelo. Buscarei apresentar como figuras importantes do campo, como Barbour, John Haught (1942) e Dominique Lambert (1960), traçam as suas tipologias e como os dois últimos, Haught e Lambert, apresentam teologias da criação a partir de suas tipologias. Reconhecerei a grande importância dos três acadêmicos e de suas propostas, mas também apontarei, conforme necessário, para os limites delas. Especialmente porque tenho como intuição de que as suas propostas falham em ser atrativas o suficientes para suplantarem o criacionismo e se apresentarem como alternativa para a tradição pentecostal, havendo a necessidade de uma teologia da criação que seja experiencial e metafísica, não voltada ao passado, mas ao *aqui e agora*, assim como não cristomonista.

Conforme pretendo explorar Palamas como interlocutor que me auxiliará a alcançar o objetivo da presente tese, em especial, por meio de sua teologia da criação, é necessário antes um capítulo que irá introduzir o santo bizantino e o seu pensamento de forma geral, para que, assim, seja possível um aprofundamento na sua teologia da criação. Por isso, o terceiro objetivo específico da tese, norteador do terceiro capítulo, é apresentar a vida e a teologia de Palamas de forma mais ampla. Em um primeiro momento, a sua vida será sumariamente apresentada, apontando para a sua formação educacional e crescimento dentro do núcleo do Império

Bizantino, como ele escolhe a vida monástica, assim como as polêmicas – teológicas e políticas – nas quais se envolveu. Posteriormente, a sua teologia será introduzida, focando em aspectos que julgo ser fundamentais para a compreensão da teologia de Palamas de forma mais ampla e, de forma mais específica, a sua teologia da criação. Três pontos serão abordados: (1) a sua distinção epistemológica, (2) a sua distinção ontológica, entre a essência de Deus e as energias divinas, aspecto do seu pensamento pelo qual ele é mais conhecido, e (3) o quão central é a experiência religiosa em sua teologia, de tal forma que ele veio até mesmo a ser chamado de doutor da experiência.

Assim, será possível passar para o quarto objetivo específico, que será buscado no quarto capítulo: explorar a teologia da criação de Palamas em três diversas dimensões, a saber, a física, a metafísica e a experiencial, tendo como objetivo mostrar como existe em seu pensamento um quadro metafísico e uma teologia da criação significativa para a criatura humana *aqui e agora*, e identificar se esta teologia da criação palamita pode ser desenvolvida em uma teologia da criação que integre metafísica e experiencialidade, de forma que responda ao próximo objetivo. Especialmente, buscarei identificar as energias de Deus relacionadas à criação e como elas impactam a experiência do ser humano com relação ao seu Criador.

Por fim, o quinto e último objetivo, que norteará o último capítulo da tese, é desenvolver uma teologia da experiência criatural – de ter um Criador e ser criação – tendo a teologia da criação de Palamas como base, primeiro, em um diálogo com teólogos modernos que apresentam uma teologia da experiência criatural, como Rudolf Bultmann (1884-1976) e Friedrich Schleiermacher (1768-1834), segundo, buscando compreender a relação entre experiência criatural e as narrativas da criação visando, especificamente, Gênesis 1. O capítulo será, portanto, dividido em dois tópicos. No primeiro, além de dialogar com Bultmann e Schleiermacher, abordarei como Gerald O’Collins (1931-2024) indica a presença da experiência na vida humana, religiosa e mais ampla. Logo em seguida, averiguarei como a teologia da experiência criatural aparece em Bultmann e Schleiermacher e, em seguida, em diálogo com eles, buscarei desenvolver a noção a partir da teologia palamita.

Já no segundo tópico, investigarei a relação entre a experiência criatural de ter um Criador e ser criação com as narrativas da criação, focando em Gênesis 1. Buscarei verificar se é da experiência criatural que procede a fé no Criador e em ser criação e se é nas narrativas e teologias da criação que tal experiência e fé são expressas. Aqui será essencial abordar a teologia da criação relacional que Terence Fretheim (1936-2020) defende estar presente no Antigo Testamento, mas focarei em sua discussão ao redor de Gênesis 1-2.

É importante salientar que a presente tese doutoral não é, em primeiro lugar, a primeira tese em teologia no Brasil que toma como objeto de pesquisa o criacionismo. Isto já foi feito pelo teólogo e biólogo Garros, em tese defendida em 2018.¹² Ela, porém, tem um enfoque distinto do meu. Primeiro, a sua tese é mais focada na questão da evolução. Segundo, ela não faz uma análise das afirmações dos dois principais proponentes do criacionismo brasileiro, tendo um enfoque mais geral sobre o tema. Terceiro, a proposta dele é recuperar uma compreensão mais saudável da doutrina da inerrância. Na minha perspectiva, apesar de ser um avanço importante, não é suficiente ressignificar a doutrina da inerrância, é necessário também apresentar à fé e tradição evangélica, especialmente à fé e tradição pentecostal, uma teologia da criação alternativa, metafísica e experiencial.

Segundo, uma aproximação entre o teologia pentecostal e carismática e a ortodoxia já foi feita anteriormente, ao redor de São Simeão, o Novo Teólogo (aprox. 949-1022). Olhando para a rica pneumatologia ortodoxa oriental, Stephen J. Land (1946) e Dony K. Donev veem a centralidade e importância do Espírito e da experiência do Espírito em São Simeão como próxima da espiritualidade pentecostal do Espírito, colocando-o como próximo do pentecostalismo, e afirmando que o pentecostalismo é mais ortodoxo do que católico, mais oriental do que ocidental, no que diz respeito à sua espiritualidade. Land também considera São Gregório de Níssa (aprox. 335-aprox. 394) e São Macário, o Egípcio (aprox. 300-aprox. 391) como próximos da espiritualidade pentecostal, ao lado de São Simeão. Gene Mills tenta traçar paralelos entre os dois batismos no pentecostalismo e os dois batismos em São Simeão. E, o carismático Jim McInnes, fornece uma monografia acerca do Novo Teólogo, que Maxym Lysack vê como tendo um potencial de servir como uma introdução acadêmica para a tradição pentecostal e carismática, e também para a evangélica em geral, ao pensamento do santo.¹³ Pretendo, no entanto, fazer uma aproximação com outra figura desta tradição, Palamas, tendo a teologia da criação, ou a teologia da experiência criatural, como tema norteador.

Terceiro, ressaltamos que a presente pesquisa não é a primeira tese doutoral acerca de Palamas no mundo lusófono. A primeira foi a tese em filosofia defendida pela filósofa portuguesa Patrícia Calvário, *Metafísica da luz e a absorção do corpo pelo Espírito no pensamento de Gregório Palamas* (2019). A sua pesquisa é de grande importância, em especial, por ser o primeiro estudo de grande porte acerca de Palamas.

¹² GARROS, 2018.

¹³ Ver LYSACK, Maxym. Charismatic Reformer, Mystic or Father? The Reception of Symeon the New Theologian by Pentecostal/Charismatic Theologians. *Religions*, v. 12, n. 6, 389, p. 1-14, 2021. p. 4-8

A importância da presente pesquisa pode ser vista a partir de diversos pontos de vista:

Para a Teologia e para o progresso da ciência em geral: (1) Ela fornece uma exposição das afirmações criacionistas e dos seus limites/falácias, a primeira que analisa academicamente e de forma ampla os dois maiores proponentes do criacionismo brasileiro; e, por isso, (2), combate a pseudociência no Brasil, pelo menos em sua versão criacionista. (3) No mundo lusófono, ela constitui uma rara pesquisa disponível em português que aborde um período, acontecimentos e um pensador da dinastia paleóloga do Império Bizantino, abordando a controvérsia hesicasta. Próximo disso, (4) ela é a segunda pesquisa acadêmica ampla de grande porte sobre Palamas, figura importantíssima para a sua tradição, em língua portuguesa, e a primeira no Brasil. (5) Em nível internacional, até onde tenho conhecimento e até onde as minhas pesquisas me levaram, ela é a primeira pesquisa (o quarto capítulo) que sistematiza a teologia da criação de Palamas, sobretudo de forma ampla. (6) Em geral, ela desenvolve a teologia da experiência criatural, em diálogo com Palamas, com grandes figuras da teologia, especialmente da tradição protestante, e com as Escrituras.

Para a Igreja: Para as Igrejas ortodoxas, (1) pelo menos para as localizadas no mundo lusófono, ter mais uma obra que aborde Palamas disponível em português. Para as Igrejas evangélicas, especialmente as Igrejas pentecostais, (2) ela é importante por mostrar que o criacionismo é composto por pseudociências e manipulações de dados e fatos científicos, assim como por afirmações que procedem de crença e ideologia; além de indicar que há diversas aproximações e discussões entre ciências e religião; (3) apresentar a ela uma alternativa ao criacionismo e ao literalismo bíblico; (4) e proporcionar o conhecimento do pensamento de Palamas e a experiência religiosa da tradição hesicasta. Para a Igreja Católica Romana e outras tradições: ele expõe o pensamento de Palamas a partir de uma exposição do seu pensamento, e não da disputa contemporânea que, a partir de um recorte específico, ocidentais e ortodoxos digladiam-se sobre a questão de se Palamas é ortodoxo ou heterodoxo.

Assim, começo por entrar na discussão sobre o criacionismo brasileiro.

1 O CRIACIONISMO BRASILEIRO

Há cerca de quatro décadas, em 1983, o paleontólogo estadunidense Stephen Jay Gould (1941-2002), expressou a sua pasma reação em ter que lidar com o criacionismo em sua época, sendo que um de seus amigos cientistas – que por sinal era cristão – havia enfrentado, há quase seis décadas, o mesmo movimento antievolucionista. Em suas palavras:

Kirtley Mather, que faleceu no último ano em seus noventa anos, foi um pilar tanto da ciência quanto da religião cristã na América e um dos meus mais queridos amigos. A diferença de meio século na nossa idade evaporou diante de nossos interesses comuns. A coisa mais interessante que compartilhamos foi uma batalha que cada um lutou na mesma idade. Pois Kirtley tinha ido ao Tennessee com Clarence Darrow para testificar a favor da evolução no Julgamento de Scopes [*Scopes trial*] de 1925. Quando penso que estamos embaraçados novamente na mesma luta por um dos conceitos mais bem documentados e mais cativantes e excitantes em toda a ciência, eu não sei se rio ou choro.¹

Novamente, agora no século XXI, século posterior ao da labuta de Mather e Gould, deparamo-nos com uma forte aparição do criacionismo em todo o mundo. Especificamente em nossa realidade brasileira, dois autores se destacam. O criacionista episódico da Terra Jovem, Adauto Lourenço (1958-2024), e o proponente do Design Inteligente (DI), Marcos Eberlin (1959). Não caberia, em um capítulo de uma tese, uma análise extensiva da bibliografia de ambos. Isso exigiria um espaço maior do que o que dispomos. Pretendemos, assim, nesse capítulo, fornecer uma exposição crítica do criacionismo de ambos, como também mostrar a forte aderência e crença do criacionismo contemporâneo ao evidencialismo, fidelidade que ele compartilha com o cientismo. Começemos, primeiro, por definir criação e criacionismo, para então vermos como ele está presente na realidade brasileira.

¹ GOULD, Stephen J. *Hen's teeth and horse's toes*. 1st ed. New York: Norton, 1983. p. 253. “Kirtley Mather, who died last year at age ninety, was a pillar of both science and Christian religion in America and one of my dearest friends. The difference of a half-century in our ages evaporated before our common interests. The most curious thing we shared was a battle we each fought at the same age. For Kirtley had gone to Tennessee with Clarence Darrow to testify for evolution at the Scopes trial of 1925. When I think that we are enmeshed again in the same struggle for one of the best documented, most compelling and exciting concepts in all of science, I don't know whether to laugh or cry.”

1.1 Criação e criacionismo

Antes de tudo, devemos definir o que é criação para, posteriormente, indicar o significado de criacionismo e introduzir o movimento criacionista contemporâneo. Só assim poderemos, posteriormente, entrar na situação do mesmo no Brasil.

O teólogo escocês David Fergusson (1956) constata que, embora tenha sido negligenciada no século passado dentro da teologia, recentemente a doutrina da criação tem sido alvo de um interesse renovado. Ele destaca quatro fatores: (1) a preocupação com o meio ambiente materializada na ecoteologia, (2) as questões suscitadas pela cosmologia moderna, (3) a constatação da exegese de que o tema é pervasivo em toda a Escritura, e não somente inicial, e (4) a pesquisa comparativa do tema nas três tradições abraâmicas.²

O teólogo inglês Keith Ward (1938) define que, estando o conceito de divindade criadora presente em várias religiões, o significado de criação indica a ideia de que alguma divindade pessoal, algum Deus agente que está para além do universo, traz o universo à existência e o sustenta.³ Ward ainda sumariza a doutrina da criação compartilhada pelas três principais tradições abraâmicas, de “que o universo é a criação de um Deus supremo e perfeito. Frequentemente, é dito que esse é um livre e inecessário ato de trazer à existência todas as coisas que não sejam Deus.”⁴ Fergusson afirma que a divina criação, axioma da fé cristã proclamado no princípio do credo niceno, mesmo compartilhando essa familiaridade com essas duas tradições, e tendo a sua origem no judaísmo, é distinta de ambas por envolver questões cristológicas.⁵

Edward Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941), dois antropólogos oitocentistas britânicos, afirmaram no findar de seu século que o ser humano, em busca da razão das coisas

² FERGUSSON, David A. S. *Creation*. In: McFARLAND, Ian A. et al. (Eds.). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 120.

³ WARD, Keith. *Creation*. In: VAN HUYSSTEEN, J. W. V. et al (Eds.). *Encyclopedia of Science and Religion*. 2nd ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2003. p. 184.

⁴ WARD In: VAN HUYSSTEEN et al (Eds.), 2003, p. 185-186. “that the universe is the creation of one supreme and perfect God. This is usually said to be a free, nonnecessitated act of bringing into being things other than God.”

⁵ FERGUSSON In: McFARLAND et al. (Eds.), 2011, p. 120. Fergusson afirma que, além de ser *ex nihilo*, a criação é *per verbum*. Por meio da encarnação, ela é conectada pela teologia à redenção em Cristo, tendo a tradição sapiencial do Antigo Testamento e o prólogo joanino como inspiração. Dessa forma, o propósito pelo qual o mundo foi criado é cristológico, sendo a encarnação o evento central da criação (FERGUSSON In: McFARLAND et al. (Eds.), 2011, p. 121).

acontecerem conforme acontecem, levantou a primitiva, falsa, supérflua e ultrapassada hipótese científica chamada Deus. Max Müller (1823-1900), cientista das religiões alemão, e o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834), contemporâneos de ambos, viam a ideia do criador como algo mais afetivo e experiencial, que teria como base algo como uma intuição do infinito, ou uma apreensão dele, ou “uma sensação de absoluta dependência (termo tardio de Schleiermacher). Então, isso não seria uma teoria científica, mas uma sensação primordial de uma realidade imutável e autoexistente além das mudanças do mundo natural.”⁶

Ward ainda afirma que, teologicamente falando, sempre foi claro que o termo criação ocupa-se, mais devida e adequadamente, da relação de todos os espaços, lugares e tempos, com Deus. Assim, mesmo que o termo seja utilizado frequentemente no sentido de origem do universo, “quando ou como o universo foi originado não possui uma importância primária”⁷. Nesse sentido, Fergusson destaca que teólogos devem evitar dar a entender que a doutrina da criação depende e que está restrita ao começo do mundo.⁸

Atualmente, a preocupação de Fergusson pode parecer anacrônica e irrelevante por eruditos em ambientes teológicos acadêmicos. Mas, como veremos, este sentimento apenas pode partir de uma ignorância da cultura e imagética popular, da realidade geral de muitos locais ainda hoje, inclusive da realidade brasileira. Por exemplo, em diálogo com o físico brasileiro Marcelo Gleiser (1959), o dominicano também brasileiro Frei Betto (1944) diz:

Você, Marcelo, que vive nos Estados Unidos, com certeza se depara com criacionistas, aqueles que ainda acreditam que a humanidade deriva de um casal chamado Adão e dona Eva... *Aqui no Brasil, felizmente, essa tendência quase não existe*, mas nos Estados Unidos, sim.⁹

Gleiser pondera: “Temos alguns criacionistas aqui no próprio Rio de Janeiro.” Betto, então, responde: “*É, uns poucos...*”¹⁰. Como veremos, isso reflete a falta de conhecimento da

⁶ WARD In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 184. “a sense of absolute dependence (Schleiermacher’s later term). It would not then be a scientific theory, but a primal sense of an unchanging, self-existent reality beyond the changes of the natural world.”

⁷ WARD In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 186. “when and how the universe originated is not of primary importance”.

⁸ FERGUSON In: McFARLAND *et al*. (Eds.), 2011, p. 122.

⁹ BETTO, Frei. *Conversa sobre a fé e a ciência*: Frei Betto & Marcelo Gleiser com Waldemar Falcão. Rio de Janeiro: Agir, 2011. p. 94. itálico nosso.

¹⁰ BETTO, 2011, p. 94. itálico nosso.

comunidade erudita brasileira quanto à realidade fundamentalista brasileira. A tendência criacionista no Brasil não é pequena, tampouco quase inexistente.

Para Ward, apesar das suscitadas revisões pela ciência de alguns mitos de criações originais, o conhecimento que a ciência dá acerca do mundo não é obstáculo para a crença na criação. Pelo contrário, afirma que o conhecimento renovado do cosmos pode fazer com que a percepção da “sabedoria, poder e infinitude do criador” cresça.¹¹ Realmente, um fiel pode aprofundar o seu sentimento e a sua percepção do Criador por uma nova visão sobre a criação. Todavia, é importante ressaltar que não se deve revisar mitos cientificamente, como se fossem teorias científicas modernas que devem ser continuamente testadas e revisadas, remodeladas e até mesmo substituídas conforme os testes vão sendo realizados e novas teorias surgem. Antes, mitos primordiais sobre as origens, cosmogonias, devem simplesmente ser vistos como tais: textos antigos que possuem significados expressos por diversas culturas religiosas sobre a cosmovisão religiosa e mitológica que elas possuíam sobre as origens. Certamente, iremos à ciência em busca de respostas científicas; mas podemos ir às cosmogonias em busca de cultura, significados e símbolos primordiais.

Em geral, podemos sumariamente definir a criação como a crença, ou axioma de fé, de que o universo foi trazido ao ser, à existência, por Deus. Avançando, devemos agora definir o criacionismo. Conforme destaca o físico estadunidense Howard J. Van Till (1938), o significado do termo tem variado ao longo do tempo.¹² Ele, o teólogo estadunidense Ian A. McFarland (1963) e o teólogo brasileiro Alex Villas Boas destacam que o termo já foi utilizado dentro da antropologia teológica para referir-se à crença de que, a cada pessoa nascida, Deus cria uma nova alma, no momento da concepção física ou imediatamente após ela. Dessa forma, opõe-se ao traducianismo, no qual a alma é transmitida e se propaga de forma semelhante à transmissão biológica, não sendo, pois, criada de forma independente por Deus. Também opõe-se à crença de que as almas são pré-existentes aos corpos, conforme via Orígenes.¹³

Olhando para a conjuntura atual, devido à sua polifonia, Van Till vê a necessidade de distinguir dois significados do termo criacionismo, distintos do já mencionado sentido antropológico. O primeiro é o *criacionismo teológico*, que é simplesmente a simples crença,

¹¹ WARD In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 187. “the wisdom, power, and infinity of the creator.”

¹² VAN TILL, Howard J. *Creationism*. In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 187.

¹³ VAN TILL In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 187; McFARLAND, Ian A. *Creationism*. In: McFARLAND *et al*. (Eds.), 2011, p. 123. Para uma introdução ao criacionismo em português, ver BOAS, Alex Villas. *Criacionismo*. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulus, Paulinas, Loyola, 2022. p. 183-188.

compartilhada por muitas comunidades religiosas, de que o universo é uma criação, não sendo autoexistente. A vontade do Criador não apenas dá existência à criação, mas também a sustenta. No criacionismo teológico, “o universo tem existido apenas porque um Deus criador autoexistente o trouxe ao ser [, à existência].”¹⁴ Ou seja, aqui o criacionismo é sinônimo da crença na criação. Todavia, este não é o uso principal do termo na atualidade.

Aqui entra uma outra forma de criacionismo. Conforme McFarland, ele é uma interpretação específica da doutrina da criação, de “que todas as espécies foram criadas imediatamente por Deus ao invés de terem surgido por meio da evolução a partir de espécies pré-existentes, conforme ensinado pela teoria científica da seleção natural.”¹⁵ Van Till classifica esse tipo de concepção como *criacionismo episódico*. Além da crença básica do criacionismo teológico, o episódico engloba, primeiro, a convicção de que a criação narrada na Bíblia diz que, no princípio do tempo, o Criador trouxe à existência a partir do nada os materiais básicos dos céus e da terra e, segundo, que ele “conferiu formas específicas nesses materiais básicos no decorrer do tempo por meio de episódios ocasionais de intervenção divina.”¹⁶ A eleição do termo criacionismo episódico, distinto do criacionismo teológico, se dá “por causa de sua forte ênfase na necessidade de vários episódios de ação sobrenatural conferidora de forma”.¹⁷ Ele ainda sublinha que o mesmo costuma ser chamado de criacionismo especial, pela crença de que a cada criatura foi dada uma forma específica e criado de forma especial visando seu ambiente. Van Till também chama atenção de que há uma grande diversidade dentro do criacionismo episódico, com várias concepções sobre a forma e o tempo em que as intervenções particulares do criador, no qual moldou e formou sua criação, ocorreram.¹⁸

Em geral, o significado de criacionismo hoje em dia é justamente o que Van Till classifica como criacionismo episódico, termo que ele utiliza para, distinguindo-se de outros sentidos, referir-se de forma mais específica ao significado comumente utilizado. Adotaremos a sua distinção. Todavia, ela deve ser ampliada, pois o criacionismo teológico, antes do espírito

¹⁴ VAN TILL In: VAN HUYSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 188. “the universe has being only because a self-existent creator-God gives it being.”

¹⁵ McFARLAND In: McFARLAND *et al*. (Eds.), 2011, p. 122-123. “that all species were created immediately by God rather than arising through evolution from pre-existing species, as taught by the scientific theory of natural selection.”

¹⁶ VAN TILL In: VAN HUYSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 188. “(2) conferred specific forms on that basic material in the course of time through occasional episodes of divine intervention.”

¹⁷ VAN TILL In: VAN HUYSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 188. “Because of its strong emphasis on the need for several episodes of form-conferring supernatural action.”

¹⁸ VAN TILL In: VAN HUYSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 188.

da Revolução Científica¹⁹, se sobressaía com o episódico. Isso porque, antes dela ocorrer, a crença na criação era comumente de que ela havia ocorrido por meio de episódios temporais. No entanto, tal forma de criacionismo episódico difere do contemporâneo, especialmente porque (1) os seus proponentes não tinham ao seu dispor os dados científicos que temos hoje e, portanto, (2) não desenvolveram teorias negacionistas sobre tais dados, e (3) não eram proponentes de um movimento que caracteriza-se como combativo à teoria da evolução e ao Big Bang. Portanto, é necessário subdividir o criacionismo episódico entre (1) o criacionismo episódico pré-científico ou religioso, e (2) o contemporâneo criacionismo episódico pós-científico ou pseudocientífico.

Sublinhamos que quando estivermos usando o termo criacionismo, sem adjetivos, estaremos referindo-nos ao episódico pós-científico ou pseudocientífico, ao que também pode ser denominado de neocriacionismo.

Peguemos, como exemplo, a definição de criacionismo do próprio Lourenço. Ele afirma que o criacionismo é a “cosmovisão que propõe que a origem do universo e da vida são resultados de um ato criador intencional.”²⁰ Soma-se ao criacionismo a crença de que “a criação, segundo o relato bíblico, é uma sequência de atos sobrenaturais num curto intervalo de tempo, durante o qual, do nada (*ex nihilo*), toda a natureza foi trazida à existência por meio da intervenção divina (Salmo 8:3-8).”²¹

Em síntese,

O criacionismo é uma cosmovisão religiosa caracterizada pela negação da evolução biológica e cosmológica e sua forma moderna se desenvolveu como uma reação à ciência evolutiva e [à] astronomia. O criacionismo pode ser classificado em criacionismo da Terra Jovem (TJC), criacionismo da Terra Antiga (TAC), *design* inteligente (DI) e evolucionismo teísta (ET). ET é uma doutrina acomodatória que aceita evolução biológica e a idade geológica antiga da Terra e não define claramente como a divindade interveio no desenvolvimento da vida.²²

¹⁹ Com espírito da revolução científica referimo-nos não somente aos avanços iniciados no século 16, mas também incluímos a teoria da evolução de Darwin. Por isso, não temos em mente meramente um evento histórico específico, mas o espírito revolucionário que se encarnou em eventos históricos revolucionários, cientificamente falando.

²⁰ LOURENÇO, Adauto. *Como Tudo Começou: Uma introdução ao Criacionismo*. São José dos Campos: Fiel, 2007. p. xiii.

²¹ LOURENÇO, Adauto. *A Igreja e o criacionismo*. São José dos Campos: Fiel, 2018. p. 48.

²² NIEMINEN, Petteri; MUSTONEN, Anne-Mari; RYÖKÄS, Esko. Theological Implications of Young Earth Creationism and Intelligent Design: Emerging Tendencies of Scientism and Agnosticism. *Theology and Science*, v. 12, n. 3, p. 260-284, 2014. p. 260. “Creationism is a religious worldview characterized by denialism of biological and cosmological evolution and its modern form has developed as a reaction to evolutionary science and astronomy. Creationism can be classified into Young Earth creationism (YEC), Old Earth creationism (OEC), intelligent design (ID) and theistic evolution (TE). TE is an accommodating doctrine that accepts biological

Passemos, então, a ver como se dá a presença do criacionismo no Brasil

1.2 O criacionismo no Brasil

O começo do criacionismo na América Latina foi lento, mas no final da década de 1990, houve um crescimento exponencial, paralelo ao crescimento do evangelismo. Dentro da América do Sul, é no Brasil que o criacionismo – importado do Estados Unidos – possui a maior abrangência. Em 2014, de acordo com uma pesquisa, 31% da população acreditava que a humanidade foi criada há menos de 10 mil anos. Além disso, a vasta maioria era a favor do ensino do criacionismo. No mesmo ano, o governador do Rio de Janeiro, evangélico, defendeu o seu ensino nas escolas públicas.²³

Conforme Tiago Garros, uma pesquisa conduzida no Estado de Janeiro em 2004 revelou que 89% da sua população era a favor do ensino do criacionismo nas escolas públicas e 79% defendiam até mesmo que ela deveria substituir a evolução. No mesmo ano, o então governador evangélico do estado aprovou uma lei que permitia o ensino do criacionismo em escolas públicas, caso o professor acreditasse no mesmo.²⁴

A bióloga brasileira Natália Pasternak (1976) e o jornalista brasileiro Carlos Orsi (1971) destacam o enraizamento do criacionismo do *design* inteligente (DI) no Brasil, após ter passado a era de ouro do criacionismo nos Estados Unidos, que findou-se há umas três décadas, e de inutilmente o *Design* inteligente ter tentado ressuscitá-lo em 2005. Com o crescimento do evangelicalismo no país, o ambiente vital no qual o movimento entra em ascensão é bem semelhante ao norte-americano. Marco Feliciano, deputado e pastor, já em 2014 havia tentado estabelecer o ensino do criacionismo nas escolas como obrigatório. Arquivou-se o projeto, antes mesmo de ser levado à votação. Todavia, durante o governo de Jair Bolsonaro, a então ministra Damares Alves lamentou o ensino da evolução em escolas públicas.²⁵

evolution and the geologically old age of the Earth and does not clearly define how the divinity has intervened in the development of life.” Para um panorama sobre as formas de criacionismos episódicos, ver o apêndice 2.

²³ NUMBERS In: NUMBERS (Ed.), 2009, p. 221.

²⁴ GARROS, 2018, p. 245-246.

²⁵ PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 52-54. Em 1987, nos Estados Unidos, já havia sido definido pela Suprema Corte que o criacionismo, como religião, e não ciência, não deveria ser ensinado nas escolas públicas. Contudo, em 2005, vestido de DI, tentaram novamente colocar o criacionismo dentro das escolas. Isso ficou “conhecido como

O criacionismo já se fazia presente no país. Em 1972 foi fundada a Sociedade Criacionista Brasileira, que utilizava material traduzido da *Creation Research Society* (CRS), que possui interpretação literalista da Bíblia e que é adepta do criacionismo da Terra Jovem. Posteriormente foi fundada uma outra organização criacionista no Brasil, a Associação Brasileira de Pesquisa da Criação, em 1979. No ano seguinte, até 1999, passou a circular pela grande mídia o termo criacionismo, o que foi amplificado com a virada do século. Pasternak e Orsi colocam a virada do criacionismo no Brasil na parceria da Universidade Presbiteriana Mackenzie com o Discovery Institute, defensor do DI nos Estados Unidos, realizada em 2017.²⁶

Em 2017, a Universidade Presbiteriana Mackenzie, de São Paulo, inaugurou o que eles chamaram de um “núcleo de ciência, fé e sociedade”, que recebeu o nome de Núcleo Discovery-Mackenzie, por ser parceiro do Discovery Institute. O núcleo visava realizar pesquisas da ideia do DI e o seu parceiro estadunidense já até tentou incluir, juridicamente, o seu ensino nas escolas públicas do país, sofrendo derrotas judiciais. Os tribunais estadunidenses entenderam que, na verdade, as suas ideias eram afins ao criacionismo bíblico, tratando-se de uma crença religiosa. Ademais, a abertura do núcleo no Mackenzie fora vista com pesar pela comunidade científica brasileira.²⁷

Agravando ainda mais a situação, Benedito Aguiar Neto, o então reitor da universidade desde 2011, assumiu o cargo de novo presidente de CAPES no início de 2020. Pasternak e Orsi denominam a sua nomeação, feita pelo então presidente Jair Bolsonaro, como a coroação do sucesso do criacionismo do DI no país.²⁸ No ano anterior, Aguiar Neto havia sugerido que o criacionismo deveria ser ensinado na educação básica.²⁹ Eberlin é próximo dele, e lhe agradece na ocasião em que ele era reitor por ter comprado a ideia do livro *Fomos Planejados*, como

juízo de Dover[,], um processo iniciado por membros do conselho do distrito escolar de Dover que se opunham à compra do livro didático *Biology*, de Kenneth Miller e Joe Levine. Os queixosos alegavam que o livro estava ‘repleto de darwinismo’ e que isso poderia provocar uma lavagem cerebral nas crianças, que só aprenderiam ‘um lado’ da história. [...] Após a derrota no tribunal em 2005, o movimento perdeu força nos Estados Unidos e buscou se instalar em outros países. Achou terreno fértil, infelizmente, no Brasil” (PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 52).

²⁶ PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 54.

²⁷ LOPES, Reinaldo José. *Universidade Mackenzie de SP abre centro que questiona a evolução*. In: FOLHA DE SÃO PAULO. 10 maio 2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2017/05/1882590-universidade-mackenzie-de-sp-abre-centro-que-questiona-a-evolucao.shtml>. Acesso em 03 dez. 2020.

²⁸ PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 54.

²⁹ SALDAÑA, 2020. Aguiar Neto foi, todavia, exonerado do cargo de presidência da CAPES em abril de 2021.

também por ser um dos responsáveis pela criação do Discovery Mackenzie em 2017.³⁰ Também agradece ao mesmo em seu outro livro, o *Antevidência*.³¹

Em outubro passado, o Mackenzie realizou um congresso sobre design inteligente. Na ocasião, Aguiar Neto disse ao site da universidade que quer disseminar esse entendimento na educação básica: “Queremos colocar um contraponto à teoria da evolução e disseminar que a ideia da existência de um design inteligente pode estar presente a partir da educação básica, de uma maneira que podemos, com argumentos científicos, discutir o criacionismo”.³²

A reportagem da Folha ainda enfatiza que “há um consenso científico de que design inteligente ou criacionismo não são ciência.”³³ É verdade que um consenso, uma hegemonia, pode estar equivocada. Por isso, analisaremos, de forma sumária, o criacionismo e o *design* inteligente em seus formatos brasileiros, na literatura de Lourenço e Eberlin.

1.2.1 O criacionismo de Adauto Lourenço

Adauto Lourenço (1958-2024) realizou a sua formação em física nos Estados Unidos na década de noventa, tendo se graduado pela Bob Jones University (1990) e obtido o seu mestrado pela Clemson University (1994). Ambas as instituições encontram-se no estado norte-americano da Carolina do Sul. Ele foi membro e presbítero na Igreja Presbiteriana do Brasil. As suas três obras sobre o criacionismo, *Como Tudo Começou* (2007), *Gênesis 1 e 2* (2011) e *A Igreja e o Criacionismo* (2018), foram publicadas pela Editora Fiel, ligada à tradição reformada – ou neorreformada – brasileira.

Em seu livro de introdução ao criacionismo, *Como Tudo Começou* (2007), Lourenço afirma que o termo é sinônimo do que ele chama de Teoria da Criação Especial.³⁴ Trata-se de um criacionismo da Terra Jovem, uma forma do contemporâneo criacionismo episódico pós-científico ou pseudocientífico. Lourenço chega a apresentar, dentro de seu sistema, três formas

³⁰ EBERLIN, Marcos N. *Fomos planejados: a maior descoberta científica de todos os tempos*. 6.ed. São Paulo: Koval, 2022. p. 15.

³¹ EBERLIN, Marcos N. *Antevidência: a química da vida revelando planejamento e propósito*. São Paulo: Mackenzie, 2020. p. 197.

³² SALDAÑA, 2020.

³³ SALDAÑA, 2020.

³⁴ LOURENÇO, 2007, p. xiii.

de criacionismo: o científico, o religioso e o bíblico.³⁵ Todavia, após lermos o conjunto das suas obras, julgamos que devemos abordá-lo como um todo, pois trata-se apenas de diferentes roupagens para as mesmas reivindicações, suposições e afirmações. Assim, analisamos a sua bibliografia como um único sistema.

Segundo Lourenço uma reivindicação básica de sua proposta é a de “se algo não pode ocorrer naturalmente é porque foi criado. O argumento é simples e direto.”³⁶ Nota-se que a sua reivindicação é mais um axioma do que um argumento. Nesse horizonte, para defender que o universo seja criado, o caminho traçado por Lourenço é de negar que ele poderia surgir naturalmente. Isso é, claramente, um argumento da incredulidade, pelo Deus das lacunas.³⁷ Vejamos, todavia, como Lourenço desenvolve a sua crença no criacionismo.

Conforme Lourenço, seu criacionismo, a “Teoria da Criação Especial [...] atribui a causa primeira da existência do universo e da vida a uma origem volitiva (um Criador), tomando as evidências do *design* inteligente existentes na natureza.”³⁸ É também nesse horizonte que ele defende que existe um criacionismo científico, que oferece “uma posição científica sustentável

³⁵ LOURENÇO, 2018, p. 21.

³⁶ LOURENÇO, 2007, p. 125.

³⁷ Conforme Thomas Dixon, o conceito do Deus das lacunas foi introduzido em 1893 por Henry Drummond (1851-1897), durante palestras dadas por ele em Boston. Ele via milagres não como uma coisa repentina, mas como processos. Nesse horizonte, miraculoso era o lento processo da evolução, e principalmente o seu fim, o amor. É nesse processo que ele vê a ação de Deus. Nessa mesma palestra, ele critica quem busca por lacunas na natureza e nas ciências para preencherem com Deus, tratando-o como se ele vivesse em buracos. “Deus, dizia ele, deveria ser buscado no conhecimento humano, e não na ignorância humana. Apontou que se Deus só pode ser encontrado em atos especiais e ocasionais, então deve se supor que ele está ausente do mundo na maior parte do tempo. Pergunta se a concepção mais nobre era a de um Deus presente em tudo ou um presente em milagres ocasionais. Drummond conclui que ‘a ideia de um Deus imanente, que é o Deus da Evolução, é infinitamente maior do que o ocasional fazedor de maravilhas, que é o Deus de uma antiga teologia’” (DIXON, Thomas. *Science and Religion: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford Press, 2008. p. 44-45). Nessa visão dele em relação a Deus e à evolução, há problemas teológicos morais. Porém, é por causa dela que o teólogo conseguiu enxergar o uso de Deus como um tapa-buraco. Embora seja atribuída a Drummond o conceito, uma década antes Friedrich Nietzsche (1844-1900) já havia apresentado tal ideia na obra *Assim falou Zaratustra*. Em *Dos sacerdotes*, ele diz: “O espírito desses redentores era feito de lacunas; mas em cada lacuna haviam posto sua ilusão, seu tapa-buraco, que chamavam de Deus. [...] Assim falou Zaratustra” (NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018. p. 87-88). Em uma carta que escreveu na prisão, de 1944, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) também tratou da questão. Nela, ele conta que um livro de física de Weizsacker ajudou-o a notar “o quão errado é usar Deus como um tapa-buraco para a incompletude do nosso conhecimento. Pois, inevitavelmente, as fronteiras do conhecimento vão sendo cada vez mais empurradas para trás, o que significa que você só pensa Deus como um tapa-buraco. Ele também é empurrado para trás, e é mais ou menos um recuo contínuo. [...] Uma vez mais, Deus não pode ser usado como um tapa-buraco” (BONHOEFFER, Dietrich. *Prisoner for God: letters and papers from prison*. Ed. Eberhard Bethge. New York: The Macmillan Company, 1959. p. 142-143. Letter of May 25th 1944). Esse tipo de argumento também é conhecido como argumento da incredulidade, ou argumento da ignorância. Mark Isaak (1959) destaca que ele está implícito em inúmeros argumentos criacionistas, como todas as afirmações feitas pelo DI e também nas contraposições contra a abiogêneses: “Realmente, a reivindicação é ‘eu não posso conceber que (preencha o espaço em branco).’ Outros podem ser capazes de encontrar uma explicação natural; em muitos casos, já encontraram. Ninguém sabe tudo, portanto é irracional concluir que algo é impossível apenas porque você não o entende” (ISAAK, Mark. *The Counter-Creationism Handbook*. Westport; London: Greenwood Press, 2005. p. 11. CA100).

³⁸ LOURENÇO, 2007, p. 34.

sobre uma origem não natural da vida e do universo [que] não é uma proposta religiosa, pois não trabalha com argumentos religiosos de criação, mas em evidências científicas de criação.”³⁹

Lourenço expõe os cinco pontos fundamentais do seu criacionismo:

- 1 Todas as coisas criadas constituem o produto de um ato único e soberano por parte de um Criador onisciente, onipotente e pessoal, o qual não depende da Sua criação para a Sua existência, nem é parte dela.
- 2 O universo foi criado do nada (criação *ex nihilo*), recentemente, completo, complexo, funcional e com uma idade aparente.
- 3 Todas as formas de vida foram criadas no princípio completas, complexas, com uma diversidade básica, uma capacidade de adaptação limitada, e simultaneamente.
- 4 O planeta Terra experimentou na sua existência uma catástrofe global recente (Catastrofismo), através da qual pode-se explicar cientificamente os muitos aspectos geológicos, como a formação dos continentes, da dorsal oceânica, da estratigrafia, da rápida formação dos fósseis e o posicionamento destes nas camadas estratigráficas.
- 5 Existem provas substanciais na biosfera, acima da biosfera e abaixo da biosfera que comprovam as quatro primeiras proposições da Teoria da Criação Especial.⁴⁰

O primeiro aspecto do pensamento criacionista de Lourenço que devemos compreender é a sua forma de ver a Bíblia, a sua hermenêutica, pois é imprescindível conhecer a forma em que ele concebe as Escrituras para entendermos a sua doutrina criacionista Terra Jovem. Sobre isso, ele declara que a hermenêutica literal é a única correta e coerente, a única que não compromete a Bíblia e os seus textos:

existe apenas uma interpretação correta e consistente, não somente para o relato de Gênesis 1 e 2, como também para toda a Bíblia. E essa interpretação é a interpretação literal do texto. Qualquer outra interpretação irá comprometer ou a veracidade do relato de Gênesis ou o ensino das Escrituras ou ambos.⁴¹

Para Lourenço, a Bíblia não só está repleta de afirmações científicas, mas não possui nenhum erro científico e, assim, é inteiramente compatível e harmônica com as descobertas científicas. Na sua opinião, o mesmo não ocorre com as teorias científicas, que para ele não são completamente harmônicas com as descobertas científicas.⁴² Nesse sentido, ele lamenta que “quando não existe harmonia entre a proposta bíblica e uma determinada teoria científica,

³⁹ LOURENÇO, 2018, p. 21.

⁴⁰ LOURENÇO, 2007, p. 36.

⁴¹ LOURENÇO, Adauto. *Gênesis 1 & 2: a mão de Deus na criação*. São José dos Campos: Fiel, 2011. p. 184.

⁴² LOURENÇO, 2018, p. 46; LOURENÇO, 2011, p. 63.

muitas pessoas, infelizmente, desconfiam da Bíblia ou da sua interpretação literal, em vez de desconfiarem da ciência.”⁴³

De acordo com o seu pensamento, se a Bíblia não possui erros científicos, ela é integralmente compatível com descobertas científicas corretas, e deve ser preferível em termos científicos às teorias científicas, por ser mais científica que essas teorias. Ou seja, a Bíblia é, para Lourenço, um livro científico inerrante⁴⁴, com informações científicas inerrantes.

Lourenço afirma que *em todas as áreas*, inclusive em termos de retratos históricos, “o ensino bíblico é verdadeiro, *coerente e preciso* [...] a tal ponto de podermos afirmar que a ciência demorou milhares de anos para descobrir aquilo que a Bíblia já vinha ensinando há muito tempo.”⁴⁵ Ainda, afirma que “a Bíblia é confiável por estar correta em todas as propostas que ela faz e não apenas em suas propostas teológicas, como pensam algumas pessoas.”⁴⁶ Encontramos em Lourenço algo anunciado por Van Till quanto à inerrância: se a hermenêutica bíblica deve ser simples e literal, e se ela é também inerrante e contém conteúdos científicos, devemos encontrar evidências empíricas que corroborem as conclusões tiradas das leituras literais.

⁴³ LOURENÇO, 2011, p. 63.

⁴⁴ Na inerrância, a Bíblia, além de ser um livro de fé e guia de prática vivencial, também é tomada como “uma fonte inerrante de informação em qualquer tópico que ela aborda” (VAN TILL In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 188). De forma perspicaz, Van Till esclarece que, para compreender as formas dos criacionismos episódicos, é importante compreender a forma em que os criacionistas tomam a Bíblia, tanto em questão de sua natureza quanto de autoridade (VAN TILL In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 188). Esse caráter de inerrância da Bíblia é devido à crença, por parte dos adeptos dessa doutrina, de que a mesma é inspirada pela Palavra divina, resultado da revelação de informações e direções da parte divina no decorrer de sua escrita. Dessa forma, ela não decorre apenas de conhecimento e experiência humana e, sendo revelação e inspiração divina, o seu conteúdo está livre de qualquer erro e pode ser creditado como verdade. A inerrância, atrelada a uma leitura e interpretação simplista, é a base da abordagem literalista dos textos bíblicos, a menos que haja alguma razão interna na Bíblia que exija uma interpretação com um tom mais figurativo ou artístico (VAN TILL In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 188). “A aplicação dessa crença aos três primeiros capítulos de Gênesis tem levado uma grande proporção da comunidade cristã (pelo menos no último século) a tratar as narrativas da criação de Gênesis 1-3 como uma literatura que é mais como um documentário fotográfico do que um retrato artístico. Consequentemente, Gênesis 1-3 é considerado como uma crônica dos atos de criação de Deus – um relato conciso do que aconteceu e quando durante a primeira semana dos tempos. Criacionistas episódicos da Terra Jovem leem Gênesis 1 como uma revelação divina em que Deus não apenas trouxe o universo à existência no começo dos tempos, mas também performou uma série de intervenções conferidoras de forma durante os próximos seis dias” (VAN TILL In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 188).

⁴⁵ LOURENÇO, 2011, p. 30. *itálico* nosso.

⁴⁶ LOURENÇO, 2011, p. 30. Literalistas chegaram ao ponto de transmitir uma lenda urbana de 1890, sem quaisquer fundamentos, de que a NASA teria encontrado um dia faltando, o que supostamente corroboraria com o texto bíblico que afirma que o sol parou por quase um dia por Josué. Isaak destaca que, além de não ter fundamentos, tal lenda não pode nem mesmo ser verdade, uma vez que não existe maneira de medir se, há mil anos, um dia está faltando. Não há nem mesmo um quadro de referência para realizar tal medição (ISAAK, 2005, p. 175-176. CE010).

Lourenço defende que “a narrativa da criação possui elementos científicos”⁴⁷ e que, “embora o relato bíblico não tenha sido escrito com o propósito de ser testado empiri-camente [*sic*] pela Ciência, suas afirmações podem ser avaliadas por meio da observação científica”⁴⁸. Ainda, além de dizer que os relatos da Bíblia corroboram a ciência, diz que seus exemplos “demonstram que o relato bíblico não é anti-científico [*sic*].”⁴⁹ Ele reconhece que “a Bíblia não foi escrita com o propósito de ensinar ciência, mas ela não pode estar cientificamente [*sic*] incorreta em nenhuma das suas afirmações científicas. Se isso ocorresse, as suas afirmações teológicas estariam comprometidas.”⁵⁰ Um dos exemplos dados por Lourenço é o do número π . Ele afirma que, na Bíblia, “encontramos constantes matemáticas como o número π , que quando calculado a partir da informação bíblica (I Reis 7:23-26) obtém-se [*sic*] o valor de 3,14.”⁵¹

Um exemplo da forma criacionista de interpretar os textos bíblicos e tentar harmonizá-los com a ciência pode ser visto na ligação que Lourenço faz entre Gênesis 1 e o continente Pangeia. Ele afirma que

a Bíblia é o único livro conhecido até o presente momento, que afirmou a [*sic*] 3.000 anos atrás que o planeta Terra, no seu início, possuía [*sic*] um único continente. “Disse também Deus: Ajuntem-se as águas debaixo dos céus num só lugar, e apareça a porção seca. E assim se fez. À porção seca chamou Deus Terra (a Ciência chamou de Pangéia [*sic*]) e ao ajuntamento das águas, Mares (a Ciência chamou de Pantalassa). E viu Deus que isso era bom.” (Gênesis 1:9-10). Alfred Wegener, em 1920, propos [*sic*] a teoria da Pangéia [*sic*], hoje aceita e pesquisada pela Ciência.⁵²

Sabemos que não encontramos em Gênesis 1,9-10 uma descrição detalhada sobre a geologia continental. Interessante notar aqui que, sendo a Terra novíssima na doutrina de Lourenço, menos de seis mil anos⁵³, haveria um tempo curtíssimo para a lenta deriva continental. A tentativa de resolver este problema cai sobre um grande catastrofismo global, quarta das doutrinas criacionistas de Lourenço, já apontada no começo da nossa exposição do seu pensamento.

⁴⁷ LOURENÇO, 2011, p. 93, n. 5.

⁴⁸ LOURENÇO, 2018, p. 49.

⁴⁹ LOURENÇO, 2018, p. 52.

⁵⁰ LOURENÇO, 2018, p. 45.

⁵¹ LOURENÇO, 2018, p. 46.

⁵² LOURENÇO, 2018, p. 50.

⁵³ LOURENÇO, 2011, p. 31-42.

Devido à ideia de que a Terra é jovem, Lourenço e o criacionismo da Terra Jovem precisam encaixar e explicar os fatos presentes na mesma, que conforme a ciência levaram longos períodos, em um curto espaço de tempo. Para isso, Lourenço fala de um catastrofismo universal, isto é, um grande dilúvio universal. Assim, defende que as formas geológicas da Terra são resultado de “um catastrofismo envolvendo água e não [de] um uniformitarianismo tectônico de sedimentação lenta.”⁵⁴ Para isso, nega que a “Teoria da Tectônica de Placas” e as eras geológicas sejam reais. Cânions, petróleo, cemitério de fósseis, montanhas, planaltos, planícies, desmembramento do grande continente, tudo isso e mais foi decorrente de uma só catástrofe, segundo ele, e não de processos lentos.⁵⁵

É nesse sentido que Pasternak e Orsi afirmam que criacionistas da Terra Jovem tomam fósseis como provas do dilúvio, acrescentando detalhes interessantes desses sistemas: neles, “primatas (como os macacos) aparecem por cima no registro fóssil, por exemplo, porque eram mais ágeis do que dinossauros e fugiram para as montanhas, tendo, então, sido pegos por último pela subida das águas.”⁵⁶

Lourenço, convicto de que, ao “contrário à proposta científica evolucionista, o conhecimento sobre a nossa origem, revelado nas Escrituras Sagradas, é autêntico e verdadeiro”,⁵⁷ contrapõe-se à evolução e ao Big Bang, afirmando que ambas são incompatíveis com o relato bíblico. Ele afirma:

[Em Gênesis,] plantas teriam surgido antes do Sol e antes da vida animal. A ordem dos eventos é diferente daquela proposta pela evolução. Nesse caso, para que haja uma harmonização, o autor bíblico deveria ser considerado como alguém que equivocou-se ao escrever o texto bíblico.⁵⁸

Se o Sol foi criado antes da Terra, como diz a teoria naturalista, a sequência de Gênesis 1 estaria errada. Caso o Sol tenha sido criado depois da Terra, a teoria naturalista (teoria do Big Bang) estaria errada.⁵⁹

[Por isso,] a teoria do Big Bang não é compatível com o relato bíblico. [...] Afirmar que a teoria do Big Bang se harmoniza com o relato bíblico não é verdade. Os que assim procedem geralmente não aceitam que os dias da criação tenham sido dias literais, mas sim longos períodos de tempo.⁶⁰

⁵⁴ LOURENÇO, 2007, p. 220.

⁵⁵ LOURENÇO, 2007, p. 198-224.

⁵⁶ PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 41.

⁵⁷ LOURENÇO, 2011, p. 211.

⁵⁸ LOURENÇO, 2018, p. 61.

⁵⁹ LOURENÇO, 2011, p. 111.

⁶⁰ LOURENÇO, 2011, p. 143.

Em sua retórica, Lourenço estabelece somente duas possibilidades: ou algumas teorias científicas estão corretas, como a evolução, o Big Bang, e o texto bíblico errado, ou o texto bíblico está correto e essas teorias são falsas e/ou estão equivocadas. Lourenço dispensa logo uma terceira possibilidade, a de Gênesis 1 e 2 serem do gênero mítico:

Uma terceira possibilidade, juntando essas duas primeiras, seria dizer que os capítulos 1 e 2 de Gênesis seriam mitológicos. Isso seria problemático porque Jesus citou Gênesis 1 e 2 como sendo descritivos e não mitológicos (Mateus 19:4-5; Marcos 10:6). O apóstolo Paulo também usou Gênesis 1 literalmente para a sua argumentação em Atenas (Atos 17:26). Todo o argumento em Romanos 5:12 (I Coríntios 15:21) sobre a entrada do pecado no mundo e a pecaminosidade humana, baseia-se também na literalidade de Gênesis. Portanto, se essa interpretação fosse correta, obviamente tanto o Senhor Jesus quanto o apóstolo Paulo estariam totalmente equivocados.⁶¹

Para Lourenço, a Bíblia é a descrição exata, autêntica e verdadeira da história feita por um Deus onisciente que não pode mentir e, assim, devido a essa autoria divina, ela não é apenas um livro de história, mas a referência para todas as narrativas históricas, com nenhuma distorção dos acontecimentos.⁶² Como história, “a história narrada pela Bíblia é diferente. O seu autor já existia antes mesmo que qualquer evento histórico houvesse acontecido.”⁶³ Dessa forma, para ele, todos os relatos encontrados na Bíblia só podem ser historicamente verdadeiros: “Tudo o que ela relata ocorreu no tempo e no espaço: numa hora específica, de um dia específico, de um mês específico, de um ano específico, num lugar específico.”⁶⁴ Cada história e relato encontrado na Bíblia, defende Lourenço, “é exatamente o que aconteceu.”⁶⁵

Ele até reconhece que há analogias, parábolas e figuras de linguagem na Bíblia, mas defende que esse não é o seu foco, que defende ele ser fornecer relatos históricos da origem do universo, do nosso planeta e do ser humano, como também dos impérios e civilizações, inclusive o do povo judeu. Lourenço diz que, pelas suas histórias precisas e didáticas, mas sobretudo pelo seu autor, o seu conteúdo histórico é relevante.⁶⁶ Lourenço igualmente afirma que “muitos têm dito que o relato bíblico de Gênesis só pode ser um mito, por não apresentar evidências evolucionistas.”⁶⁷ Esse não é, todavia, o motivo da afirmação de que Gênesis 1-2

⁶¹ LOURENÇO, 2018, p. 61.

⁶² LOURENÇO, 2011, p. 23, 25-26, 44.

⁶³ LOURENÇO, 2011, p. 44.

⁶⁴ LOURENÇO, 2011, p. 26.

⁶⁵ LOURENÇO, 2011, p. 23.

⁶⁶ LOURENÇO, 2011, p. 23.

⁶⁷ LOURENÇO, 2011, p. 171.

são do gênero mitológico, mas sim a própria natureza, o próprio gênero do texto bíblico. Trataremos, em breve, sobre o assunto.

Continuando, a existência de longa eras é, para Lourenço e outros criacionistas, um mito,⁶⁸ no sentido de mentira. Segundo ele, a Bíblia mostra que a criação do mundo ocorreu há aproximadamente seis mil anos, criação que teria sido realizada por Deus em seis dias. Segundo ele, essa idade é dada pelo relato bíblico.⁶⁹ O número de dias nos quais o mundo teria surgido, sido criado por Deus, seria realmente de “seis dias literais de 24 horas cada um.”⁷⁰

Comecemos com a seguinte pergunta: Haveria necessidade de tentar conciliar as longas eras, apresentadas pela cronologia evolucionista, com os dias de Gênesis apresentados pela cronologia bíblica? A resposta é não! [...] Portanto, não existe uma razão científica devidamente estabelecida e comprovada pela qual uma pessoa não deveria aceitar a literalidade dos dias de Gênesis 1. [...] Não existe no texto a menor possibilidade de Deus ter ordenado e o seu mandamento ser cumprido apenas milhões ou bilhões de anos depois. [...] É óbvio também que, as razões não poderiam ser nem as datas apresentadas pela ciência evolucionista nem tão pouco a utilização do vocábulo ‘yom’. Eliminadas as possibilidades do que não poderia ser, ficamos somente com uma possibilidade: os dias são dias literais de 24 horas.⁷¹

Lourenço não diz que a datação da Terra apresentada por ele está implícita nas Escrituras. Ao contrário, defende que “a Bíblia, que foi escrita pela inspiração do Deus que não pode mentir, que fez o mundo e que esteve presente no momento que a natureza veio à existência, *afirma* que o mundo foi criado há seis mil anos.”⁷² Para chegar neste número, ele soma as genealogias e as idades dos personagens da Bíblia, fazendo uma cronologia bíblica para afirmar quanto tempo supostamente passou desde Adão até hoje. Ele acredita que do “nascimento” de Adão até o presente em que escreveu o livro, em 2011, seriam 5.771 anos. Em sua leitura literalista, ele acredita que, de Adão até Noé, antes do dilúvio, as pessoas realmente viviam de 900 a 1000 anos.⁷³

O método de pegar genealogias e, contando as gerações retroativamente, calcular a idade do universo, não é algo novo. Foi dessa maneira que no século XVII, conforme lembra o astrofísico estadunidense Carl Sagan (1934-1996), o arcebispo irlandês de Armagh, James

⁶⁸ LOURENÇO, 2007, p. 160-195.

⁶⁹ LOURENÇO, 2011, p. 92; LOURENÇO, 2018, p. 53.

⁷⁰ LOURENÇO, 2018, p. 58, 60. Em um raro momento de esclarecimento, Lourenço afirma que seu posicionamento quanto aos seis dias não possui evidências e nem pode ser provado de forma empírica. LOURENÇO, 2018, p. 60.

⁷¹ LOURENÇO, 2011, p. 115, 116, 117, 119.

⁷² LOURENÇO, 2011, p. 43. *italico* nosso.

⁷³ LOURENÇO, 2011, p. 31-42.

Ussher (1581-1656), “fez um esforço corajoso mas totalmente equivocado de fazer a contagem com precisão. Ele chegou à data específica em que Deus teria criado o mundo. Era 23 de outubro de 4004 a.C., um domingo.”⁷⁴ Embora Ussher tenha chegado a uma idade mais nova do que a que os criacionistas contemporâneos defendem, o ato de usar as genealogias bíblicas para realizar tal conta é o mesmo.

Ao longo da obra de Lourenço, as datações dadas pelas ciências quanto à idade da Terra e do Universo, que naturalmente contradizem a idade presente nas doutrinas do criacionista, são vistas como duvidosas. Segundo ele, a Terra teria sido formada rapidamente e, assim, não houve eras geológicas longas. Consequentemente, ele defende que a escala de tempo geológica é inválida.⁷⁵

Conforme Petteri Nieminen, Anne-Mari Mustonen e Esko Ryökäs,

uma afirmação criacionista comum é que métodos de datação radiométrica não são confiáveis baseados em alguns poucos casos selecionados de resultados contraditórios. A taxa de base que consiste em resultados reproduzíveis e robustos é ignorada, embora a maioria dos dados fundamentam a hipótese alternativa de que a idade da Terra foi constatada ser de bilhões de anos.⁷⁶

Lourenço afirma que “os métodos utilizados para a datação [...] são, no mínimo, questionáveis.”⁷⁷ Somente cientistas que corroboram a Terra Jovem são vistos como fidedignos. Assim, ele cita vários nomes que naturalmente são adeptos da ciência da criação e, a maioria deles, são criacionistas da Terra Jovem.⁷⁸

⁷⁴ SAGAN, Carl. *Variedades da experiência científica: uma visão pessoal da busca por Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 170-171.

⁷⁵ LOURENÇO, 2007, p. 146.

⁷⁶ NIEMINEN, Petteri; RYÖKÄS, Esko; MUSTONEN, Anne-Mari. Experiential thinking in creationism – a textual analysis. *PLoS One*, v. 10, n. 3, p. 1-19, 2015. p. 9. “A common creationist claim is that radiometric dating methods are unreliable based on few selected cases of contradictory results. The base rate that consists of reproducible and robust results is ignored, although the majority of data supports the alternative hypothesis that the age of the earth has been verified to be billions of years.”

⁷⁷ LOURENÇO, 2007, p. 200.

⁷⁸ Citamo-lo: “estudos feitos pelo Dr. J. R. Baumgardner (Los Alamos National Laboratory), demonstra que rochas que foram datadas com centenas de milhões de anos, ainda possuem carbono-14 residual. Assumindo que os índices atuais de carbono-14 eram os mesmos quando essas rochas se formaram, elas não poderiam ter mais que 60.000 anos. A Ciência sabe que os índices de carbono-14 no passado foram muito menores que os atuais. Isto significa que essas rochas são ainda muito mais recentes. O gás hélio existente na atmosfera da Terra é proveniente do processo de desinte-gração [*sic*] do elemento químico radioativo urânio dentro dos cristais de zircônio. Pela quantidade de hélio existente na atmosfera, pela quantidade de hélio ainda encontrada nos cristais de zircônio e pela taxa de difusão (quantidade de hélio medida que escapa dos cristais de zircônio durante um período de tempo) avaliada pela metodologia científica, esse processo não pode estar ocorrendo a mais que 6.000 anos. Este estudo foi realizado por Dr. R. Humphreys, Dr. S. A. Austin, Dr. A. A. Snelling, Dr. J. R. Baumgardner (Los Alamos

Os dois principais pontos utilizados pelos criacionistas para defenderem a Terra Jovem, negando uma longa idade da Terra, é a ausência de Hélio na atmosfera e as datações de Carbono-14 feitas por eles, estas que são consideradas pelo próprio Lourenço o principal argumento contra os métodos de datação, pois esses “vários estudos mostram que ^{14}C tem sido detectado em amostras que não deveriam conter nenhuma quantidade detectável deste elemento, devido às idades atribuídas por outros métodos de datação.”⁷⁹

A respeito das galáxias jovens e velhas, Lourenço defende que todas elas são jovens e completas, mas que algumas possuem a aparência de velhas⁸⁰ pois, conforme ele crê, “o universo foi criado do nada (criação *ex nihilo*), recentemente, completo, complexo, funcional e com uma possível idade aparente.”⁸¹ Lourenço ainda afirma que “sem as longas eras não haveria tempo suficiente para a evolução das espécies ter ocorrido [, que] sem os longos períodos de tempo, a teoria da evolução encontra-se desprovida do elemento mais importante para a sua credibilidade!”⁸²

Sobre a evolução e a questão de ela ser ou não uma teoria, e de poder ou não ser considerada um processo natural, Lourenço diz que

bilhões de anos e pequenas variações certamente não teriam produzido nem o universo, nem a vida, porque tempo, milhões ou bilhões de anos, não é um processo natural: processos naturais ocorrem no tempo; e pequenas variações são resultantes de processos naturais: elas mesmas não são processos naturais. Assim, podemos afirmar que tanto o universo quanto a vida foram criados.⁸³
[...] processos naturais são processos observados diretamente na natureza e descritos através de uma formulação científica apropriada. Alguns termos, falando cientificamente, são confundidos como sendo processos naturais, mas não o são. Tais termos representam conceitos e não fenômenos observados diretamente; e dependem de interpretações e não de formulações científicas rigorosas. Alguns exemplos de processos naturais são a divisão celular e as marés. *Evolução* não é um processo natural, pois é tratado por inferência e não por observação direta.⁸⁴

National Laboratory) e Dr. R. V. Gentry (Oak Ridge National Laboratory)” (LOURENÇO, 2018, p. 53-54). Na geologia, ele cita Guy Berthault, um pesquisador independente que não é apoiado pela maior parte dos geologistas (LOURENÇO, 2007, p. 145). Lourenço e o criacionismo dependem de “pesquisas” à margem. É por isso que ele cita tantos criacionistas na sua obra. Por exemplo, as publicações do *Institute for Creation Research* (ICR) e o *Creation Research Society Quarterly* (CRSQ). Conferir, na mesma obra citada aqui, p. 96, 153, 176, 178, 268 (ICR) e p. 98, 187, 188 (CRSQ).

⁷⁹ LOURENÇO, 2007, p. 190-191. Lourenço também entra na questão do Carbono-14 em LOURENÇO, 2011, p. 112-114.

⁸⁰ LOURENÇO, 2011, p. 143-150.

⁸¹ LOURENÇO, 2007, p. 83.

⁸² LOURENÇO, 2007, p. 194.

⁸³ LOURENÇO, 2011, p. 209.

⁸⁴ LOURENÇO, 2007, p. xi.

Lourenço conclui que “o que temos visto é a repetição de uma proposta naturalista sobre os milhões e bilhões de anos que continua sendo apresentada vez após vez como verdadeira, mesmo quando a evidência científica lhe é contrária.”⁸⁵

Como já mencionamos, a análise extensiva das crenças criacionistas de Lourenço, com respostas científicas para as suas alegações, precisaria de um espaço do qual não dispomos. Por causa disso, apontaremos apenas alguns limites do sistema de Lourenço, antes de entrarmos no criacionismo de Eberlin.

1.2.2 Limites do criacionismo de Lourenço

O primeiro limite é a ideia de inerrância criacionista, de que a Bíblia, mesmo não tendo como objetivo ensinar ciência, deve estar totalmente correta em todas as suas informações científicas. Um exemplo dado por ele, que apontamos, é o do número π , que segundo ele, a Bíblia apresenta com exatidão. No entanto, a ciência limitada presente na Bíblia quanto a π não nos dá o seu valor exato, 3,14. Na verdade, 1 Reis 7,23 – similarmente ao seu paralelo em 2 Crônicas 4, 2 – diz: “Fez o Mar⁸⁶ de metal fundido, com dez côvados de diâmetro. Era redondo, tinha cinco côvados de altura; sua circunferência media-se com um fio de trinta côvados.”⁸⁷ Não há aqui uma exatidão, mas uma aproximação. As matemáticas Bruna Wendpap, Fernanda De Bastiani, junto com o matemático Sandro Guzzo, afirmam que “a circunferência era, pois, três vezes o diâmetro. Isto significa que os antigos Hebreus se contentavam em atribuir a π o valor 3. Este valor foi muito possivelmente encontrado por medição.”⁸⁸

Aqui aparece um desafio para a proposta de Lourenço. Segundo ele, as afirmações científicas da Bíblia não podem estar incorretas. Nessa linha, o valor de π presente na Bíblia deveria ser correto e exato, e não aproximado. Para ele, com qualquer erro científico, a teologia bíblica estaria comprometida.⁸⁹ Nesse sentido, como o dado científico sobre o valor de π

⁸⁵ LOURENÇO, 2007, p. 194.

⁸⁶ No caso, o “Mar” se refere a “um grande reservatório de água lustral” (1 REIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. 13.reimpr. São Paulo: Paulus, 2019. p. 478, n. f).

⁸⁷ 1 REIS. In: *Bíblia de Jerusalém*, 2019, p. 478-479.

⁸⁸ WENDPAP, Gabriela; BASTIANI Fernanda De; GUZZO, Sandro Marcos. *Uma abordagem histórico-matemática do número pi (π)*. In: XXII SEMANA ACADÊMICA DA MATEMÁTICA – UNIOESTE, Cascavel, 2008. p. 99.

⁸⁹ LOURENÇO, 2018, p. 45.

presente ali é impreciso e, assim, incorreto, a Bíblia e suas afirmações teológicas estariam, conforme o axioma de Lourenço, comprometidas.⁹⁰

Nieminen, Mustonen e Ryökäs informam-nos que “em muitos textos do criacionismo Terra Jovem, um erro potencial na Bíblia causaria a perda de confiabilidade e certeza na infalibilidade da Escritura como um todo.”⁹¹ Ou seja, esta crença de Lourenço quanto à inerrância é recorrente no grupo de criacionismo do qual ele faz parte. Tal crença, porém, faz com que todo o seu sistema seja vulnerável, pois uma análise do mesmo, sob os seus próprios critérios, torna a crença na Bíblia, sob a doutrina da inerrância, falível, inconfiável e incerta.

Lourenço diz que “toda Ciência devidamente estabelecida e toda Escritura corretamente interpretada nunca entrarão em contradição. A afirmação acima é fundamental. O princípio de distinção, quando aplicado, revela a [sua] veracidade”.⁹² Lourenço está correto em suas palavras, mas não em sua proposta. As ciências naturais e os seus resultados não entram em contradição com a Bíblia, quando ela é devidamente interpretada, pois fazem parte de dimensões distintas, conhecimento de ramos diversos. É claro, interpretar corretamente as Escrituras não se identifica com a leitura literal. A distinção entre as ciências e a fé, Bíblia, e/ou teologia, que será tratada no próximo capítulo, é fundamental.

Contra todo o consenso científico e da comunidade teológica acadêmica, Lourenço afirma que “a interpretação literal dos capítulos iniciais de Gênesis não apresenta nenhuma dificuldade científica.”⁹³ Ele afirma que essa é incompatível com a “proposta evolutiva”⁹⁴, o que é realmente verdade. Não apenas com a teoria da evolução, mas também com a teoria do Big Bang, com as datações da geologia, com as observações da astronomia, com a exegese

⁹⁰ Além disso, essa mentalidade de Lourenço abre espaço para afirmações como as de Sam Harris: “Um livro escrito por um ser onisciente poderia conter, por exemplo, um capítulo sobre matemática que, depois de 2 mil anos de uso contínuo, ainda seria a mais rica fonte de sabedoria matemática que a humanidade já viu. Em vez disso, não há na Bíblia nenhuma discussão formal da matemática, e ela contém alguns erros matemáticos. Em dois lugares, por exemplo, o Bom Livro afirma que a proporção entre a circunferência de um círculo e o seu diâmetro é de 3:1 (1 Reis 7, 23-26 e 2 Crônicas 4, 2-5). Como aproximação da constante π (pi), não é nada impressionante. A expansão decimal de π vai até o infinito – 3,1415926535... –, e os computadores modernos hoje nos permitem calculá-la até qualquer grau de exatidão que possamos desejar. Mas tanto os egípcios como os babilônios aproximaram π em algumas casas decimais vários séculos antes que os livros mais antigos da Bíblia fossem escritos. A Bíblia nos oferece uma aproximação extremamente rudimentar, mesmo pelos padrões da Antiguidade” (HARRIS, Sam. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 63).

⁹¹ NIEMINEN; MUSTONEN; RYÖKÄS, 2014, v. 12, n. 3, p. 261. “In many YEC texts, one potential error in the Bible would cause the loss of reliability and certainty in the infallibility of Scripture as a whole”.

⁹² LOURENÇO, 2018, p. 45.

⁹³ LOURENÇO, 2011, p. 209.

⁹⁴ LOURENÇO, 2011, p. 209.

bíblica moderna e contemporânea, com a teologia da criação, entre inúmeros outros ramos e disciplinas acadêmicas.

A interpretação literal acha-se em crise em face dos achados geológicos e arqueológicos. Conforme Isaak, o pano de fundo geral da Bíblia e alguns detalhes podem até ser apoiados pela arqueologia. Mas é, no máximo, isso. A arqueologia não fundamenta e respalda todas as afirmações da Bíblia e, especialmente, não apoia nada quanto à “criação, o dilúvio, ou a conquista da Terra Prometida.”⁹⁵ Ele ainda afirma que, “se algumas poucas instâncias de acurácia histórica são tão significantes, então uma reivindicação similar por acurácia pode ser feita em favor da *Ilíada* e de *E o Vento Levou* [*Gone with the Wind*].”⁹⁶ Em geral, a reivindicação de que a Bíblia possui suporte e respaldo da arqueologia é uma maneira em que muitos forçam evidências para que elas se encaixem em suas crenças já concebidas, mesmo quando feita por cientistas.⁹⁷

Isaak corretamente afirma que a acurácia – científica – encontrada na Bíblia, tão preciosa para os criacionistas, não é surpreendente, mas genérica. Seus conhecimentos quanto à natureza podem ser explicados por observações simples diante dela. Além disso, a roupagem de precisão muitas das vezes é aparente devido à interpretação seletiva de textos bíblicos pelos criacionistas. Igualmente, a acurácia parcial em alguns pontos não quer dizer que a Bíblia é toda acurada. Criacionistas islâmicos fazem a mesma reivindicação que os seus primos cristãos fazem, mas quanto ao Alcorão. O mesmo dito aqui em relação à Bíblia vale para o livro sagrado dos mulçumanos, como também para outros textos religiosos: acurácia parcial não significa acurácia total e integral. Conforme brilhantemente aponta Isaak, se acurácia parcial significasse total, o mesmo valeria para inúmeros livros religiosos e sagrados. Aliás, até mesmo para a *Ilíada*. O principal problema dos criacionistas é que, por não ser o texto bíblico inteiramente preciso e acurado, e por seu valor depender da sua acurácia, segundo é tratada por eles, a Bíblia

⁹⁵ ISAAK, 2005, p. 215. CH120. “creation, the Flood, or the conquest of the Holy Land.” Isaak destaca contradições significantes entre a Bíblia e a arqueologia: “• Lucas 2,4 descreve Nazaré como o lar de José, mas a evidência arqueológica indica que a cidade não existia na época. • A Bíblia contém anacronismos. Detalhes atribuídos a uma época, na realidade, aplicam-se a uma bem mais tardia. Por exemplo, camelos, mencionados em Gênesis 24,10, não eram amplamente usados até depois de 1000 b.C. • O Êxodo, que deveria ter sido um evento de grandes proporções, não aparece nos registros egípcios. Não há traços no Sinai do que esperar-se-ia de quarenta anos de peregrinação de mais do que meio milhão de pessoas. E outras evidências arqueológicas o contradizem, mostrando que, na verdade, os hebreus eram um povo nativo. • Não existem evidências que os reinos de Davi e Salomão foram praticamente tão poderosos quanto a Bíblia indica; eles podem ter nem mesmo existido” (ISAAK, 2005, p. 215. CH120).

⁹⁶ ISAAK, 2005, p. 215. CH120. “If a few instances of historical accuracy are so significant, then an equal claim for accuracy can be made for the *Iliad* and *Gone with the Wind*.”

⁹⁷ ISAAK, 2005, p. 215. CH120

acaba se tornando sem valor conforme os “erros” que nela vão sendo encontrados.⁹⁸ “Reivindicações sobre acurácia assumem que o propósito da Bíblia é documentar dados científicos. Não há a menor indicação de que a Bíblia tenha sido planejada como um manual científico.”⁹⁹

Isaak, ao mostrar que é falsa a afirmação do criacionista estadunidense Henry Morris (1918-2006) de que a evolução é ateísta, aponta que a preocupação com o ateísmo deveria ser, na verdade, direcionada ao criacionismo. Isso porque os cristãos, quando identificam que as afirmações do criacionismo são falsas e suas táticas até mesmo desonestas, entram em uma crise de fé e muitos até a abandonam; enquanto alguns outros passam a ter uma compreensão do criacionismo bem diferente.¹⁰⁰

Enfim, é essencial destacar que o criacionismo deixa de contemplar a Bíblia em sua grande diversidade literária. Conforme o exegeta argentino José Severino Croatto (1930-2004), “as variações de gênero literário têm a ver com *o que* o texto quer comunicar”.¹⁰¹ O exegeta brasileiro Jacir Faria (1962) destaca a importância de entender a maneira em que se releva o texto bíblico. As suas formas, os seus gêneros literários, são diversos, assim como são diversas as formas em que o ser humano e os grupos humanos se expressam. Aliás, os povos usam desses gêneros para transmitirem suas culturas. Há gêneros narrativos e normativos (diz respeito às leis). Dentro da diversidade da Bíblia, o gênero literário narrativo aparece em forma de, entre outras, “mito, conto, saga, lenda, alegoria, comparações, eclipse, hipérbole, lilotes, metáforas, metonímias, parábolas, anedota, fábula, novela, teofanias, sonhos, milagres.”¹⁰² Além disso, essas formas podem se relacionar entre si, não sendo clara a diferença e a passagem entre uma e outra, que são tênues.¹⁰³

Mesmo que Lourenço não queira, a realidade é que Gênesis 1-11 é um lugar especial em que encontramos a dimensão mítica de Israel, uma coleção de textos composta por mitos e contramitos, histórias que têm como gênero literário o narrativo e que parte da experiência de

⁹⁸ ISAAC, 2005, p. 215-216, 268. CH120, CH130; CJ530.

⁹⁹ ISAAC, 2005, p. 216. CH130. “Claims about accuracy assume that the purpose of the Bible is to document scientific data. There is not the slightest indication that the Bible was ever intended as a scientific textbook.”

¹⁰⁰ ISAAC, 2005, p. 35. CA602.

¹⁰¹ CROATTO, José Severino. El mito como interpretación de la realidad: consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco. *Ribla*, Quito, n. 23, p. 17-22, 1996. p. 22. “Las variaciones de género literario tienen que ver con *lo que* el texto quiere comunicar.”

¹⁰² FARIA, Jacir de F. *As maias belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1-11: mitos e contramitos*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 11-12.

¹⁰³ FARIA, 2015, p. 12.

Deus desse povo. Essa forma, para Faria, consegue eternizar esses textos no tempo e na cultura humana, e responde a questões existenciais.¹⁰⁴

Como um povo que teve experiência de interculturação e exílio com culturas como a mesopotâmica e a babilônica, a cananeia e a egípcia, o povo de Israel também conhecia os mitos desses povos, que tiveram influência nos seus próprios mitos. Encontramos na Bíblia narrativas míticas que fortaleciam o imaginário da sociedade de Israel quanto à sua origem em Deus. Todavia, eles conseguiram realizar mudanças nesses mitos, como a passagem do politeísmo, marca dos mitos, para o monoteísmo.¹⁰⁵

A maioria deles foram escritos durante o exílio na Babilônia (587-536 a.C.) e após o mesmo, no pós-exílio. Contramito indica a resistência e oposição encontradas na natureza dos mitos de Gn 1-11 aos mitos, ao pensamento e à cultura dos babilônicos, que oprimiam aqueles que viviam no exílio. É bem provável que Gn 1,1-2,4a tenha sido composto durante o exílio ou logo depois dele pela fonte sacerdotal (P). O texto traz elementos míticos, como o primitivo estado de caos e a criação acontecendo em sete dias. Faria afirma ser ele um contramito ao *Enûma Eliš*, mito da criação do povo babilônico, tendo sido escrito como oposição a ele,¹⁰⁶ o que é possível. Mesmo que não seja uma contramito direto contra o *Enûma Eliš*, ele absolutamente é um contramito à mitologia babilônica presente no império no qual eram cativos. Assim, Lourenço está errado ao dizer que “o objetivo primeiro do livro de Gênesis não é ensinar ciência, mas apresentar uma narrativa histórica fiel e verdadeira.”¹⁰⁷

Acerca da dinâmica de criação de P, o exegeta norueguês Helge Kvanvig (1948) esclarece que

o que observamos em P em relação às histórias primordiais mesopotâmicas não é excepcional. Os babilônicos não apenas escreveram mitos de origem, eles desenvolveram outra tradição, ligando blocos de tradições umas às outras. Dessa maneira, eles desenvolveram uma maneira de escrever o tempo primordial que era mais próximo do jeito corriqueiro deles de recordar o passado do que produzir mitos. O mundo existente não era simplesmente o resultado de rivalidade e batalha entre deuses como no *Enuma Elish*, mas o resultado de uma interação entre deuses e

¹⁰⁴ FARIA, 2015, p. 9-10, 15. Faria destaca que o mito nunca irá desaparecer, sendo eterno. Ainda hoje ele está presente na linguagem da criança e do poeta, que falam miticamente. Além disso, a mídia, sobretudo a publicidade, faz uso de sua linguagem mítica; e, nem por isso, se nega a veracidade de uma propaganda (FARIA, 2015, p. 13).

¹⁰⁵ FARIA, 2015, p. 14.

¹⁰⁶ FARIA, 2015, p. 14-15, 20, 43. “*Enûma Elish* [foi] descoberto em 1849 e publicado em 1875. Ele fazia parte da biblioteca de Assurbanipal, rei da Assíria, entre 669 e 630, e foi encontrado em Nínive, atual Mossul, no Iraque” (FARIA, 2015, p. 43). Recentemente, foi publicada uma tradução do *Enûma Eliš* de Jacyntho Lins Brandão: EPOPEIA DA CRIAÇÃO. *Enûma Eliš*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

¹⁰⁷ LOURENÇO, 2011, p. 53.

humanos como no Atrahasis. Eruditos babilônicos eram especialistas nessa maneira de escrever histórias primordiais; eles inventaram esse gênero. Nesse sentido, P não teve escolha se quisesse escrever sobre o tempo primordial sem criar mitos de origem. Vivendo na Babilônia, [P] fez uma seleção entre os blocos de tradições. Começou com uma história da criação; continuou com uma cronologia, colocando as figuras antediluvianas mais notáveis no sétimo [Enoque] e no décimo [Noé] lugar; então escreveu sobre a grande inundação, seguida por uma nova ordem do mundo, continuando com novas cronologias, terminando com o famoso homem [Abraão] na décima posição da lista pós-diluviana. P não apenas fez a sua própria seleção, mas moldou à sua maneira cada parte da sua história primordial.¹⁰⁸

Em exílio, a história do povo de Deus é reescrita por eles, sendo a maioria dos textos da Bíblia compostos em tal período. O judaísmo se estabelece como religião, conforme a identidade desse povo é fortalecida pela fé, pelo culto e pela literatura. O sentimento do povo durante o exílio babilônico pode ser encontrado no Salmo 137.¹⁰⁹ “Tendo ouvido e convivido com a ideologia dominante, o povo reafirmava a sua fé em Deus, contando miticamente a sua experiência de fé.”¹¹⁰ É esse ato que se encontra expresso nos contramitos de Gn 1-11, inclusive em Gn 1-2. Um outro exemplo de contramito, o que Croatto também denomina de contra hegemônico, – ao mesmo *Enûma Eliš* – é o mito da torre de Babel, encontrado em Gênesis 11,1-9.¹¹¹

Entrando na natureza do mito, é tendencioso e inadequado definir, conforme dicionários, o mesmo como mentira, ilógico, lenda, fábula, etc. Estando em outra dimensão, os mitos encontrados na Bíblia não se encaixam em tais definições. Aliás, seja qual for a fé e cultura da qual originou, o mito é a maneira em que o ser humano conseguiu expressar a

¹⁰⁸ KVANVIG, Helge S. *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: an intertextual reading*. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 149). p. 257. “What we observe in P in relation to the Mesopotamian primeval histories is not remarkable. The Babylonians not only wrote myths of origin, they developed another tradition, linking blocks of traditions to each other. In this manner they developed a way of writing about the primeval time that was closer to their ordinary way of recording the past than mythmaking. The existing world is not simply the result of rivalry and battle between gods as in *Enuma Elish*, it is a result of an interplay between gods and humans as in Atrahasis. Babylonian scholars were the specialists in this way of writing primeval history; they invented the genre. In this respect, P had no choice if he wanted to write about primeval time without creating myths of origin. Living in Babylon, he made a selection among the blocks of traditions. He started with a creation story; he continued with a chronography, placing the most distinguished antediluvian figures in the seventh and tenth position; then he wrote about the great deluge, followed by a new world order, continuing with new chronographies, ending with the famous man in the tenth position of the postdiluvian list. P not only made his own selection, he moulded each section of his primeval history in his own way.” Indicamos, entre colchetes, as figuras de P às quais Kvanvig está referindo-se. KVANVIG, 2011, p. 243, 253-257.

¹⁰⁹ FARIA, 2015, p. 37-40.

¹¹⁰ FARIA, 2015, p. 20.

¹¹¹ CROATTO, 1996, n. 23, p. 20.

realidade partindo do sagrado e do divino.¹¹² Segundo Faria, ele é necessário para que o ser humano seja capaz de “resistir e viver o drama da vida.”¹¹³

Não é correto, mas falso, contrapor mito à história (historiografia). Ambas possuem o mesmo gênero literário, história [ou narrativa, conforme Faria], mas dizem respeito a instâncias e planos diversos. O mito é uma construção literária imaginária que parte da realidade e busca conhecê-la com o divino. Assim como a lenda e a novela, o mito interpreta fatos e a realidade existente – seja um acontecimento, uma lei ou uma norma de vida – ao criar e narrar outra história. Como historiografia, a história expõe os acontecimentos no nível fenomênico, conforme eles ocorreram, apontando as suas causas e os seus efeitos.¹¹⁴

O ‘histórico’ do mito não está *no que relata*, mas sim *naquilo ao qual o relato se refere* e cujo *sentido* esse quer manifestar. [...] o que ‘sucede’ no mito, na novela ou em uma lenda, é sempre uma forma *de falar de* coisas reais. Porém, fala-se dessas interpretando-as, e não apenas descrevendo-as ou analisando-as, como faz a historiografia.¹¹⁵

Visando uma definição que seja simples e operativa, Croatto afirma que “o mito é o *relato* de um *acontecimento originário*, dentro do qual *atuam* os *Deuses*. Os cinco termos destacados são inseparáveis.”¹¹⁶ Tradições originárias e fundantes estão presente em todas as culturas, “remetem aos momentos ‘originários’ da formação de sua própria identidade e, ao mesmo tempo, a um ‘sentido’ de [suas] práticas sociais e religiosas”.¹¹⁷ O mito em Gênesis 1-11 e na totalidade do Pentateuco tem função comunicativa, sendo que “o mito é um modo especial de interpretar realidades significativas. O ocorrido não é o que o mito diz, mas aquilo – histórico e real – que o relato toma e ressignifica imaginando um acontecimento primordial que o instaura.”¹¹⁸

¹¹² FARIA, 2015, p. 12-13.

¹¹³ FARIA, 2015, p. 13.

¹¹⁴ CROATTO, 1996, n. 23, p. 18-19.

¹¹⁵ CROATTO, 1996, n. 23, p. 18-19. “lo ‘histórico’ del mito no está en *lo que relata* sino en *aquello a que el relato se refiere*, y cuyo *sentido* éste quiere manifestar. [...] lo que ‘sucede’ en el mito, en la novela o en una leyenda, es siempre una forma *de hablar de* cosas reales. Pero se habla de éstas *interpretándolas*, y no sólo describiéndolas o analizándolas como hace la historiografía.”

¹¹⁶ CROATTO, 1996, n. 23, p. 18. “Para dar una definición simple y operativa, diremos que el mito es el *relato* de un *acontecimiento originario*, en el que *actúan* los *Dioses*. Los cinco términos destacados son inseparables.”

¹¹⁷ CROATTO, 1996, n. 23, p. 17. “remiten a los momentos ‘originarios’ de la formación de la propia identidad y, al mismo tiempo, a un ‘sentido’ de las prácticas sociales y religiosas.”

¹¹⁸ CROATTO, 1996, n. 23, p. 17. “El mito es un modo especial de interpretar realidades significativas. Lo sucedido no es lo que el mito dice, sino aquello – histórico y real – que el relato recoge y re-significa imaginando un acontecimiento primordial que lo instaura.”

Faria destaca as características que estão presentes em um mito:

1) Tem a ver com o mundo dos deuses. 2) Refere-se a um mistério, a uma crença atemporal. 3) *Narra coisas que acontecem, mas que não aconteceram*. 4) Está ligado diretamente ao transcendente e à sua relação com o terreno. 5) Conta com a atuação decisiva dos deuses nos fatos narrados. 6) Possui uma lógica própria. 7) Não é irracional, mas racional a seu modo. 8) É parte essencial das culturas e dos povos. 9) É sinal de resistência cultural. 10) *Está mais preocupado com o sentido da história que com o fato histórico*. 11) Tem caráter de universalidade. 12) Procura dar respostas e sentido aos acontecimentos fundantes da existência humana em relação ao sagrado. 13) Ao ser lido ou contado, ativa o imaginário coletivo. 14) Resgata a origem das culturas. 15) É antigo e sempre atual. 16) É sempre atualizado pelo rito que o celebra.¹¹⁹

É esta a natureza literária e o profundo significado simbólico que os textos de Gn 1-11 possuem. As suas características fazem com que o mito seja mais rico do que simples atas históricas, conforme os criacionistas leem os textos de Gênesis. Indo ao nosso texto elementar, o que os criacionistas – sobretudo os da Terra Jovem – precisam compreender é que “Gn 1,1-2,4a não é uma ata da criação do mundo”.¹²⁰ Antes, como mito e contramito, constituem-se uma forma de resistência quanto à ideia de criação que era oficial na Babilônia. “Ele expressa poeticamente o pensamento dos deportados que, longe da pátria querida, sofrem a dominação do conquistador e testemunham a fé em Deus criador do mundo.”¹²¹

Gn 1-11 [narra] a criação do mundo, do ser humano e da natureza, em forma de “histórias de origens”. Gênesis quer dizer origem, aquilo que está no início. [...] Gn 1-11, uma das páginas de fé mais conhecidas da humanidade, é também, como vimos em vários de seus textos, um contramito, isto é, um escrito em forma de resistência aos mitos babilônicos, num misto de mistério que envolve a origem do ser humano e sua relação com o Sagrado em tempos de exílio.¹²²

Faria faz uma comparação entre *Enûma Eliš* e Gn 1,1-2,4a e conclui que os “elementos de cada mito [...] deixam claras as diferenças entre eles, que vão desde o motivo da criação até a consequência do ato criador de deuses e Deus. O mito bíblico evidencia resistências, oposições ao mito babilônico.”¹²³ Além dos pontos destacados por ele, Gn 1 traz Deus criando o sol, um astro considerado um deus pelos babilônicos, Marduk, criador do ser humano, do céu

¹¹⁹ FARIA, 2015, p. 12-13. *italico* nosso.

¹²⁰ FARIA, 2015, p. 51.

¹²¹ FARIA, 2015, p. 51.

¹²² FARIA, 2015, p. 36.

¹²³ FARIA, 2015, p. 44-50.

(mar celeste), da terra e do mar terrestre. O exegeta entra nesta questão e em outros traços de resistência/oposição nesse mito de Gênesis que, como contramito, expressa que

1) O nosso Deus é a luz que ilumina o criado, e o sol, um astro e não um deus [...] 2) O nosso Deus cria gratuitamente pelo poder da sua Palavra. [...] 3) O nosso Deus nos criou para uma vida de prazer. [...] 4) O nosso Deus nos criou à sua imagem e semelhança e nos pediu que fôssemos fecundos. [...] 5) Os deuses babilônicos não trabalham, o nosso Deus descansa porque trabalha e ainda reservou para nós um dia de descanso semanal.¹²⁴

Cada um destes pontos destacados por Faria são contramitos à cultura babilônica. O segundo ressalta que “o texto bíblico começa narrando o ato criador de Deus e não a luta fratricida dos deuses.”¹²⁵ O quarto é a democratização da imagem e semelhança de Deus ao *adam*, ao ser humano, ao homem e à mulher, que antes era reservada aos reis na cultura do mundo antigo.¹²⁶ Entretanto, os traços mais interessantes são o primeiro e o quinto. Este último protesta contra a ausência de descanso dado ao povo no exílio. Enquanto os deuses da Babilônia não trabalhavam, caía sobre o povo, criados com o propósito de servir os deuses, a incumbência de fazer isso demasiadamente para que os tributos, que seriam levados ao Templo de Marduk, fossem pagos; estes eram recebidos simbolicamente pelas divindades que, com a criação da humanidade, ficaram livres do trabalho. A oferta era feita para que a ordem e estabilidade do mundo, seja em aspectos sociais ou políticos, fosse mantida. No nosso contramito, a comunidade reivindica o direito sagrado ao descanso, dado pelo Deus que também trabalha, se cansa e descansa, diferente daqueles dos babilônicos.¹²⁷

Já o primeiro traço do referido contramito afirma que o único Deus, Javé, que criou todo o universo e que sempre esteve com o seu povo de Israel, criou a luz e, posteriormente, também criou o sol. Este era o astro dominante e supremo para os babilônicos, que era identificado com o deus Marduk. Em Gn 1,1-2,4a, ele é criado apenas no quarto dia, e não no primeiro. É apenas um astro entre outros, criado com eles. Todos os astros são tratados como servidores harmônicos com a criação, sem poder e função de dominar. A luz é próxima de Deus e criação dele, e possui mais força e potência do que o sol, não identificando-se com ele.¹²⁸

¹²⁴ FARIA, 2015, p. 51-61.

¹²⁵ FARIA, 2015, p. 54.

¹²⁶ FARIA, 2015, p. 57.

¹²⁷ FARIA, 2015, p. 60-61.

¹²⁸ FARIA, 2015, p. 51-53. É interessante que a ideia de vazio e caos primordial no contramito da criação vem de dois deuses originários do mito babilônico, chamados Apsû e Tiâmat, nomes que têm como significado “abismo e vazio ou fosso sem fundo” (FARIA, 2015, p. 51).

Antes de o povo de Israel passar a ter uma relação privilegiada com Deus-Javé na sua história, a relação com o Sagrado se dava por meio da natureza, a qual era vista como uma constante ameaça. Não alcançando o domínio da natureza, o ser humano via-se no meio de uma angústia existencial. Para se proteger, vivia ora seguindo os ciclos da natureza, ora divinizando-a, ora cultuando os deuses bons, a fim de que eles pudessem manter a ordem e a vida humana. Mitos da criação surgem em várias culturas. O deus bom vence as forças caóticas e impõe a ordem e o ritmo da criação. Marduk, o deus-sol da Babilônia, é dominado pelo Deus dos exilados, o Deus de Israel que domina toda a natureza e a coloca a serviço do ser humano. O SI 8 é fruto dessa ação divina¹²⁹

Tratando do próximo capítulo, é falsa a afirmativa de Lourenço de que Gênesis 2 é totalmente aceitável pela ciência moderna, assim como a de que o texto traz muitos detalhes científicos que só não foram escritos com a devida nomenclatura científica porque o seu objetivo educacional é universal, isto é, visa pessoas de todos os níveis.¹³⁰ É igualmente falsa a suposição de que o livro de Gênesis possui como objetivo transmitir “um conhecimento [historicamente] verídico sobre a origem do universo e da vida. [...] (1) uma narrativa que não seja de detalhes para que o leitor não fique perdido, e (2) uma narrativa que não seja tão geral para que o leitor não fique confuso.”¹³¹

Em sua visão limitada e simplista da obra riquíssima que é a Bíblia, usual entre os criacionistas, Lourenço ainda defende que “A Bíblia Não Interpreta a História”¹³². Nada poderia estar mais equivocado. Os autores bíblicos, inspirados por suas experiências de fé, interpretavam religiosa e teologicamente a realidade, a história, tecendo obras nas mais diversas formas literárias. Por exemplo, o mito predominante em Gênesis 1-11, é uma interpretação da história. Nesse sentido, Croatto afirma que

Toda leitura mitológica de uma realidade vivida, leitura que a compreende como instaurada pelos Deuses, é uma *interpretação* da história. Não obstante, o mito

¹²⁹ FARIA, 2015, p. 53.

¹³⁰ LOURENÇO, 2011, p. 190-191.

¹³¹ LOURENÇO, 2011, p. 52.

¹³² LOURENÇO, 2011, p. 25. Sobre profecias, Lourenço afirma que todas, 100% das que se encontram-na Bíblia foram realizadas e que isso testifica a veracidade dela, historicamente falando. “A Bíblia é um livro historicamente correto, preciso, superiormente consistente e coerente” (LOURENÇO, 2011, p. 27-28). A ideia de profecia bíblica como predição do futuro não está correta, sendo que ela tem mais a ver com o presente interpretado do profeta do que adivinhação futurística. Mesmo considerando-a, precisaríamos de apenas uma profecia que não se concretizou para refutar a afirmação de Lourenço. Entre outras, podemos citar Isaías 17,1-3, texto que diz que Damasco será destruída, mas ela existe até hoje. Para ver outras formas em que a profecia, tomada dessa forma pelos criacionistas, pode ser mal interpretada e distorcida para defenderem a tese de que a Bíblia é histórica e futuristicamente precisa, ver ISAAK, 2005, p. 214. CH110. Ademais, profecia pode ser entendida como uma interpretação religiosa da realidade presente, da história, em protesto.

também é capaz de dar um sentido à história em sua totalidade, entendida como sequência de acontecimentos.¹³³

Sem dúvidas, ausente de seus mitos e contramitos – como também sem outras das suas inúmeras formas literárias – a Bíblia não seria tão rica como é. Se fosse somente um livro historiográfico, não teria nenhuma diferença dos inúmeros livros que existem hoje; seria banal, apenas mais um livro de história. Croatto está certo ao dizer que o Pentateuco, sem os seus mitos, que dizem a verdade de uma maneira própria, a sua mensagem estaria clara e visivelmente diminuída, pois “o que se diz em linguagem mítica, de fato, não pode ser dito de outra maneira”.¹³⁴

Tendo visto alguns limites do criacionismo de Lourenço, especialmente a perda literária e perda da dimensão mítica dos textos bíblicos que o criacionismo, em sua leitura literal, causa, passemos ao criacionismo do *Design* Inteligente (DI) de Eberlin.

1.2.3 O criacionismo do design inteligente (DI)

Ao introduzir a questão do *design*, o filósofo da ciência e físico americano Ian Barbour (1923-2013), começa por mencionar São Tomás de Aquino (1225-1274), afirmando que ele não apenas apresentou o argumento cosmológico em prol de uma Causa Primeira em várias versões, mas que ele também apresentou um argumento teológico a partir da ordem e inteligibilidade da natureza, e a evidência de design a partir de fenômenos naturais particulares. Em seguida, afirma que figuras importantes do surgimento da ciência moderna, como Newton, defendiam haver na natureza evidências de *design*. Posteriormente, afirma que tais argumentos foram criticados pelo filósofo britânico David Hume (1711- 1776) no século dezoito e que, ainda assim, eles estavam presentes no princípio do século seguinte, de forma popular. Ele então cita o teólogo britânico William Paley (1743-1805), que falava de um *Designer* inteligente por detrás das complexidades coordenadas em prol de determinadas funções encontradas na natureza, como a visão dos olhos. Barbour aponta a mudança que houve com o biólogo britânico Charles Darwin (1809-1882), que evidenciou que a variação aleatória e a seleção natural

¹³³ CROATTO, 1996, n. 23, p. 22. “Toda lectura mitológica de una realidad vivida, lectura que la comprende como instaurada por los Dioses, es una *interpretación* de la historia. No obstante, el mito es capaz también de dar un sentido a la historia en su totalidad, entendida como secuencia de acontecimientos.”

¹³⁴ CROATTO, 1996, n. 23, p. 22. “Lo que se dice en lenguaje mítico, en efecto, no se puede decir de otra manera.”

explicam a adaptação presente na natureza. Mas, ainda assim, Darwin cria que as leis naturais eram frutos de um *design* inteligente. Após ele, proponentes de tal ideia passaram a afirmar o *design* divino como causador de todo o processo evolutivo.¹³⁵

Porém, o termo *design* inteligente, ou Designer inteligente, não aparece em Aquino. Ele é moderno, aparecendo em Paley, que pode ser considerado um precursor do contemporâneo DI.¹³⁶ Todavia, a teologia natural de Paley não faz parte do criacionismo pós-científico ou pseudocientífico, sendo anterior ao espírito da revolução científica.

A evolução, sem dúvidas, causou um impacto na sociedade, inclusive no cristianismo, levando setores mais literalistas a reagirem com o criacionismo e, posteriormente, com o criacionismo em versão do DI. Com a revolução científica da evolução, afinal, como explica o teólogo americano John Haught (1942), tudo se explica pelos acidentes, seleção natural e tempo profundo, não deixando nenhum espaço para a Divina Providência, design ou plano divino. A recorrência ao Criador inteligente para explicar a complexidade feita pela *Natural Theology*, de Paley, hoje, pós-Darwin, é praticamente realizada somente por criacionistas e defensores do *design* inteligente, que ignoram várias evidências da evolução, de diversas áreas.¹³⁷

Para pessoas cientificamente desinformadas, o olho do peixe pode *parecer* o produto de um desenho intencional de Deus; para um cientista, no entanto, é suficiente dizer que o olho arredondado de um peixe é o resultado de acidente, seleção natural e tempo profundo, os três ingredientes da receita de Darwin.¹³⁸

Antes de Darwin, a crença em Deus parecia enlaçar-se facilmente com o sentido de desenho da vida da teologia natural. Agora, no entanto, a biologia evolutiva explica todas as características dos organismos vivos sem recorrer à agência divina.¹³⁹

Há, claro, pessoas que colocam Deus como causa da evolução, como os proponentes do evolucionismo teísta. No entanto, a grande maioria dos criacionistas são contra a evolução, inclusive os proponentes do DI. Vejamos como surge o DI e o que ele argumenta, antes de entrarmos na versão de Eberlin.

¹³⁵ BARBOUR, Ian G. *Religion and science: historical and contemporary issues*. London: SCM Press, 1998. p. 98-99.

¹³⁶ PALEY, William. *Natural Theology: Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford World's Classics).

¹³⁷ HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência: Para uma teologia da natureza*. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção kairós). p. 128-130.

¹³⁸ HAUGHT, 2009, p. 129.

¹³⁹ HAUGHT, 2009, p. 130.

Em 1987 a Suprema Corte dos Estados Unidos determinou que a reivindicação do ensino da ciência da criação era inconstitucional. Todavia, a mesma corte havia deixado em aberto a possibilidade, desde que por motivos seculares, de voluntariamente se ensinar alternativas à evolução. A fim de aproveitar tal lacuna, os criacionistas colocam em cena o *Design* Inteligente (DI). Eles passaram a se designar como proponentes do *design*, ao invés de criacionistas, e a ideia de criação do criacionismo [, especialmente, a chamada ciência da criação] passou a ser designada por *Design* Inteligente.¹⁴⁰

Com o objetivo de vestir o criacionismo como ciência, seus proponentes passaram a dar – ou tentar dar – uma roupagem de hipóteses falseáveis, ainda que superficiais, aos seus dogmas criacionistas, buscando passar pelo crivo da falseabilidade de hipótese que, segundo o filósofo austro-britânico Karl Popper (1902-1994), as ciências necessariamente possuem. Igualmente, passaram a dizer, erroneamente, que a evolução não era ciência, por não ser falseável. Assim, foi lançada a primeira obra antievolução dessa nova roupagem do criacionismo por uma organização localizada no Texas, a obra *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins* (1989), feita por criacionistas que originalmente pretendiam escrever um livro chamado *Biology and Creation* para escolas públicas.¹⁴¹

A origem da rivalidade do DI para com a evolução é encontrada no princípio do movimento. Seus próprios fundadores diziam que a

evolução darwinista coloca a origem de novos organismos em causas materiais, a acumulação de traços individuais. É como dizer que a origem de um lugar está em seus pedaços de mármore adicionados ao galpão de ferramentas. O *design* inteligente, ao contrário, coloca a origem de novos organismos em uma causa imaterial: em um projeto, um plano, um padrão, concebido por um agente inteligente.¹⁴²

Assim surge o movimento do DI, com uma clara intenção religiosa. O próprio coautor da obra, Percival Davis confessou, em uma entrevista, que a sua motivação quanto ao livro era

¹⁴⁰ RUSE, Michael. *Myth 23*: that “intelligent design” represents a scientific challenge to evolution. In: NUMBERS (Ed.), 2009, p. 207.

¹⁴¹ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 207. PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 46-47.

¹⁴² DAVIS, Percival; KENYON, Dean H.; THAXTON, Charles B (Eds.). *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*. 2.ed. Dallas: Haughton Publishing Company, 2004. p. 14. “Darwinian evolution locates the origin of new organisms in material causes, the accumulation of individual traits. That is akin to saying the origin of a palace is in the bits of marble added to the tool shed. Intelligent design, by contrast, locates the origin of new organisms in an immaterial cause: in a blueprint, a plan, a pattern, devised by an intelligent agent.”

religiosa: “É claro que meus motivos eram religiosos. Não há dúvidas quanto a isso”.¹⁴³ Walter Bradley (1943), um colaborador do movimento e revisor crítico de *Of Pandas and People*¹⁴⁴, chegou até mesmo a dizer, privadamente, que o DI é “uma maneira politicamente correta de referir-se a Deus”.¹⁴⁵ Soma-se a isso o fato, apresentado no julgamento de Dover, de que nos rascunhos iniciais desta obra havia várias menções ao criacionismo, que seus autores eliminaram e substituíram pelo termo nascente, “*intelligent design*”.¹⁴⁶

Segundo Eberlin, a informação de que o *design* inteligente é uma tentativa de o criacionismo adquirir uma roupagem científica com *Of Pandas and People*, e a afirmação de que o DI é uma recente criação de pseudocientistas negacionistas, são boatos.¹⁴⁷ Davis e Bradley, no entanto, já admiram o contrário, que desde o princípio o DI tem uma conotação religiosa, fideísta. Ele é, afinal, um criacionismo com aparente roupagem científica.

Isaak também lida com alegações de que o DI não é criacionismo. Citaremos, primeiro, as justificativas de John G. West Jr., proponente estadunidense do DI vinculado ao Discovery Institute. Em seguida, traremos as respostas de Isaak.

[West diz que o] “*Design inteligente (DI)* é bem diferente do criacionismo, porque 1. ‘criacionismo do *design* inteligente’ é um termo pejorativo, [e] não um termo usado por membros do movimento do DI. 2 Criacionistas e críticos imparciais reconhecem uma diferença entre *design* inteligente e criacionismo. 3. *Design* inteligente é científico. 4. As implicações religiosas do *design* inteligente são distintas do seu programa científico.” [Isaak responde que] as razões dadas para o *design* inteligente não ser criacionismo fracassam: 1. O termo “criacionismo do *design* inteligente” é usado porque é descritivo. O fato de que o movimento do DI não o usa não quer dizer nada, porque o movimento é baseado em propaganda e manipulação de imagem. Reivindicar esse motivo é hipocrisia flagrante. Membros do DI são implacáveis em falar da evolução como darwinismo e cientistas evolutivos como darwinistas, apesar do fato deles não usarem esses rótulos dessa maneira. 2 Há diferenças entre criacionismo do DI, criacionismo da Terra Jovem, criacionismo da Terra Antiga, criacionismo de lacunas, criacionismo védico, e outras formas de criacionismo. Ainda assim, todos eles são criacionismo. 3. DI é qualquer coisa, menos científico. 4. Desde que DI não tem programa científico nenhum, seu último ponto é insignificante.”¹⁴⁸

¹⁴³ LARSON, Erik. *Darwinian Struggle: Instead of Evolution, A Textbook Proposes “Intelligent Design”* – Who Did the Designing It Doesn't Say; Critics See Disguised Creationism- “Agent” Who Hath No Name, Wall St. J. A1, 14 Nov. 1994. *Apud* IRONS, Peter. Disaster in Dover: The Trials (and Tribulations) of Intelligent Design. *Montana Law Review*, v. 68, n. 1, art. 3, p. 59-87, 2007. p. 77. “Of course my motives were religious. There’s no question about it.”

¹⁴⁴ DAVIS; KENYON; THAXTON (Eds.), 2004, p. iii.

¹⁴⁵ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 207; PENNOCK, Robert T. *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999. p. 276. “politically correct way to refer to God.”

¹⁴⁶ ATTIE, Alan D.; SOBER, Elliot; NUMBERS, Ronald L.; et al. Defending science education against intelligent design: a call to action. *The Journal of Clinical Investigation*, v. 116, n. 5, p. 1134-1138, 2006. p. 1134-1135.

¹⁴⁷ EBERLIN, 2022, p. 68.

¹⁴⁸ ISAAK, 2005, p. 251. CI001.2. “*Intelligent design (ID)* is quite different from creationism, because 1. «Intelligent design creationism» is a pejorative term, not a term used by members of the ID movement. 2.

Isaak também levanta o ponto que mesmo a definição e o tratamento dado ao DI pelos seus proponentes é uma forma de criacionismo. Um dos exemplos dados por ele é a própria definição da obra *Of Pandas and People*.¹⁴⁹ O livro fundante do DI diz que “*design* inteligente significa que várias formas de vida começaram abruptamente por meio de uma agência inteligente, com suas características distintivas já intactas – peixes com barbatanas e escamas, aves com penas, bicos e asas, etc.”¹⁵⁰ Isaak, então, conclui que “o movimento do DI rejeita explicações naturalistas para origens e busca substituí-las com uma ou algumas criações repentinas por um agente sobrenatural que quase todos no movimento identificam com o Deus cristão. Isso é nitidamente criacionismo.”¹⁵¹

Lourenço diz que “o retorno às propostas de um *design* na natureza ocorreu durante os anos da década de 80.”¹⁵² Isso está de acordo com as datas que apontamos (1987 e 1989). Porém, trata-se do seu surgimento, e não de um retorno, pois o mesmo ainda não existia. Segundo Eberlin, “o grande evento pioneiro da TDI¹⁵³ moderna ocorre em 1993, quando Johnson decide convidar colegas acadêmicos para uma conferência em Pajaro Dunes, uma cidade da região de California Beach.”¹⁵⁴ Eberlin afirma que renomados cientistas se reuniram lá e que “nenhuma declaração de ‘fé’ é invocada no encontro, mas o fator unificador foi uma frustração intelectual profunda com o darwinismo e a disposição em considerar válida a hipótese do DI.”¹⁵⁵ Contudo, a maioria desses cientistas já eram criacionistas, que já tinham confissões pessoais de fé.

Creationists and fair-minded critics recognize a difference between intelligent design and creationism. 3. Intelligent design is scientific. 4. Intelligent design’s religious implications are distinct from its science program’. [...] The reasons given for intelligent design not being creationism fail: 1. The term ‘intelligent design creationism’ is used because it is descriptive. The fact that the ID movement does not use it themselves means nothing, because the movement is based on propaganda and image manipulation. Claiming this reason is also blatant hypocrisy. ID members are relentless in referring to evolution as Darwinism and evolutionary scientists as Darwinists, despite the fact that evolutionary scientists do not use those labels in such a way. 2. There are differences between ID creationism, young-earth creationism, old-earth creationism, gap creationism, Vedic creationism, and other forms of creationism. Still, they are all creationism. 3. ID is anything but scientific. 4. Since ID has no science program at all, their last point is meaningless.

¹⁴⁹ ISAAK, 2005, p. 251-252. CI001.2.

¹⁵⁰ DAVIS; KENYON; THAXTON (Eds.), 2004, p. 99-100. “Intelligent design means that various forms of life began abruptly through an intelligent agency, with their distinctive features already intact – fish with fins and scales, birds with feathers, beaks, and wings, etc.”

¹⁵¹ ISAAK, 2005, p. 252. CI001.2. “The ID movement rejects naturalistic explanations for origins and seeks to replace them with one or a few sudden creations by a supernatural agent who almost everyone in the movement identifies as the Christian God. That is creationism, plainly.”

¹⁵² LOURENÇO, 2007, p. 45.

¹⁵³ TDI é a sigla dada pelos proponentes do *design* inteligente ao que eles chamam de “teoria” do *design* inteligente.

¹⁵⁴ EBERLIN, 2022, p. 73.

¹⁵⁵ EBERLIN, 2022, p. 73.

O movimento começou a receber atenção com a publicação do professor de direito recém-mencionado Phillip Johnson (1940-2019), *Darwin on Trial* (1991), no qual criticava a evolução utilizando argumentos que já eram utilizados desde a publicação do livro de Darwin, *a Origem das Espécies*: “a inadequação da seleção natural, lacunas no registro fóssil, o problema da origem da vida, e assim por diante.”¹⁵⁶ O livro foi um sucesso de vendas, mas também alvo de críticas. Especialmente, a de que ele era uma obra concentrada excessivamente em atacar a evolução, mas sem apresentar nada substancial em favor do DI. Em outras palavras, Johnson havia feito uma obra predominantemente de um advogado de ataque.¹⁵⁷

O filósofo da ciências britânico-canadense Michael Ruse (1940) conta que,

começando com o aparecimento de *Darwin on Trial* de Johnson, o DI suscitou um acalorado debate, que centrou na questão: [o DI] é ciência ou, a grosso modo, “a mesma velha asneira criacionista vestida com novas roupas”? Nos Estados Unidos, pelo menos questões desse tipo são frequentemente determinadas por cortes ou legislações, não por cientistas e filósofos. Assim, em 1981, vi-me em um tribunal em Little Rock, Arkansas, testificando como um perito em um caso para decidir a constitucionalidade de uma lei estadual recentemente aprovada determinando “tratamento balanceado” para o que estava sendo chamado ciência da criação [*creation science*] e ciência evolutiva. Seguindo o meu conselho, o juiz decidiu que “as características essenciais da ciência” incluía naturalidade, tentativa, testabilidade e falsificabilidade – e sentenciou que a ciência da criação falhava em atender esses critérios. Em 1987, a Suprema Corte dos Estados Unidos, adotou esse raciocínio quando invalidou uma lei similar de Louisiana. Ciência, de acordo com essa definição, é uma tentativa de entender o mundo conforme a lei irrompível – por lei, nesse contexto, quero dizer a lei da natureza, e por lei da natureza, quero dizer algo que é e que esperamos ser universalmente válido. Usando essa definição, placas tectônicas qualificam-se como ciência, porque é algo que funciona de acordo com a irrompível lei natural. O Paraíso Perdido não é ciência, porque envolve todo o tipo de eventos milagrosos que vão além do domínio da natureza.¹⁵⁸

¹⁵⁶ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 207. Todos esses pontos são frequentes na literatura criacionista episódica, inclusive na da Terra Jovem. Por exemplo, eles “alegam que, se a evolução é contínua, o registro fóssil deveria conter todos os tipos intermediários entre as diferentes espécies existentes” (PASTERNAK; ORSI, 2021. p. 41).

¹⁵⁷ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 208.

¹⁵⁸ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 211-212. “Beginning with the appearance of Johnson’s *Darwin on Trial* ID stirred a heated debate, which centered on the question, Is it science or, crudely put, merely ‘the same old creationist bullshit dressed up in new clothes’? In the United States at least questions of this kind are often resolved by courts and legislatures, not by scientists and philosophers. Thus in 1981 I found myself in a Little Rock, Arkansas, courtroom testifying as an expert witness in a case to decide the constitutionality of a recently passed state law mandating ‘balanced treatment’ for what were being called creation science and evolution science. Taking my advice, the judge decided that ‘the essential characteristics of science’ included naturalness, tentativeness, testability, and falsifiability – and ruled that creation science failed to meet these criteria. In 1987 the U.S. Supreme Court adopted this reasoning when it invalidated a similar Louisiana law. Science, according to this definition, is an attempt to understand the world according to unbroken law – by law in this context, I mean law of nature, and by law of nature I mean something that holds universally and that we expect to hold universally. Using this definition, plate tectonics qualifies as science because it is something that works according to unbroken natural law. Paradise Lost is not science because it involves all sorts of miraculous happenings that go on outside the realm of nature.”

Algo além do ataque sem apresentação de nada como contraponto veio com o bioquímico estadunidense Michael Behe (1952), em 1996, publicando a sua obra *Darwin's Black Box*, que argumentava que nada poderia ter surgido através da evolução gradual. Pelo contrário, “tudo deveria estar ali, pronto e funcionando, em um ato criativo, e isso requer *design* consciente e execução impecável – por um *designer* inteligente.”¹⁵⁹ Ruse afirma que foi com o filósofo e matemático estadunidense William Dembski (1960) que o argumento empírico de Behe obteve algum suporte teórico. Segundo Dembski, contingência, complexidade e especificação são três critérios para inferir *design* a partir do seu método de detecção proposto, método necessário para dar um estatuto ao DI como teoria científica.¹⁶⁰

É por causa desta importância da detecção no *Design* Inteligente que Eberlin o chama de “a Ciência de detecção – ou não – de DI”.¹⁶¹ Em sua perspectiva, ao estudar cientificamente padrões na natureza, supostamente se pode identificar ou descartar nela a atividade de um *Designer*, de uma mente inteligente. Eberlin, então, defende que o DI “é, portanto, a Ciência que propõe inferir se a causa primeira mais provável dos efeitos Universo e vida seria a ação de uma *mente inteligente* ou a de *forças naturais* não guiadas.”¹⁶² Visando respaldar sua concepção da ciência como capaz de detectar DI, ele diz que a “Ciência” pode e diariamente detecta DI nas suas mais diversas áreas. Por exemplo, “na arqueologia, nas ciências forenses e na procura por sinais de Ets no espaço, pois lá pode.”¹⁶³

Eberlin, aqui, confunde a capacidade de detectar causas naturais a partir de efeitos naturais com a possibilidade de inferir alguma causa para além do âmbito natural a partir de algum efeito natural. Mas seguimos. Dos três filtros do método de detecção apresentado por Dembski, destacamos e fazemos uma breve digressão quanto ao segundo, que defende que “*design* tem que ser complexo.”¹⁶⁴

Conforme Isaak, complexidade não é, nem indica e nem implica em *design*. Dizer que complexidade, conceito definido de forma muito rudimentar, indica *design*, é nada mais do que um argumento da incredulidade por excelência pois algo não é *design* apenas porque alguém não consegue entender este algo. Assim, não se deve concluir *design* a partir da carência de entendimento sobre algo ou como ele surgiu, quando não se enxerga uma alternativa. Foi assim

¹⁵⁹ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 208-209. “It all had to be there, up and running, in one creative act, and this required conscious design and flawless execution – by an intelligent designer.”

¹⁶⁰ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 209-210. “design has to be complex.”

¹⁶¹ EBERLIN, 2022, p. 59.

¹⁶² EBERLIN, 2022, p. 59.

¹⁶³ EBERLIN, 2022, p. 40.

¹⁶⁴ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 209-210. “design has to be complex.”

que relâmpagos, arco-íris, estações do ano, entre outros fenômenos naturais, foram atribuídos ao longo do tempo a algum *design* sobrenatural. Complexidade irreduzível é, igualmente, um argumento da incredulidade. A vida é complexa, mas isso não quer dizer que ela seja um *design*. Existe também complexidade causada e originada naturalmente, por causas naturais, como podemos notar em padrões climáticos, em formações de cavernas etc. Ademais, virtualmente, o *design* tem a simplicidade como objetivo; e coisas simples são causadas por *design*.¹⁶⁵ “Complexidade [até] surge, em certo ponto, por meio de descuido ou necessidade, mas engenheiros trabalham para fazer as coisas serem mais simples quanto possível.”¹⁶⁶

Fechando a digressão, Isaak diz que só podemos inferir se algo é *design* ou não, segundo a definição do mesmo, se podemos identificar e determinar o processo do *design*, o que pode ser feito ao “observar o *design* em processo ou comparando-o com os resultados de *design* conhecidos. O único exemplo de *design* inteligente conhecido que temos é o *design* humano. A vida não parece feita por mãos humanas.”¹⁶⁷ Dessa forma, conceitualmente, a vida e o Universo não parecem ser um *design*.¹⁶⁸ Pensamos que o criacionismo DI poderia até ter elegido um termo mais apropriado sob o qual poderia ter construído uma proposta melhor, como o termo e conceito de *obra artística*.

No Brasil, o DI é inaugurado em 2005 com a fundação do Núcleo Brasileiro do *Design* Inteligente por Enézio Almeida Filho. Conforme Eberlin, ele é lançado em nível nacional posteriormente, através do Primeiro Simpósio Internacional Darwinismo Hoje, que ocorreu em 2008 na Universidade Presbiteriana Mackenzie. O evento foi encabeçado por meio de Augustus

¹⁶⁵ ISAAK, 2005, p. 254. CI100; p. 256. CI101. Eberlin reconhece o equívoco já realizado ao longo da história de se atribuir alguma(s) causa(s) sobrenatural(is), como espíritos e divindade(s), para raios, doenças, entre outras coisas. Todavia, Eberlin defende que tais atribuições foram erros de interpretação, interpretação equivocada de dados, ausência dos mesmos ou até mesmo por ignorância (EBERLIN, 2022, p. 86). Esta é a sua estratégia para que o DI não seja reduzido a um argumento da ignorância, da incredulidade pois, dizendo que esses são erros interpretativos, defende que o DI faz interpretações corretas a partir de informações. Contudo, o erro foi epistemológico: essas entidades e divindades são entidades e deuses das lacunas. É assim que Eberlin tenta tirar o DI do “Deus dos buracos”, do argumento da incredulidade.

¹⁶⁶ ISAAK, 2005, p. 256. CI101. “Complexity arises to some extent through carelessness or necessity, but engineers work to make things as simple as possible. This is very different from what we see in life.”

¹⁶⁷ ISAAK, 2005, p. 254. CI100. “We do this by observing the design in process or by comparing with the results of known designs. The only example of known intelligent design we have is human design. Life does not look man-made.”

¹⁶⁸ Mesmo se Isaak estivesse equivocado e fosse possível inferir *design* de uma mente inteligente [sobrenatural] a partir da complexidade, ele estaria correto em, ao responder a Paley sobre inferir *designer* a partir do *design*, constatar que “*design* não requer um *designer* antropomorfizado. *Design* aparece em nuvens, por exemplo, com nada mais como *designer* do que o aquecimento irregular, a evaporação, e outros fenômenos naturais” (ISAAK, 2005, p. 266, CI1410).

Nicodemus, chanceler da universidade na ocasião. Eberlin foi, na ocasião, um dos palestrantes.

169

Mas o que, afinal, defende o DI? Ele defende que apenas uma inteligência pode explicar a complexidade irreduzível encontrada na vida, o que não poderia ser explicada pelo darwinismo ou por qualquer outra lei “cega”, mas apenas pela intervenção de uma inteligência.¹⁷⁰ Lourenço apresenta o DI de forma mais sucinta que Eberlin. Ele diz: “somente um *design* inteligente pode explicar algo que apresente uma grande complexidade (grande quantidade de informação presente).”¹⁷¹ Lourenço afirma que o registro fóssil de toda a coluna geológica, por apresentar uma alta complexidade na vida desde o princípio, é uma grande e real evidência de *design* inteligente.¹⁷²

No coração do argumento do DI está a suposição de que alguns sistemas biológicos são tão complexos que eles só podem funcionar quando todos os seus componentes estão presentes, de modo que o sistema não poderia ter evoluído de uma montagem mais simples que não continha a maquinaria completa.¹⁷³

No DI, a comprovação de que nenhuma parte de um sistema poderia funcionar ou ter utilidade isoladamente é imprescindível para que a complexidade irreduzível seja comprovada. Por isso, buscam provar que “todas elas precisariam estar no lugar para que qualquer uma delas tivesse alguma utilidade (a analogia favorita de Behe é uma ratoeira).”¹⁷⁴

Lourenço recorre à tese do relojoeiro de Paley, afirmando que a existência de um relógio remete necessária e logicamente a um relojoeiro. Segundo ele, pensar em um “pseudo-relojoeiro cego”, em uma clara referência à forma que Dawkins explica a evolução, como causa do relógio, processos ausentes de uma inteligência intencional e proposital, seria ilógico. Nesse sentido, o relógio teria sido construído para informar o tempo, assim como o olho humano para enxergar. Ambos implicariam, assim, na existência de um *designer* inteligente.¹⁷⁵ O problema é que o relógio é uma criação mecânica. Certamente, a existência de um relojoeiro é

¹⁶⁹ EBERLIN, 2022, p. 75, 431-434.

¹⁷⁰ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 206-207.

¹⁷¹ LOURENÇO, 2007, p. 52.

¹⁷² LOURENÇO, 2007, p. 150.

¹⁷³ PALLAN, Mark J.; MATZKE, Nicholas J. From *The Origin of Species* to the origin of bacterial flagella. *Nature Reviews Microbiology*, v. 4, p. 784-790, Sep./Oct., 2006. p. 784. “At the heart of the ID argument is the supposition that some biological systems are so complex that they can only function when all of their components are present, so that the system could not have evolved from a simpler assemblage that did not contain the full machinery”

¹⁷⁴ DAWKINS, 2020, p. 178-180.

¹⁷⁵ LOURENÇO, 2007, p. xv, 44.

consequente. Entretanto, um relógio não tem nada a ver com o mundo cósmico e orgânico, e com o olho humano. Essa afirmação de Lourenço é semelhante a uma outra, a de que “dizer que o universo está repleto de sinais de inteligência, mas que não foi criado, seria o mesmo que tentar explicar como forças aleatórias e naturais teriam produzido os sinais de inteligência nas faces dos presidentes esculpidas no Monte Rushmore.”¹⁷⁶ Em ambos os casos, trata-se de falsas analogias. Ainda, há uma “confusão costumeira [...] entre seleção natural e ‘aleatoriedade’”. As mutações são aleatórias; a seleção natural é o exato oposto do acaso.”¹⁷⁷

Apesar disso, o DI crê que “(1) causas inteligentes são necessárias para explicar as complexas estruturas biológicas totalmente cheias de informação e que (2) essas causas podem ser empiricamente detectáveis.”¹⁷⁸ Além disso, contra as ciências naturais, afirma que “atribuir o aparecimento da informação existente nos seres vivos a causas puramente naturais, sem uma origem volitiva como sendo a sua fonte, é o grande mito moderno das teorias naturalistas.”¹⁷⁹ Mesmo afirmando que o DI e o criacionismo são coisas diferentes, Lourenço diz que somente um Deus muito sábio teria pensado na sofisticada fotossíntese, sendo ela um *design*.¹⁸⁰

Num universo gigantesco, extremamente bem estruturado, de beleza e engenhosidade inigualáveis, um pequeno planeta chamado Terra, com características perfeitas e variáveis perfeitamente balanceadas, sustenta vida inteligente que estuda e pesquisa toda essa maravilha cósmica. Tudo fruto de um mero acidente cósmico (*big bang*) ou de uma criação proposital? A resposta é óbvia!¹⁸¹

O raciocínio do DI é simples: da complexidade, improbabilidade e raridade em que algo ocorreu, pula-se ao *design*. Do Universo e da Terra ter todas as características para sustentar a complexidade da vida, infere-se que houve um *design* causado por um *designer* e que, de outra maneira, a vida não teria surgido.¹⁸²

Vejamos então, de mais perto, o criacionismo do DI de Eberlin.

¹⁷⁶ LOURENÇO, 2007, p. 55.

¹⁷⁷ DAWKINS, 2001, p. 71.

¹⁷⁸ LOURENÇO, 2007, p. 45.

¹⁷⁹ LOURENÇO, 2007, p. 49.

¹⁸⁰ LOURENÇO, 2011, p. 163-164.

¹⁸¹ LOURENÇO, 2007, p. 102.

¹⁸² LOURENÇO, 2007, p. 99-100.

1.2.4 O criacionismo DI de Marcos Eberlin

Marcos Eberlin (1959) é graduado (1982), mestre (1984) e doutor (1988) em química pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), instituição na qual também se tornou professor de química, exercendo a função por 35 anos, até se aposentar em 2018. Desde 2004, é membro da Academia Brasileira de Ciências (ABC). Foi considerado um especialista em espectrometria de massa, mas hoje é conhecido como proponente e divulgador do DI. Durante a pandemia do COVID-19, voltou aos holofotes por fazer declarações contra as vacinas, o que gerou notas de repúdio de vários órgãos e instituições, da ABC, da UNICAMP, da Associação Brasileira de Química, da Academia de Ciências do Estado de São Paulo, do Conselho Federal de Química e da Sociedade Brasileira de Química. Assim como foi Lourenço, Eberlin é de confissão presbiteriana.

Pasternak e Orsi sublinham que alguns proponentes do DI são cientistas reconhecidos, o que é o caso de Behe e de Eberlin, ex-professor e pesquisador de química de Unicamp e atual membro da Academia Brasileira de Ciências. Atualmente, é afiliado da Universidade Presbiteriana Mackenzie, coordenador do Instituto Discovery-Mackenzie na universidade, que é o braço brasileiro do Discovery Institute estadunidense. Frequentemente, e sem qualquer acanhamento, utiliza suas credenciais como cientista para tentar dar legitimidade científica ao DI. Ademais, ele não é apenas um promotor do DI, mas também acredita no criacionismo da Terra Jovem.¹⁸³

Sem dúvidas, Eberlin é o maior proponente do *Design* Inteligente no Brasil e um dos criacionistas mais influentes no país¹⁸⁴. Por isso, analisaremos a sua obra. Com ela, temos uma grande síntese do que é o DI. O próprio Behe, em uma recomendação do livro *Fomos Planejados*, diz que ele não só é “um compêndio esplêndido que fortalece a tese de que a complexidade irreduzível da vida aponta para um designer”, mas também “engloba os principais argumentos e evidências a favor do design inteligente com descobertas de última geração que de fato mostram – *dia após dia e dados após dados* – que fomos bem planejados com

¹⁸³ PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 54-55.

¹⁸⁴ Segundo números apresentados pelo próprio Eberlin, podemos ver a força e o alcance do mesmo na cultura brasileira, provavelmente a maior parte sendo evangélica. Ele diz que a sexta edição publicada “celebra o sucesso desse livro em seus 20 mil exemplares já distribuídos, na boa Ciência que tem propagado e muitas vidas impactadas. Esse sucesso parece ter uma única explicação: o ‘Fomos Planejados’ procura, à luz das mais recentes descobertas, apresentar o que hoje a Ciência sabe – *de fato* – sobre as nossas origens” (EBERLIN, 2022, p. 21).

complexidade irreduzível por um mestre em design.” Behe ainda afirma que a obra é imperdível para quem quer descobrir a verdadeira causa de sua existência.”¹⁸⁵

Similarmente ao criacionismo de Lourenço, não é possível desenvolver uma análise extensiva do criacionismo do DI de Eberlin aqui. Basta-nos, porém, mostrar sumariamente a ideia da complexidade irreduzível, principal doutrina do DI, e como Eberlin lida com dados científicos e com a sua religiosidade.

Eberlin considera a evolução como antagonista do seu suposto compêndio “sólido de dados e fatos sobre [...] nossas origens”.¹⁸⁶ Segundo ele, a tese única e central do movimento do DI pode ser resumida em: “Considerando as duas causas possíveis e ao confrontá-las com os dados, hoje a melhor inferência científica para a causa do Universo e da vida é uma ação inteligente.”¹⁸⁷ Assim, ele passa a defender que “a evolução é, portanto, um grande mito científico”.¹⁸⁸ Ruse esclarece que “independentemente de como seja qualificado, o ponto do movimento do DI é promover a respeitabilidade intelectual de intervenções de fora da ordem natural das coisas ao incluí-las sob a rubrica ‘ciência’”.¹⁸⁹ Interessante notar que, embora defendam que o DI não é criacionismo, a sua proposta é praticamente idêntica à do criacionismo, visto em Lourenço, mas com outra roupagem terminológica: “Se algo não pode ocorrer naturalmente é porque foi criado. O argumento é simples e direto.”¹⁹⁰

A complexidade, a informação e a antevidência¹⁹¹ são apresentados por Eberlin como os pilares do DI, que segundo ele respalda e legitima o DI como teoria científica, e que também constituem as características pelas quais “a Ciência” pode detectar a ação de um *designer*, de uma mente inteligente.¹⁹² Ele apresenta-os:

1. *Complexidade irreduzível* [e] aperiódica que não se pode reduzir [os exemplos que ele dá é o do 14-bis, uma ratoeira e um prendedor]. 2. *Informação arbitrária*. [...] A vida requer informação arbitrária e em quantidade altíssima, coisa que só agentes inteligentes conseguem gerar. Essa é uma verdade científica inquestionável que se

¹⁸⁵ EBERLIN, 2022, p. 1.

¹⁸⁶ EBERLIN, 2022, p. 21.

¹⁸⁷ EBERLIN, 2022, p. 90.

¹⁸⁸ EBERLIN, 2022, p. 439.

¹⁸⁹ RUSE In: NUMBERS (Ed.), p. 210. “However it may be qualified, the point of the ID movement is to promote the intellectual respectability of interventions outside the natural order of things by including them under the rubric ‘science.’”

¹⁹⁰ LOURENÇO, 2007, p. 125.

¹⁹¹ A antevidência, que segundo ele testifica contra a teoria da evolução em todas as suas formas de maneira derradeira, é a “*habilidade de olhar para o futuro, prever a ocorrência de problemas potencialmente mortais em um projeto e resolvê-los de antemão*” (EBERLIN, 2020, p. 188).

¹⁹² EBERLIN, 2022, p. 62-63.

demonstra pelas leis da informação. E contra leis, não há argumentos. [...] Só agentes inteligentes se apresentam então como uma causa conhecida, necessária e suficiente da informação de altíssima qualidade da vida. A informação é, portanto, um dos mais sólidos pilares da TDI. 3. *Antevidência genial*: somente agentes inteligentes conseguem antever entraves futuros, os chamados *dead ends* [isto é, becos sem saídas], ainda na fase inicial de seu projeto, e, por ações inteligentes, projetar seu sistema para superá-los. [...] A vida e o Universo estão repletos de inúmeros exemplos de *dead ends* que foram evitados com antecedência (previsão) para lá de genial.¹⁹³

Eberlin também apresenta na suas obras vários supostos casos de *Design*. Após apresentá-los, sempre pergunta retoricamente se eles seriam causados por “Acaso ou design?” ou “Design ou acaso?”¹⁹⁴ Não dispomos de espaço para tratar e avaliar todos. Iremos apenas exemplificar o que seriam os casos de complexidade irreduzível.

Um caso de *design* apresentado pelo DI é o motor do flagelo bacteriano¹⁹⁵. O flagelo é importante ao DI, o que pode ser demonstrado pela sua presença no julgamento *Kitzmiller vs Dover*, que ocorreu em Pennsylvania. Nele, o juiz John E. Jones III, ouvindo diversos cientistas, concluiu que o ensino do DI nas escolas públicas nos EUA é inconstitucional, pois o mesmo não conseguiu desvincular-se do criacionismo e, assim, da religião. O flagelo bacteriano foi citado tão constantemente, em mais de três centenas de vezes, que o julgamento chegou a ser denominado de julgamento do flagelo bacteriano.¹⁹⁶

Ele é considerado por Eberlin e Behe a mascote do movimento do DI e um dos exemplos mais fortes de complexidade irreduzível. Eberlin o chama de “um ‘*nano submarino supersônico*’, com um supermotor turbinado e com suprimento contínuo de energia”. Também o considera um motor *high-tech* sofisticado, perfeito e inteligente, espetacular e eficiente. Há em sua composição, diz ele, “milhões de *bits* de informação e dezenas de macromoléculas com milhares e milhares de átomos em cada uma, todas finamente ajustadas”, etc. Ele é tão sofisticado para Eberlin que ele chega a dizer que “a sua automontagem [é] coisa de dar inveja até aos *transformers*.” Segundo ele, a arquitetura da estrutura e seu ajuste finíssimo trazem até uma profunda implicação filosófica e teológica, pois a semelhança do mesmo com motores criados posteriormente pelo ser humano, no que ele chama de plágio, implica que “homens

¹⁹³ EBERLIN, 2022, p. 63-67.

¹⁹⁴ EBERLIN, 2022, p. 158, 160-161, 184, 202, 219, 271, 293, 296, 303, 310-311, 319, 322, 330, 334, 337.

¹⁹⁵ “O flagelo é a principal organela de motilidade na bactéria. Apesar de ter o mesmo nome, o flagelo bacteriano é distinto em forma, função e evolução tanto de flagelos arqueais quanto de flagelos eucarióticos. O flagelo bacteriano arquétipo da *Salmonella enterica* serovar Typhimurium (*Salmonella typhimurium*) se consiste de um corpo basal, embutido na parede celular, e duas estruturas axiais, o gancho e o filamento, que são unidos na junção gancho-filamento. [...] A rotação do flagelo bacteriano é alimentada por uma força motiva de próton – ou de sódio. O motor flagelar converte energia eletroquímica em torque por meio de uma interação entre dois componentes: o estator e o rotor” (PALLEN; MATZKE, 2006, v. 4, p. 785).

¹⁹⁶ PALLEN; MATZKE, 2006, v. 4, p. 784.

criaram motores ‘à imagem e semelhança’ de quem criou o nano motor do flagelo bacteriano.” Enfim, seu *design* e previsão, para o DI, evoca um superpoder sobrenatural que criou e configurou com maestria e propósito tal motor, com seus encaixes perfeitamente sincronizados, conforme é exigido.¹⁹⁷ O raciocínio do DI segue o padrão apresentado por Pasternack e Orsi:

Algumas bactérias têm flagelos – uma espécie de “cauda” – que permitem uma locomoção rápida, como um motor de popa. Um flagelo é formado por 42 proteínas que, segundo Behe, precisariam ter sido selecionadas, uma a uma, cada uma conferindo, separadamente, alguma vantagem para a bactéria, ou não poderiam estar lá. Se apenas uma dessas proteínas fosse removida, o flagelo não funcionaria. E essas proteínas parecem não ter nenhuma outra função, a não ser compor o flagelo. Pensando em uma evolução gradual, o que justifica que cada uma delas tenha sido selecionada, para, só no final, com todas juntas, formar o flagelo? Não faz sentido, certo? Além disso, o número de mutações necessárias para gerar cada uma dessas partes e reuni-las em um flagelo é astronômico. Portanto, é um sistema de complexidade irreduzível; as partes não podem ser reduzidas a etapas que cumpram os requisitos da seleção natural. Logo, a teoria da evolução está descartada!”¹⁹⁸

Por ser profundamente complexo e por não conseguirem conceber e/ou aceitar sua evolução, os proponentes do DI negam que ele poderia ser produto da evolução. Conforme destacam Pasternak e Orsi, os criacionistas ignoram a explicação do flagelo que não recorre a uma divindade.¹⁹⁹ Eberlin simplesmente afirma que o tempo profundo da evolução não poderia ter proporcionado o surgimento do seu motor e diz que as propostas dos biólogos quanto à sua evolução fazem parte de “uma estratégia de persuasão que infelizmente permeia muitas das explicações ‘pseudocientíficas’ apresentadas em prol da evolução.”²⁰⁰ Para Dawkins, o motor do flagelo bacteriano, malgrado ter sido o melhor exemplo do DI, ainda é um exemplo ruim. Aliás, ele diz que, “pelos padrões da engenharia [ele é] um motor de uma ineficiência espetacular”.²⁰¹ Além do mais, Dawkins esclarece que biólogos conseguem ver partes que funcionam sem o todo em exemplos de suposta complexidade irresistível, inclusive no flagelo. Certamente, uma parte funcionando, com evolução de certo organismo, pode ser convocada a funcionar de outra maneira da qual funcionara anteriormente.²⁰²

¹⁹⁷ EBERLIN, 2022, p. 322-327.

¹⁹⁸ PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 49.

¹⁹⁹ PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 177.

²⁰⁰ EBERLIN, 2022, p. 327.

²⁰¹ DAWKINS, 2020, p. 176-178.

²⁰² DAWKINS, 2020, p. 178-180. Para mais detalhes, conferir as páginas aqui citadas nas quais Dawkins disserta um pouco mais sobre o assunto. Mais importante sobre a evolução do flagelo bacteriano, conferir também PALLÉN; MATZKE, 2006, v. 4.

Em uma pesquisa sobre o flagelo bacteriano, o microbiologista britânico Mark Pallen (1960) e o biólogo Nicholas Matzke concluem que, “como Darwin, descobrimos que a meticulosa atenção à homologia, analogia e diversidade rendem *insights* quanto à origem de até mesmo dos sistemas mais complexos.”²⁰³ Em outras palavras, a reivindicação de DI do flagelo bacteriano não se sustenta diante do estudo do mesmo conjuntamente com os demais flagelos bacterianos e sistemas semelhantes.

Aliás, não existe só um flagelo bacteriano, mas milhares com diversas formas e funções, que possuem diferenças nos seus sistemas. Por exemplo, o modelo padrão, da *Salmonella typhimurium*, possui por volta de 40 flagelinas (proteínas do flagelo bacteriano). Todavia, universalmente necessário são apenas por volta da metade deles. Acha-se também até mesmo sistemas vestigiais, sem função alguma, em bactérias. Esta é explicada pela descendência de um ancestral comum e pela seleção natural, está de acordo com Darwin e com sua afirmação de que a natureza é pobre em inovação, mas rica em variação. Espatifando a navalha de Ockham, essa diversidade, na linha do DI, sugeriria milhares ou milhões de criações individuais.²⁰⁴

Todas as flagelinas possuem homologia entre elas, isto é, similaridades que indicam ancestralidade comum. Mas isso não apenas entre elas, como também com outros componentes do flagelo e até mesmo com outros sistemas fora do flagelo, alguns que não utilizam o seu sistema para mobilidade, como com o NF T3SS (O sistema de secreção não flagelar tipo III). Há até mesmo discussões se um é o ancestral do outro ou se ambos possuem um ancestral comum, um sistema de secreção mais simples. “Independentemente da conclusão deste debate, a existência do NF T3SSs é ‘prova do conceito’ que um subsistema flagelar pode funcionar para propósitos que não a mobilidade.”²⁰⁵

Eberlin responderia:

[...] eu – o “*euzinho pseudocientista negacionista*” – nunca creerei que o motor mais complexo, sofisticado e eficiente deste Universo se formou por “reciclagem” via um processo de “cata, ajusta e junta”. Esse copiar e colar sobrenatural tipo “colcha de retalhos moleculares” não colou, não. É muita fé irracional, e “religião demais com santos de menos”, coisa que eu não gosto.²⁰⁶

²⁰³ PALLLEN; MATZKE, 2006, v. 4, p. 784-785, 789. “Like Darwin, we have found that careful attention to homology, analogy and diversity yields substantial insights into the origin of even the most complex systems.”

²⁰⁴ PALLLEN; MATZKE, 2006, v. 4, p. 784-785.

²⁰⁵ PALLLEN; MATZKE, 2006, v. 4, p. 785-786. “Regardless of the conclusion of this debate, the existence of NF T3SSs is ‘proof of concept’ that a flagellar subsystem can function for purposes other than motility.”

²⁰⁶ EBERLIN, 2022, p. 328.

Sua declaração é um caso de argumento da incredulidade, uma recorrência ao Deus das lacunas, chamado pelo DI de *Designer*. Ademais, ela deixa de levar em conta que toda a literatura criacionista-designerista de Eberlin possui motivações, fundamentações e finalidades religiosas. O próprio Eberlin confessa isso, como veremos posteriormente.

É em Dawkins, no entanto, como exímio biólogo e zoologista, que encontramos um melhor e mais detalhado caso de “*Design*”. Ele mostra de maneira detalhada o *design* presente no sonar dos morcegos e nos olhos.²⁰⁷

O primeiro é um incrível sistema que, segundo Dawkins, faz com que os morcegos sejam pioneiros dos sistemas sonares e radares. Ele destaca que o correto é falar de sonar dos morcegos, e não radar, pois eles utilizam ondas de som, e não de rádio.²⁰⁸ Entretanto, mesmo descrevendo esse *design* de forma exímia e minuciosa, ele não vê a necessidade de colocar a sua causa em um *designer* inteligente que está fora da natureza. Antes, diz que esse sistema há milhões de anos foi desenvolvido pelos morcegos. Eles, “– ou melhor, a seleção natural agindo sobre os morcegos – haviam desenvolvido esse sistema [que] é capaz de proezas de detecção e navegação que deixariam um engenheiro boquiaberto.”²⁰⁹ Dawkins sempre atribui a causa desses fenômenos naturais à evolução e à sua seleção natural: “o ‘designer’ é a seleção natural inconsciente, o relojoeiro cego.”²¹⁰ Nesse instante, ele chega na seguinte afirmação ao falar do morcego e após apontar a uma equivocada intuição:

Um morcego é uma máquina cuja eletrônica interna é tão interligada que os músculos de suas asas lhe permitem chegar aos insetos assim como um míssil teleguiado atinge um avião. Até aqui, nossa intuição, derivada da tecnologia, está correta. Mas o que sabemos da tecnologia também nos dispõe a pensar que a mente de um autor consciente e deliberado está por trás da gênese de máquinas complexas. Esta segunda intuição é equivocada no caso das máquinas vivas.²¹¹

²⁰⁷ Ver DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o desígnio divino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 38-66.

²⁰⁸ DAWKINS, 2001, p. 43-47.

²⁰⁹ DAWKINS, 2001, p. 45.

²¹⁰ DAWKINS, 2001, p. 65.

²¹¹ DAWKINS, 2001, p. 65.

A analogia é boa, mas comparar organismos vivos com máquinas é incômodo.²¹² No entanto, a coisa a se destacar é que Dawkins não recorre a uma causa sobrenatural para fenômenos naturais diante de complexidades únicas que existem na vida.

Ao falar da complexidade irreduzível, também denominada por ele como argumento da improbabilidade, Dawkins diz que essa falácia reduz toda adaptação biológica ao tudo ou nada: “O olho vê ou não vê. A asa voa ou não voa. Assume-se que não existem intermediários úteis. Mas isso está simplesmente errado. Intermediários assim abundam na prática”.²¹³

Quanto ao caso dos olhos, há a afirmação de que este órgão deveria, necessariamente, funcionar como um todo desde o princípio, ou não funcionaria.²¹⁴ Dawkins defende que tal afirmação “revela-se não meramente falsa, mas obviamente falsa para qualquer um que reflita durante dois segundos sobre sua própria experiência.”²¹⁵ Indagar de qual maneira algo tão complexo como o olho teria evoluído é nada além do que uma expressão da incredulidade de quem pergunta, e não um argumento.²¹⁶ Para Dawkins, uma das razões da incredulidade intuitiva quanto à evolução de órgãos descritos por Darwin como “de extrema perfeição e complexidade”, é a incapacidade de apreendermos intuitivamente o extenso tempo que a mudança evolutiva tinha à sua disposição para ocorrer.²¹⁷ Dawkins ainda ilustra com uma parábola:

²¹² Uma coisa incômoda presente em Dawkins, mas também em Eberlin, é a coisificação biológica, mesmo quando é analógica. Como dizer que “morcegos são como aviões de espionagem em miniatura” (DAWKINS, 2001, p. 47). Cérebros como computador de bordo, ou portáteis; cérebros com softwares (DAWKINS, 2001, p. 280, 282, 466). Eberlin classifica a vida como supercibernética, processada “por um *software* sofisticado e por um código otimizado”; descreve “o movimento dinâmico das mitocôndrias ao longo de microtúbulos, assistido por motores nano moleculares – as cinesinas. Uma sinergia de rodovias, motores e naves espaciais nano moleculares” (EBERLIN, 2022, p. 313-314; EBERLIN, 2022, p. 179-180); diz que o espermatozoide é “o carro de corrida mais sofisticado da Terra” (EBERLIN, 2020, p. 148); que a mitocôndria é uma “‘nave espacial’ celular de altíssima tecnologia” (EBERLIN, 2022, p. 311); descreve “a bactéria insana anammox, que usa combustível de foguetes espaciais e que parece existir com um único objetivo na vida: repor o nitrogênio molecular (N₂) à atmosfera da Terra” (EBERLIN, 2020, p. 112); defende que “o DNA é o ‘disco rígido’ que armazena a informação, e o m-RNA é o *pendrive* que a transmite” (EBERLIN, 2022, p. 270); ainda denomina a vida como uma “coleção de máquinas de motores” (EBERLIN, 2022, p. 175). David Le Breton critica que, usualmente, comparamos o corpo com a máquina, e não a máquina com o corpo. “Não se compara a máquina ao corpo, compara-se o corpo à máquina.” (LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 394-395). É urgente distinguir e frisar que, vida difere de máquinas, e corpo, de robôs.

²¹³ DAWKINS, 2020, p. 167.

²¹⁴ Eberlin fala dos olhos humanos em EBERLIN, 2022, p. 340-342, 344. Afirma também que há antevidência – isto é, previsão do Antevidente de que algo deveria ser criado exatamente da maneira que são – nos olhos humanos (EBERLIN, 2020, p. 163-165); O assunto também é encontrado em LOURENÇO, 2007, p. 44. Nesta discussão, Dawkins parte de uma afirmação de Francis Hitching (DAWKINS, 2001, p. 123).

²¹⁵ DAWKINS, 2001, p. 129-130.

²¹⁶ DAWKINS, 2001, p. 69.

²¹⁷ DAWKINS, 2001, p. 69, 138; DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 166.

Um lado da montanha é um despenhadeiro, impossível de escalar, mas o outro lado é uma encosta de subida amena até o topo. No topo está um dispositivo complexo, como um olho ou um flagelo bacteriano. A ideia absurda de que tamanha complexidade possa se montar sozinha, espontaneamente, é simbolizada por um pulo só, do pé do penhasco até o cume. A evolução, pelo contrário, vai por trás da montanha e pega a subida amena até o topo: fácil!²¹⁸

A partir da suposição de que tudo deveria estar pronto desde o princípio no olho, sem nenhum ponto de foco errado, pois isso acarretaria uma visão/imagem distorcida e irreconhecível, Dawkins simplesmente destaca que esta é a realidade de grande parte, talvez quase que da metade, da população que usa óculos para conseguir ter uma visão reconhecível, para que uma imagem com forma clara se forme. De outra maneira, sem óculos, suas vistas são nebulosas e borradas. Sem eles, alguém poderia deixar de reconhecer uma pessoa conhecida na rua, mas ainda assim é melhor do que não ter visão alguma. Conforme cirurgicamente destaca Dawkins, a suposição criacionista insinua que, se a visão de alguém está imperfeita, com a ausência dos óculos, essa pessoa deveria “muito bem andar por aí de olhos fechados até encontrar seus óculos”.²¹⁹

Contra uma afirmação similar às de Eberlin, de que certo organismo de um sistema não funcionaria sem um outro²²⁰, nesse caso, de que o cristalino e a retina não funcionariam na ausência do outro, Dawkins responde que uma amiga sua, que operou de catarata em seus dois olhos, não possui cristalino neles. Se não usasse óculos, sua situação seria ainda pior.²²¹ Ele relata:

ela me garante que é muito melhor ter um olho sem cristalino do que não ter olho nenhum. Ela consegue saber se está prestes a trombar com uma parede ou uma pessoa. Um ser vivo certamente poderia usar seu olho sem cristalino para detectar a aproximação da forma de um predador e a direção de onde ele se aproxima. Em um mundo primitivo onde algumas criaturas não têm olho nenhum e outras têm olhos sem cristalino, estas últimas teriam todo tipo de vantagem. E existe uma série contínua de [mutações cumulativas] tal que cada minúscula melhora na nitidez da imagem, do borrão ondulante à visão humana perfeita, plausivelmente aumenta as chances de sobrevivência do organismo.²²²

²¹⁸ DAWKINS, 2020, p. 166.

²¹⁹ DAWKINS, 2001, p. 123-124.

²²⁰ Para citarmos dois exemplos, entre vários outros: Eberlin afirma que não há enzimas sem células, e inversamente, e que ambas deveriam existir juntas desde o princípio (EBERLIN, 2020, p. 89). De forma semelhante, afirma que membranas precisam de células para existirem, mas essas – e consequentemente a vida – apenas existem por causa das membranas (EBERLIN, 2020, p. 184).

²²¹ DAWKINS, 2001, p. 124.

²²² DAWKINS, 2001, p. 124.

Ele fala do *Nautilus*, um molusco nadador que não possui lente, cristalino, apesar de ter um formato de olho semelhante ao do ser humano. Segundo Dawkins, ele “ilustra dramaticamente que um olho sem cristalino é melhor do que olho nenhum.”²²³

Entendendo o argumento da complexidade irreduzível, e que ele não indica, necessariamente, que há um *Designer*, vejamos como Eberlin lida com a evolução. Tratando sobre asas e a habilidade de voar, em tom de deboche acerca da evolução, Eberlin diz que fica “pensando o quão divertido seria ‘imaginar’ [...] como um roedor, à noite, quase sem enxergar nada naquela escuridão e quase ‘morto de fome’, conseguiu pular de cima de uma árvore, sair voando e voltar com a presa para o galho.”²²⁴ O mesmo tom aparece na figura 113 de *Fomos Planejados*, que sua descrição diz ironicamente: “um momento ‘histórico’ para a evolução, em que um ‘rato mamífero’ ancestral se lança para o voo, vira um ‘protomorcego’ com asas e captura sua presa no ar. Deve ter tomado ‘redbull’, eu desconfio.”²²⁵

Tratando da questão da evolução dos dinossauros para os pássaros²²⁶, pergunta “como seres sem asas se tornaram alados, e com asas de diferentes designs”, e em seguida conclui que “a evolução não possui a antevidência necessária para prever a vantagem do voo.”²²⁷ Segundo ele, tal evolução

é como pensar em transformar um caminhão de carga em um jato supersônico. Melhor partir do zero, de aço e plástico, do que tentar ir “lenta, gradual e sucessivamente” transformando esse caminhão em um avião. [...] Mas, de repente, esse “caminhão mutante” – *pense em um “dino”* –, ainda rodando, e bem, sai voando, e consegue manter o voo, e voa cada vez melhor, até conseguir voar com toda destreza, transformando-se em um canário. Delírio ou razão?²²⁸

para transformar um réptil, como um “dino”, em um canário, teríamos que literalmente destruir o “dino” por completo, em seus blocos fundamentais. Melhor fazer um “suco de dino”, e com tal suco refazer o bicho todo, quase do zero. Será que forças naturais via processos não guiados teriam tal capacidade?²²⁹

Além de idealizar impossibilidades da evolução entre um ancestral dinossauro de aves, Eberlin questiona as espécies transicionais presentes no registro fóssil. Aqui ele questiona se

²²³ DAWKINS, 2001, p. 131.

²²⁴ EBERLIN, 2022, p. 109.

²²⁵ EBERLIN, 2022, p. 225.

²²⁶ EBERLIN, 2022, p. 345-353.

²²⁷ EBERLIN, 2022, p. 344-345.

²²⁸ EBERLIN, 2022, p. 345.

²²⁹ EBERLIN, 2022, p. 349.

um dos animais de transição dados como exemplos de transição, o *Archaeopteryx*, denominado por ele de *tabajaroptyx*, é um bom exemplo de transição. A sua argumentação é que ele não é uma forma de transição apropriada por já ter sido ora classificado como ave, ora como dinossauro voador, tendo a mesma classificação do *Velociraptor*.²³⁰ Eberlin defende que os animais com asas como o *Archaeopteryx*, além das “aves, borboletas, mariposas, morcegos, pterossauros [etc.] aparentam todos terem sido feitos com um único propósito: voar de pronto, e pelo seu voo – *esplêndido, diversificado e insano* –, abater teorias equivocadas. *Kaput Drawin [sic]*”.²³¹

É de um grupo de bípedes e carnívoros, os dinossauros terópodes, do qual o *Tyrannosaurus rex* faz parte, que as aves se originam. No mínimo, são conhecidos 142 gêneros desses dinossauros terópodes precursores das aves que existem hoje (celurossauros não-neornites), o que aumenta para milhares quando se olha para todos os achados e ocorrências das espécies dentro desses gêneros. Mesmo sendo predecessores, o prestigiado paleontólogo português Octávio Mateus (1975) esclarece que não é correto dizer que houve uma transição entre dinossauros ou répteis para aves pois, filogeneticamente, elas são dinossauros e répteis. Em sentido filogenético, os seres humanos, sendo osteícteos, animais ósseos, e sinapsídeos, répteis mamalianos, partilha a ancestralidade comum com peixes ósseos e répteis mamalianos. “Como comparação, procurar a transição entre os répteis e as aves é como procurar a transição entre os mamíferos e os primatas: não existe.”²³²

Os paleontólogos, como Thomas Henry Huxley (1825-1895) e, mais tarde, John H. Ostrom (1928-2005), postularam, com base em evidências morfológicas, que as aves evoluíram e apareceram a partir de dinossauros carnívoros, os terópodes. Nem todos estes deram origem às aves, mas algumas espécies são claras formas de transição, possuindo caracteres comuns como fúrcula, ossos ocos, membros anteriores hiperatrofiados, carpos hemisféricos, hallux rodado, condição arctometatarsalia, redução ou ausência de dentes, ovalidade dos ovos e muitas outras características avianas. A mais emblemática das características é a presença de penas em, pelo menos, uma vintena de fósseis de dinossauros não-avianos e não voadores. A existência de dinossauros com penas foi postulada muito antes do primeiro fóssil deste tipo ter sido descoberto, há cerca de 10 anos atrás. (Note-se que, inicialmente, o

²³⁰ EBERLIN, 2022, p. 349, 397.

²³¹ EBERLIN, 2022, p. 356. Em tom sarcástico, Eberlin diz: “Como fazer um elefante voar? Para Walt Disney foi fácil, com o Dumbo, e para os darwinistas também, pois basta chamar o ‘Sargento de Darwin’ que ele – por milhões de anos – sem muita inteligência, mas muita insistência e severidade, criará a necessidade, dará a ordem e a vantagem certamente aparecerá: asas de aves, borboletas, morcegos e besouros, radares de gatos, arpões para caracóis & cia, e logo, logo elefantes voadores, tudo obra desse sargento” (EBERLIN, 2022, p. 356).

²³² MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 83. “Alguns exemplos de dinossauros com penas (ou com características partilhadas) são o *Sinosauropteryx*, *Beipiaosaurus*, *Caudipteryx*, *Pelicanimimus*, *Protoarchaeopteryx*, *Alvarezsaurus*, *Sinornithosaurus*, *Archaeopteryx*, *Microraptor*, *Rahoniavis*, *Confuciusornis*, *Iberomesornis*, e *Liaoningornis*” (MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 83).

Archaeopteryx não era considerado um dinossauro, mas sim uma ave; esse, já descoberto no séc. XIX.) Tal previsão só foi possível à luz da evolução darwiniana, sendo actualmente suportada pelas fortes evidências fósseis. Esta e outras previsões (úteis para testar hipóteses na paleontologia) não podem ser explicadas por nenhuma teoria não evolucionista alternativa. Esta questão tem sido esquecida por criacionistas, seja de forma honesta, por ignorância, ou de forma estratégica e deliberada. A capacidade de previsão da ciência, e em particular da teoria da evolução, não só lhe dá força, como demonstra adequação ao mundo natural.²³³

Foram dois anos após a publicação de *A origem das espécies* (1859) que a descoberta do *Archaeopteryx*, fóssil mais famoso do mundo, denominado por Eberlin como tabajaroptyx, foi divulgada. Hoje se conhece 11 indivíduos fossilizados dele. A sua descoberta concretizou a previsão de Darwin de que deveria haver tais espécies intermediárias. Actualmente, sabe-se que ele é um pássaro *Archosauria*, um dinossauro. Logo, assim como as aves modernas, ele era uma ave e um dinossauro.²³⁴

Conforme o paleontólogo brasileiro Paulo Nascimento (1981),

Por muito tempo o *Archaeopteryx* foi o único representante do incrível grupo dos dinossauros tecnicamente aves, mas ainda não. [...] Só que no século XXI a gente teve um acréscimo de uma família inteira, na verdade, desse grupo de *aviale* basais, [quase] todos da China [e] um da Alemanha. Eles têm uma origem um pouco anterior à do *Archaeopteryx*, eles datam de 165 milhões de anos mais ou menos, e o *Archaeopteryx* é de 150, e eles duram mais do que o *Archaeopteryx*, vão até o cretáceo, 122 milhões de anos. A gente conhece nove espécies, até agora, e é chamada de a família *Anchiornithidae*. A primeira espécie foi o *Anchiornis*, em 2009, que foi descrita, mas a família dele só foi formalizada em 2016. [...] E o *Anchiornis*, quando foi descrito, ele não foi descrito como um *Avialae*, ele foi descrito como um *Troodontidae*.²³⁵

Assim, a mudança de classificação do *Archaeopteryx* criticada por Eberlin tem como motivo o melhor entendimento e precisão do gênero, assim como a imprecisa classificação da espécie *Anchiornis*, que foi corrigida posteriormente. Conforme Nascimento, isso é devido à semelhança de uns com outros pois, estando na base, quanto mais se retrocede no tempo, mais similar os animais são uns com os outros.²³⁶

²³³ MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 83-84.

²³⁴ NASCIMENTO, Paulo M. *DINOSSAUROS: CELUROSSAUROS DO JURÁSSICO E A ORIGEM DAS AVES*. Canal do Pirulla, 12 nov. 2021. Vídeo Youtube (59min32). Disponível em: <https://youtu.be/Ti3mMThPZJc>. Acesso: 29 set. 2022.

²³⁵ NASCIMENTO, 2021, 54min27-55min26.

²³⁶ NASCIMENTO, 2021, 55min26-55min36.

Ademais, o clado *Avialae*²³⁷, as aves, são bem mais antigas que o *Tyrannosaurus rex*, na casa de centenas de milhões, não sendo a transformação dele para uma galinha, como é comumente pensado. Como surge no jurássico, as aves são dinossauros mais antigos que a grande diversidade que eles chegaram a alcançar no cretáceo.²³⁸

Eberlin diz que a evolução “dino-canário” teria sido alvo de vexame com a suposta alimentação de um sucessor evolutivo por seu ancestral. Nomeadamente, a descoberta de “que dinossauros (*Sinocalliopteryx gigas*) vivendo há cerca de 120 milhões de anos, no período Cretáceo, comiam pássaros (*Confuciusornis sanctus*).”²³⁹ A sua afirmação demonstra tanto a sua ignorância relativa ao surgimento evolutivo da *Avialae* quanto a manipulação de dados feita pelo criacionismo. O artigo citado por ele mostra uma espécie de dinossauros bem posterior às primeiras aves, que comia uma ave bem posterior também aos seus primeiros ancestrais da *Avialae*. Assim, não era um ancestral se alimentando de seu sucessor, mas *uma* espécie alimentando-se de *uma* outra, bem depois do surgimento das primeiras aves. Em outras palavras, o *Sinocalliopteryx gigas* não é um ancestral das primeiras aves, como o *Archaeopteryx*, o *Anchiornis*, entre outros, pois o primeiro é bem mais novo do que estes últimos.²⁴⁰

Encerrando aqui a questão das asas, Dawkins diz “ao contrário do que garante a literatura criacionista, não só animais com ‘meias asas’ são comuns, mas também são comuns animais com um quarto de asa, três quartos de asa e assim por diante.”²⁴¹ Tomemos como exemplo as aves australianas chamadas quiúis, com suas asas minúsculas, que não são capazes

²³⁷ Conforme poderá ser visto nas discussões que seguirão, o clado *Avialae* é o grupo taxonômico popularmente conhecido como aves, que inclui não somente as aves modernas, que são dinossauros, mas também outros parentes próximos que já foram extintos.

²³⁸ NASCIMENTO, 2021, 57min30-59min32.

²³⁹ EBERLIN, 2022, p. 350.

²⁴⁰ A evolução dos dinossauros e o surgimento das aves é muito bem documentada. Sobre isso, ver NASCIMENTO, 2021, 00min00-59min32. Eberlin também diz que a evolução dos dinossauros não poderia explicar o surgimento dos pássaros porque a mesma não explica nem mesmo a origem dos dinossauros. Perguntando-se acerca de sua origem, ele se indaga se “teriam eles evoluído de algum réptil do fim do Paleozoico?” Respondendo, diz que “parece que não, pois no Permiano todos os répteis que existiam eram quadrúpedes, e ‘dinos’ são bípedes” (EBERLIN, 2022, p. 350). Sobre o surgimento evolutivo dos dinossauros, conferir NASCIMENTO, Paulo M. *ORIGEM DOS DINOSSAUROS (TRIÁSSICO)*. Canal do Pirulla, 22 out. 2021. Vídeo Youtube (1h11min37). Disponível em: <https://youtu.be/q4SmMz-qUxc>. Acesso: 29 set. 2022. Sobre a evolução das aves, ver também NASCIMENTO, Paulo M. *DINOSSAUROS: AVES DO CRETÁCEO E A GRANDE EXTINÇÃO* K-Pg. Canal do Pirulla, 6 abr. 2022. Vídeo Youtube (1h29min22). Disponível em: <https://youtu.be/9DqIw8UpSEk>. Acesso: 14 out. 2022 e NASCIMENTO, Paulo M. *DINOSSAUROS ATUAIS: A EVOLUÇÃO DAS AVES NO CENOZOICO*. Canal do Pirulla, 12 jun. 2022. Vídeo Youtube (1h55min06). Disponível em: https://youtu.be/Db45Mhofz_U. Acesso: 10 out. 2022.

²⁴¹ DAWKINS, 2001, p. 138.

de voar. Ou os famosos pinguins, em que suas asas não servem para voar no ar, mas possuem outras funções.

Eberlin diz que os maiores desafios do DI é a classificação do mesmo como religião e o consenso científico de que a evolução já fora provada.²⁴² O seu livro é cheio de figuras de Otniel Araújo. Na primeira, Darwin é apresentado com um diabo tentador.²⁴³ Seria ele então, junto com as suas ideias, um diabo a ser combatido? Esta é a perspectiva do DI e do criacionismo. Darwin, um cientista que trouxe uma grandíssima contribuição para as ciências, para a comunidade científica e para sociedade, é demonizado por criacionistas. Em outro momento, Eberlin afirma e ilustra que os proponentes do DI são “Davizinhos” que, com as suas pedras que são os dados científicos, desafiam o “Golias de Darwin”.²⁴⁴ Como tem ficado claro, a batalha contra a evolução é importante para grande parte dos criacionistas. Por causa desta imprescindibilidade, Eberlin até mesmo recusa o evolucionismo teísta, uma forma de criacionismo que afirma ter sido a evolução impulsionada e/ou guiada por Deus. Sobre ele, Eberlin diz: “a batalha é real, o conflito existe, e as teses [naturalista e a do DI] são inconciliáveis. Se você, *só como exemplo*, acha que o designer é Deus, você o forçaria a ser o ‘santo’ que realiza os milagres de teorias de homens só para salvá-las?”²⁴⁵

Um ponto interessante é quando ele, em outras palavras, nega que o DI é um argumento da incredulidade:

“Porque não sabem como a vida pode evoluir, apelam para um designer.” Essa é outra falácia propagada por evolucionistas. Eles querem passar a impressão de que a TDI é um apelo que emana de nossa ignorância, geral e “evolutiva”! Mas, tal argumentação de novo escorrega na constatação óbvia de que argumentação da TDI não se baseia em nossa ignorância, mas sim no mais alto nível de conhecimento científico e nos níveis atômico e molecular. É porque descobrimos sinais claros de inteligência na vida e no Universo que somos levados – pela força imperiosa dos dados – a duvidar da evolução e a optar por uma mente inteligente como causa dessa inteligência.²⁴⁶

Entretanto, a realidade é que o DI baseia-se na incredulidade, porque é a partir dela quanto às ciências que seus proponentes afirmam que algo não poderia ser de tal maneira que

²⁴² EBERLIN, 2022, p. 428.

²⁴³ EBERLIN, 2022, p. 21.

²⁴⁴ EBERLIN, 2022, p. 407-408.

²⁴⁵ EBERLIN, 2022, p. 50. *itálico* nosso.

²⁴⁶ EBERLIN, 2022, p. 402.

é descrita cientificamente; e baseia-se na ignorância, pois colocam uma resolução sobrenatural onde há lacunas, ou supostas lacunas. Em ambos os casos, apelam para um *designer*, o *Designer das lacunas*. Enfim, a afirmação de uma inteligência causal que teria deixado rastros nos fenômenos naturais não se baseia em lugar algum além da crença criacionista vestida de DI. Portanto, por partir da crença, é falso que o DI “se restringe, portanto, à metodologia científica e parte em busca de conhecimento declarando ignorância plena.”²⁴⁷

Eberlin afirma que argumentos ignorantes, em prol de preencher lacunas de conhecimento, estão presentes no darwinismo, e não no DI, no que se refere à promessa de que, no futuro, dados e explicações resolverão e cobrirão as lacunas atuais.²⁴⁸ Em Eberlin, todavia, o DI aparece sempre como a solução de todos os problemas, apresentado sem ter lacunas. Ainda assim, o argumento da incredulidade e/ou da ignorância está presente no DI, que *afirma e traz uma explicação quanto algo baseando-se no sentimento de incredulidade sobre como algo funciona ou na ignorância quanto ao mesmo*.

Presumivelmente, os registros fósseis são um grande problema para o DI. Nesse sentido, Eberlin usa uma fala de Gould, da qual tira conclusões abruptas, com o fim de negar a evolução. Citamo-lo:

Stephen J. Gould, um dos maiores paleontólogos de todos os tempos, declarou uma vez: “A extrema raridade de formas transicionais no registro fóssil persiste como o negócio secreto da paleontologia. As árvores genealógicas que adornam nossos livros-texto têm dados somente nas extremidades e nos nódulos de seus galhos; o resto é inferência e, por mais que razoável, não é a evidência dos fósseis. Eu não quero de nenhuma maneira impugnar a validade potencial do gradualismo. Eu somente quero destacar que isso (o gradualismo da evolução) nunca foi visto nas rochas.” O registro fóssil mostra, portanto, justamente o contrário do que esperaríamos para uma evolução gradual, revelando exatamente o esperado se uma mente inteligente tivesse feito a vida “quase” do jeito que se vê hoje, e em um curto período.²⁴⁹

Conforme o próprio Gould irá dizer, a evolução não espera uma frequência banal de fósseis preservados de transição.²⁵⁰ Dawkins ainda esclarece que as “lacunas” dos pontuacionistas, o que inclui Gould e o paleontólogo estadunidense Niles Eldredge (1943), são

²⁴⁷ EBERLIN, 2022, p. 91.

²⁴⁸ EBERLIN, 2022, p. 105. De maneira nada robusta ou justificada, também afirma que há inúmeras “lacunas de lógica e conhecimento no modelo do *Big Bang*” (EBERLIN, 2022, p. 134). Ele, no entanto, apresenta nada cientificamente substancial contra o mesmo, nada concreto; nem mesmo uma evidência satisfatória a favor de uma criação causada por um *Designer* é apresentada.

²⁴⁹ EBERLIN, 2022, p. 232.

²⁵⁰ GOULD, 1983, p. 258-259.

bem menores do que os criacionistas afirmam, e que a teoria deles originalmente não se opõe totalmente ao darwinismo convencional. Antes, é decorrente dele. A interpretação de que ambos revolucionam e radicalmente colocam-se contra o darwinismo é posterior.²⁵¹

O próprio Gould diz que se diverte com os criacionistas, mas que eles também causam a ele sentimentos de raiva e de tristeza.²⁵² Ele afirma estar irritado e ressentido pelo tratamento injusto que os criacionistas fizeram com ele. Ele se sente como uma vítima das distorções e insinuações que criacionistas fazem para que as suas afirmações retóricas tenham algum tipo de suporte. Por exemplo, um panfleto dizendo que ele e Eldredge concordam que a evolução é uma fraude, que a teoria deles do equilíbrio pontuado corrobora com a imagem da criação presente na Bíblia.²⁵³

É justo deixarmos o paleontólogo falar. Assim, façamos duas citações do mesmo. A primeira é sobre a sua posição quanto à evolução. A segunda, relativa ao que se espera do registro fóssil conforme a sua teoria da evolução e o que há nele.

Vejo-me entre os evolucionistas que defendem um ritmo de mudança irregular, ou episódico, ao invés de um suavemente gradual. Em 1972, eu e o meu colega Niles Eldredge desenvolvemos uma teoria de equilíbrio pontuado. Argumentamos que dois notáveis fatos do registro fóssil – origem geologicamente ‘súbita’ de novas espécies e falha em mudar depois (estase) – refletem as predições da teoria evolutiva, [e] não as imperfeições do registro fóssil. Na maioria das teorias, pequenas populações isoladas são a fonte de novas espécies, e o processo de especiação leva milhares ou dezenas de milhares de anos. Esta quantidade de tempo, tanto tempo quando comparada com a nossa vida, é um microssegundo geológico. Isso representa muito menos do que 1 por cento da expectativa de vida média para uma espécie de fóssil de invertebrado – mais do que dez milhões de anos. Espécies longas, difundidas e bem estabelecidas, ao contrário, não se espera que mudem muito. Acreditamos que a inércia de grandes populações explica a estase da maioria das espécies de fósseis ao longo de milhões de anos. Propomos amplamente a teoria do equilíbrio pontuado para fornecer uma explicação diferente para tendências pervasivas no registro fóssil. Tendências, argumentamos, não podem ser atribuídas à transformação gradual dentro de linhagens, mas devem surgir do êxito diferencial de certos tipos de espécies. Uma tendência, argumentamos, é mais como subir um lance de escadas (pontuações e estase) do que rolar um plano inclinado. Uma vez que propomos equilíbrio pontual para explicar tendências, é enfiador ser citado continuamente por criacionistas – seja planejadamente ou por estupidez, eu não sei – enquanto reconhecendo que o registro fóssil não inclui formas transicionais. Geralmente faltam formas transicionais no nível de espécies, mas elas são abundantes entre grandes grupos.²⁵⁴

²⁵¹ DAWKINS, 2001, p. 247.

²⁵² GOULD, 1983, p. 261.

²⁵³ GOULD, 1983, p. 259-260.

²⁵⁴ GOULD, 1983, p. 259-260. “I count myself among the evolutionists who argue for a jerky, or episodic, rather than a smoothly gradual, pace of change. In 1972 my colleague Niles Eldredge and I developed the theory of punctuated equilibrium. We argued that two outstanding facts of the fossil record – geologically ‘sudden’ origin of new species and failure to change thereafter (stasis) – reflect the predictions of evolutionary theory, not the imperfections of the fossil record. In most theories, small isolated populations are the source of new species, and

transições são frequentemente encontradas no registro fóssil. Transições preservadas não são comuns²⁵⁵ – e não deveriam ser, de acordo com o nosso entendimento da evolução – mas elas não são inteiramente deficientes, como criacionistas frequentemente reivindicam. [...] A propósito, que forma de transição melhor poderíamos esperar encontrar do que o humano mais velho, o *Australopithecus afarensis*, com seu palato simiesco, sua postura ereta humana, e uma capacidade craniana maior do que qualquer macaco do mesmo tamanho corporal, mas um total de 1.000 centímetros cúbicos abaixo do nosso? Se Deus fez cada uma das seis espécies humanas descobertas nas rochas antigas, por que ele criou uma sequência temporal inquebrável de características progressivamente mais modernas – aumento da capacidade craniana, face e dentes reduzidos, tamanho corporal mais longo? Ele criou para imitar a evolução e, assim, testar a nossa fé?²⁵⁶

Retoricamente, Eberlin denomina os fósseis que são exemplos de transição evolutiva de “tabajaropithecus”.²⁵⁷ A sua estratégia é descartar os exemplos existentes, afirmando que são poucos e ilegítimos, e ressaltar a ausência dos mesmos, como se fosse uma negação da evolução. O problema é que, endemicamente, o DI manipula conteúdos científicos a fim de respaldar suas doutrinas.

Ainda sobre registros fósseis, Eberlin afirma que,

the process of speciation takes thousands or tens of thousands of years. This amount of time, so long when measured against our lives, is a geological microsecond. It represents much less than 1 per cent of the average life-span for a fossil invertebrate species – more than ten million years. Large, widespread, and well established species, on the other hand, are not expected to change very much. We believe that the inertia of large populations explains the stasis of most fossil species over millions of years. We proposed the theory of punctuated equilibrium largely to provide a different explanation for pervasive trends in the fossil record. Trends, we argued, cannot be attributed to gradual transformation within lineages, but must arise from the differential success of certain kinds of species. A trend, we argued, is more like climbing a flight of stairs (punctuations and stasis) than rolling up an inclined plane. Since we proposed punctuated equilibria to explain trends, it is infuriating to be quoted again and again by creationists – whether through design or stupidity, I do not know – as admitting that the fossil record includes no transitional forms. Transitional forms are generally lacking at the species level, but they are abundant between larger groups.”

²⁵⁵ Há contradições. Mateus afirma que, “embora Stephen Jay Gould considere como quase impossível recolhermos formas de transição no registro fóssil, Donald R. Prothero dá um estado da arte do contributo da paleontologia para a compreensão da evolução com vários exemplos de formas intermédias, sobretudo a nível supra-específico. A este nível, a paleontologia é prolixa em exemplos de grupos que sugerem gradualismo evolutivo. Na evolução dos dinossauros, por exemplo, o interesse geral do público bem como a quantidade avassaladora de novos achados nos últimos anos, faz com que a evolução dos dinossauros esteja muito bem compreendida entre os vertebrados fósseis mesozóicos. Embora seja apenas uma fracção da diversidade real durante o Mesozóico, o registro da origem dos principais clados de dinossauros está cada vez mais completo, mostrando vários níveis de formas intermédias, que são dispostas na árvore filogenética: a árvore da vida” (MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 80).

²⁵⁶ GOULD, 1983, p. 258-259. “transitions are often found in the fossil record. Preserved transitions are not common – and should not be, according to our understanding of evolution – but they are not entirely wanting, as creationists often claim. [...] For that matter, what better transitional form could we expect to find than the oldest human, *Australopithecus afarensis*, with its apelike palate, its human upright stance, and a cranial capacity larger than any ape’s of the same body size but a full 1,000 cubic centimeters below ours? If God made each of the half-dozen human species discovered in ancient rocks, why did he create in an unbroken temporal sequence of progressively more modern features – increasing cranial capacity, reduced face and teeth, larger body size? Did he create to mimic evolution and test our faith thereby?”

²⁵⁷ EBERLIN, 2022, p. 237, também em 240.

Em ‘A origem das espécies’, Darwin reconheceu a ‘sinuca de bico’ em que os fósseis colocavam a evolução, quando declarou: ‘A quantidade de espécies intermediárias deveria ser enorme [...] o registro fóssil deveria estar repleto delas, e essa talvez seja a objeção mais grave e mais óbvia de minha teoria’. Darwin reconheceu, então, que o registro fóssil refutava sua teoria. [...] Pior que Darwin estava certo, pois a falta de espécies intermediárias foi, continua sendo e tudo indica que sempre será a mais grave objeção à teoria darwinista. Depois de 150 anos, a ausência vexatória das formas transicionais no registro fóssil parece aniquilar a teoria de Darwin por completo.”²⁵⁸

Note que a conclusão de Eberlin é abrupta. Ele poderia ter dito que talvez houvesse alguma lacuna no conhecimento da época, mas já salta para a conclusão de que essa ausência refutaria Darwin. Ele até coloca na boca de Darwin que a ausência é refutatória à sua teoria, quando o biólogo diz que ela é uma objeção grave. Eberlin, em sua afirmação, mostra a sua desatualização quanto aos avanços da evolução que já cobriram essa lacuna.

Quanto a isso, Mateus mostra-nos que Darwin, assim como o sueco Carolus Linnaeus (1707-1778), o criador da taxonomia, eram limitados em suas épocas, pois eles não conheciam fósseis que fossem exemplos de transição. Com o desenvolvimento e a sofisticação da paleontologia, multiplicaram-se os achados que, mesmo ainda sendo incompleto o registro fóssil, respaldam e refletem a evolução e sua teoria, sendo rico o suficiente para responder às principais questões quanto à evolução.²⁵⁹

Além disso, o conceito e termo fóssil(eis) ou forma(s) de transição, caiu em desuso e não são utilizados mais em análises filogenéticas.²⁶⁰ Ele é empregado com frequência não por

²⁵⁸ EBERLIN, 2022, p. 236-237, 241.

²⁵⁹ MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 77.

²⁶⁰ Mateus explica a tendência a esse desuso e esclarece sobre a classificação cladística, conforme a perspectiva da evolução filogenética “O método de classificação lineana, sugerido por Carolus Linnaeus antes da teoria de Darwin, foi desenvolvido sem noções de evolução, e talvez por isso está actualmente a cair em desuso para dar lugar a classificações filogenéticas (ou cladísticas), que procuram reflectir a evolução e que se baseiam em apomorfias (novidades morfológicas adquiridas por um grupo de organismos). Na classificação lineana os organismos são agrupados em *rankings* hierárquicos, inspirados nos escalões militares, do mais lato para o mais restrito: Divisão, Reino, Filo, Classe, Ordem, Família, Género e Espécie. Contudo, os taxonomistas tiveram dificuldade em classificar espécies com uma morfologia intermédia entre dois grupos, apelidando-as de ‘formas de transição’. Um exemplo típico de ‘forma de transição’ seria o *Acanthostega*, não sendo verdadeiramente um peixe nem um anfíbio. O *Acanthostega* tem características anatómicas de ambos os grupos, logo não cabe nesta classificação (que não deixa de ser arbitrária, logo, irremediavelmente, revelando parte da natureza dos seres vivos). Onde colocá-lo então? Tal como o *Acanthostega* tantos outros se iam juntando ao saco das ‘formas de transição’. O que se ia verificando é que cada vez mais formas eram ‘formas de transição’. Onde colocar os sinapsídeos, são répteis ou mamíferos? Onde colocar o *Archaeopteryx*, é um réptil ou uma ave? Onde colocar o *Cyclosaurus*, um réptil ou um anfíbio? As ‘formas de transição’ são não a excepção mas a regra. Por outro lado, numa perspectiva de evolução filogenética, ou cladismo, o conceito de ‘forma de transição’ não é aplicável, pois os grupos taxonómicos monofiléticos (os clados, ou se quisermos, uma forma e todos os seus descendentes) são estruturados com base nas apomorfias adquiridas (características derivadas). Determinado organismo pode ser considerado externo (ou *outgroup*) relativamente a um clado ou fazer parte do mesmo (*ingroup*). Por exemplo: o

paleontólogos, mas nas discussões criacionistas,²⁶¹ e é utilizado como referência a “espécies extintas que representam um estágio intermédio entre dois grupos de organismos, e incorporam simultaneamente características ancestrais (ou plesiomórficas) e derivadas (ou apomórficas) dos mesmos.”²⁶² O motivo dos paleontólogos não utilizarem tal termo é porque eles estão cientes que todos os fósseis, “salvo casos de evolução rápida, [...] são o resultado de uma mudança gradual e todos eles são, no limite, fósseis de transição (excepto se não tiverem descendentes), mesmo que essa transição morfológica seja apenas ligeira.”²⁶³

Mateus esclarece que

Hoje em dia conhecemos literalmente milhares de fósseis que mostram a evolução entre os taxa (grupos de organismos). Centenas de fósseis demonstram a origem dos mamíferos a partir de sinapsídeos mais primitivos, dos anfíbios a partir dos osteiíctios, a origem dos cetáceos a partir dos mesonquídeos, dos primatas a partir dos plesiadaptiformes, dos dinossauros a partir de répteis semelhantes a tecodontes, e da maioria dos principais grupos de vertebrados. É necessário notar que nem todos os grupos têm a mesma propensão de fossilização, ainda assim exemplos de transição são conhecidos em quase todos. Alforrecas e medusas são, por exemplo, constituídas exclusivamente por partes moles enviesando *a priori* o seu potencial de fossilização. Daí que a evolução das alforrecas não esteja tão bem conhecida como a dos equinodermes (estrelas-do-mar) constituídos por partes carbonatadas.²⁶⁴

Dessa forma, concluímos que Eberlin está, no mínimo, desatualizado em relação ao registro fóssil e à evolução. Para ele, a evolução é um velho paradigma a ser removido, a ser reformado, ou substituído pelo DI.²⁶⁵ No entanto, não há uma crise no paradigma, na teoria evolucionista, pelo menos, não ainda. Até que, e se, uma nova teoria biológica, ou um novo dado científico, surgir contra ela e for comprovado, e a evolução for de fato refutada, a mesma continuará sendo o paradigma biológico.

Australopithecus ou é considerado um primata homínídeo (isto é, dentro do clado Hominidae) ou um primata não-homínídeo (isto é, fora do clado Hominidae). Não existem soluções intermédias. Não obstante poder possuir caracteres de transição, do ponto de vista metodológico, este primata não pode ser classificado como um ‘mais-ou-menos’ homínídeo, um homínídeo de transição. Numa análise rigorosa com base em métodos filogenéticos, o conceito de espécie de transição não pode, por isso, ser empregue. No percurso evolutivo, os organismos vão acumulando características morfológicas, mantendo ou perdendo os caracteres tidos inicialmente. Os grupos taxonómicos, ou clados, são diagnosticados através de sinapomorfias, ou seja, de características morfológicas novas adquiridas e partilhadas entre todos os membros deste clado” (MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 79).

²⁶¹ MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 78, 80.

²⁶² MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 78.

²⁶³ MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 78.

²⁶⁴ MATEUS In: LEVY *et al* (Eds.), 2008, p. 77-78.

²⁶⁵ EBERLIN, 2022, p. 424-427.

1.2.5 A religiosidade do DI de Eberlin e a natureza do criacionismo

As motivações religiosas de Eberlin em seus trabalhos não surgiram recentemente. Podemos ver claramente isso já em 2002, em uma entrevista dada ao Jornal da Unicamp, na qual ele claramente expressa sua busca religiosa pelo *Design* divino, antes mesmo de tornar-se um proponente do DI. Nela, Eberlin afirma que a sua motivação pessoal em “fazer ciência é entender como Deus cria as coisas, usando as próprias leis da química e da física”, e que buscava mostrar “a ‘assinatura química’ que Deus deixou nos seres vivos”.²⁶⁶

Em *Fomos Planejados*, seu principal livro sobre *Design* Inteligente, Eberlin defende que o livro “é ainda único, ou um entre muito poucos, pois procura debater abertamente nossas origens à luz exclusiva da Ciência, mas sem medos, preconceitos ou ‘comprometimentos apaixonados’”²⁶⁷. Igualmente, ele defende que discutirá nele assuntos “intrigantes e apaixonantes em uma abordagem feita com o rigor da Ciência e da sua metodologia e filosofia.”²⁶⁸ Entretanto, estas duas afirmações contrastam com o que ele defendeu em um debate, no qual ele declarou que faz ciência a partir da Bíblia: “Eu sou cientista há muito tempo. Eu acho que a Palavra dirige a minha interpretação da ciência, não é a minha ciência que dirige a minha interpretação [da Palavra]. É a Bíblia que interpreta a ciência. [...] *Eu uso a Palavra para interpretar a minha ciência.*”²⁶⁹ Ora, aqui podemos ver claramente que o livro de Eberlin e as suas ideias quanto ao DI são parte de um comprometimento religioso apaixonado, a partir do qual ele trabalha com preconceitos e com um critério teísta de metodologia e interpretação “científica”. Contradizendo-se, ele mesmo revela que não discute as origens à luz somente e exclusivamente da ciência, sem medo e preconceitos. Antes, em sua fala, demonstra que tem uma agenda criacionista, apologética e, quiçá, ideológica. Aliás, no seu livro também fica claro

²⁶⁶ GARDENAL, Isabel; SUGIMOTO, Luiz. Dos aminoácidos à origem da vida. *Jornal da Unicamp*, Campinas, ano 16, n. 189, p. 1-12. 9 a 15 set., 2002. p. 12.

²⁶⁷ EBERLIN, 2022, p. 23.

²⁶⁸ EBERLIN, 2022, p. 30.

²⁶⁹ EBERLIN, Marcos N. *Qual a maior autoridade para ditar doutrinas e conduzir conclusões no meio cristão? A Bíblia ou a Ciência que é atualizada de tempos em tempos?*. 9 fev. 2022. Facebook: @marcoseberlintdi. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/videos/1063546860869621/>. Acesso em: 6 jun. 2022. *italico* nosso.

que essa imparcialidade não é real, ao deixar implícito – e mesmo explícito – que fará uma apologia comprometida e apaixonada.²⁷⁰

Ademais, em *Fomos Planejados*, Eberlin fala da Bíblia como o “modelo completo de criação, progresso e destino do mundo, o livro mais lido de todos os tempos e o mais reverenciado inclusive por grandes filósofos, teólogos e cientistas”²⁷¹. Isso vai contra a sua afirmação de que o DI não é religioso. Ainda, no princípio dessa obra, homenageando algumas pessoas que o influenciaram, ele descreve assim uma das fotos: “Nessa foto, meu querido bisavô em seu colo segura o relato mais completo e cientificamente correto sobre nossas origens: a Palavra de Deus em Gênesis [...]”.²⁷² Portanto, não é possível considerar que ele que está sendo parcial quando afirma que “aceitar a TDI é uma decisão geralmente feita por gente que procura suprimir sua subjetividade e seguir os dados. Gente que se preocupa com a veracidade das teorias científicas, pondo de lado as suas inevitáveis implicações filosóficas.”²⁷³ Em outro momento, ele contradiz tal afirmação, ao rebater a constatação de que o DI parte da subjetividade dos seus proponentes, ele afirma que todo mundo sofre desse mal, de puxar para o lado da sua subjetividade.²⁷⁴

Portanto, vemos que não somente os fundadores do DI, com *Of Pandas and People*, tinham motivações religiosas, mas também Eberlin. Dessa forma, só nos resta concluir que o DI é uma forma de criacionismo que tenta se passar como ciência, vestindo as suas roupagens, mas que não se sustenta como tal.

Eberlin, é claro, nega isso. Ele classifica como um mito a alegação de que o DI é uma forma de religião, e não uma ciência. Segundo ele, “se essa afirmação tivesse sequer um fundo de verdade, verificaríamos que a TDI se fundamenta em argumentos filosóficos e/ou teológicos”.²⁷⁵ Ele acrescenta que, “com a estratégia de difamar para vencer, muitos tentam nos convencer de que as inevitáveis implicações filosóficas e teológicas indiretas da TDI seriam, de fato, seus fundamentos teóricos”.²⁷⁶ Posteriormente, ele diz que “outra vertente do mesmo mito é a que propaga que a *TDI é criacionismo disfarçado de Ciência*.”²⁷⁷ Em outro momento,

²⁷⁰ Conferir EBERLIN, 2022, p. 25-27.

²⁷¹ EBERLIN, 2022, p. 433.

²⁷² EBERLIN, 2022, p. 9.

²⁷³ EBERLIN, 2022, p. 108.

²⁷⁴ EBERLIN, 2022, p. 107-108.

²⁷⁵ EBERLIN, 2022, p. 88.

²⁷⁶ EBERLIN, 2022, p. 88.

²⁷⁷ EBERLIN, 2022, p. 89.

todavia, o próprio Eberlin reconhece que o DI tem postulados teológicos: “O criacionismo bíblico, por exemplo, envolve alguns postulados cientificamente verificáveis – *sim, fato*. Mas seus postulados filosóficos e teológicos são muito mais abrangentes e numerosos do que os da TDI.”²⁷⁸

Devemos destacar também algumas incongruências de Eberlin relativas à idade da Terra. Ele afirma que “os traços mais antigos de vida na Terra já mostram bactérias de até ‘3,5 bilhões de anos’ muito semelhantes às bactérias contemporâneas”²⁷⁹ e que os “5 crânios de Dmanisi apontam, inequivocadamente, que humanos têm sido humanos, como os conhecemos hoje, ao longo dos supostos 2 milhões de anos de sua existência na Terra.”²⁸⁰ Em outro momento, pergunta se “naquela terra escaldante e infernal de pelo menos 3,8 bilhões de anos atrás, poderia ter existido vida”²⁸¹. Posteriormente, sobre fósseis de morcegos, fala do “mais antigo encontrado, muito bem preservado e datado de cerca de 52,5 milhões de anos.”²⁸² É verdade que em outro momento ele diz – ignorando muitos dados científicos e distorcendo alguns – que “somos todos descendentes de uma única mulher – a ‘*Eva mitocondrial*’, e de um único Adão – *que foi um africano* – que [viveram] há uns 6 mil anos.”²⁸³ Todavia, no geral, parece que ele concorda com uma idade antiga da Terra no seus livros do DI, malgrado a sua leitura literalista da Bíblia.

Nesse horizonte, ele estaria alinhado à parte do DI que “aceita a escala de tempo geológica”.²⁸⁴ Entretanto, estaria igualmente em desacordo com o seu parceiro Lourenço, que inclusive escreveu um elogioso endosso ao seu livro.²⁸⁵ Aqui perguntamo-nos se Eberlin discorda de Lourenço sobre esse assunto tão importante para o criacionismo. Ou, se concorda com ele, porque se calou e não se pronunciou em relação ao assunto em seus livros. Será que seria porque ele sabe que, o DI, já não sendo considerado como ciência e tendo pouquíssima

²⁷⁸ EBERLIN, 2022, p. 90.

²⁷⁹ EBERLIN, 2022, p. 182.

²⁸⁰ EBERLIN, 2022, p. 255.

²⁸¹ EBERLIN, 2022, p. 263.

²⁸² EBERLIN, 2022, p. 353.

²⁸³ EBERLIN, 2022, p. 311-312.

²⁸⁴ NIEMINEN; MUSTONEN; RYÖKÄS, 2014, v. 12, n. 3, p. 260-261. “ID also accepts the geological timeframe”.

²⁸⁵ EBERLIN, 2022, p. 1. Eberlin também cita o livro *Como tudo começou* de Lourenço (EBERLIN, 2022, p. 272). Seria estranho ele usar como base bibliografia criacionista, quando quer sempre defender que o DI não é ou baseia-se no criacionismo. Eberlin ainda cita uma frase do químico criacionista estadunidense Charles McCombs, em um artigo do site do *Institute for Creation Science*, que diz que “a evolução torce para que não saibamos química” (EBERLIN, 2022, p. 125).

credibilidade, ao falar que o Universo, a Terra e a vida são jovens, diante de todas as evidências científicas que contradizem essa ideia, seria mais ainda descartado como teoria científica?.

A verdade é que Eberlin crê num Universo jovem, numa Terra jovem e também na vida jovem. Isso não a partir da ciência, mas da Bíblia, conforme ele mesmo admite: “Eu comecei deixando a ciência interpretando a Palavra, hoje eu deixo a Palavra falar, ela me fala que o Universo é jovem, a Terra é jovem, a vida é jovem, e eu vejo essas evidências na ciência.”²⁸⁶ Em outro momento ele defendeu que a terra é jovem²⁸⁷. Entretanto, em momento nenhum nesse livro – e no outro sobre DI – ele aborda a questão. Antes, como já vimos, utiliza até mesmo dados científicos que mostram organismos em datas remotas em prol dos seus argumentos. Essa atitude de omissão aponta para o caráter dissimulado e corrompido do DI, se o DI é ciência, e ele faz ciência a partir da Bíblia como ele mesmo o diz²⁸⁸, é esperado que ele teria exposto essas evidências científicas de que a Terra é jovem. Entretanto, isso o complicaria em utilizar conteúdos científicos que ele usa para defender que existe DI. Eberlin, proponente do DI e do criacionismo Terra Jovem é aqui, no mínimo, incoerente.

Concluimos que o criacionismo episódico pós-científico ou pseudocientífico do DI, que também é episódico, por invocar intervenções sobrenaturais, é um conjunto de crenças, vestido com linguagem quase que científica, com o objetivo de obter sucesso onde o criacionismo Terra Jovem falhou.

Ponderamos que esta forma de negacionismo possui consequências perigosas. Eberlin, durante a pandemia, chegou a dar declarações infelizes, que vão na contramão dos dados científicos. Por exemplo: “na pandemia do coronavírus tivemos um exemplo clássico da ‘seleção natural em ação’ ceifando – *infelizmente* – os menos aptos, e preservando os que tinham seus sistemas imunes mais – *digamos* – ‘originais’.”²⁸⁹ Estranha a afirmação de que os mais aptos possuem sistemas imunes originais. Não fica claro o que ele quer dizer com o termo. Além disso, ele defendeu tratamento precoce com cloroquina e a hidroxicloroquina,

²⁸⁶ EBERLIN, Marcos N. *Qual a maior autoridade para ditar doutrinas e conduzir conclusões no meio cristão? A Bíblia ou a Ciência que é atualizada de tempos em tempos?*. 9 fev. 2022. Facebook: @marcoseberlintdi. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/videos/1063546860869621/>. Acesso em: 6 jun. 2022.

²⁸⁷ GUIAME. “*Jó viveu com os dinossauros e a ciência confirma*”, diz cientista Marcos Eberlin. 22 fev. 2021. Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/noticias/jo-viveu-com-os-dinossauros-e-ciencia-confirma-diz-cientista-marcos-eberlin.html>. Acesso em 7 set. 2022.

²⁸⁸ EBERLIN, Marcos N. *Qual a maior autoridade para ditar doutrinas e conduzir conclusões no meio cristão? A Bíblia ou a Ciência que é atualizada de tempos em tempos?*. 9 fev. 2022. Facebook: @marcoseberlintdi. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/videos/1063546860869621/>. Acesso em: 6 jun. 2022.

²⁸⁹ EBERLIN, 2022, p. 359.

medicamentos que foram comprovados serem ineficazes, e divulgou afirmações inverídicas quanto ao vírus SARS-CoV2 e às vacinas, chegando a orientar que não se tomasse as vacinas Astrazenica e Sputnik, e até a dizer a segunda melhor, “infelizmente”, era a Coronavac, e que crianças não deviam tomá-la e que não havia “relatos fidedignos” de crianças que vieram a óbito por esse vírus.²⁹⁰ Isso tudo fez com que o Instituto de Química da UNICAMP, entre outras instituições e órgãos acadêmicos, publicasse uma nota de repúdio contra suas ações em torno da questão.²⁹¹

No começo do nosso capítulo, apontamos que iríamos averiguar se o “consenso científico de que design inteligente ou criacionismo não são ciência”²⁹² é autêntico ou não. Averiguamos que sim. Ambos não se caracterizam como ciência e/ou teorias científicas, conforme parâmetros contemporâneos, moldes a partir dos quais ambos os movimentos buscam reivindicar tal *status*. No máximo poderíamos considerá-las, junto com Riki Dolby, ciências rudimentares, anacrônicas e corrompidas:

Dolby, apesar de preocupar-se com a oscilação dos padrões do que seria ou não ciência com a variação do tempo – isto é, classificar a ciência pelos padrões de cada época levaria a um relativismo levado por momentos da história, tornando as concepções de ciência prescritivamente fracas – reconhece que, pelos padrões modernos, o criacionismo não é uma ciência.²⁹³

Todavia, segundo Dolby, o criacionismo e a sua forma de ciência da criação (*creation science*) assemelham-se com formas importantes e ortodoxas de ciência do século 18 e, assim, no padrão daquele século, o criacionismo pode ser considerado como ciência. Nesse, o

²⁹⁰ EBERLIN, Marcos N. *bora ouvir, né?*. 23 jan. 2021. Facebook: @Desinerinteligent. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=247464393422455>. Acesso em 26 set. 2022. Ver também: EBERLIN, Marcos N. *Momento otimismo racional em meio a uma “Panderia” (Pandemia recheada com Histeria)*. 15 abr. 2020. Facebook: @marcoseberlintdi. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/posts/2498130927182367>. Acesso em 26 set. 2022; JORNAL DA CLUBE. *Cientista químico é defensor do uso da hidroxicloroquina*. 21 abr. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/PrC5msJZQRg>. Acesso em 26 set. 2022; EBERLIN, Marcos N. *“Alguém” previu um milhão (1.000.000) de mortes esse ano no Brasil*. 21 abr. 2020. Facebook: @marcoseberlintdi. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/posts/2503938736601586>. Acesso em 26 set. 2022; EBERLIN, Marcos N. *O Estudo da Prevent Senior/Dr. Paolo Zantotto (o melhor desenho de estudo possível em tempos de pandemia) mostrou*. 18 abr. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/posts/2501260576869402>. Acesso em 26 set. 2022.

²⁹¹ UNICAMP. *Congregação do IQ aprova nota de repúdio às informações em redes sociais atribuídas ao professor Marcos Eberlin*. Unicamp, 17 fev. 2021. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2021/02/17/congregacao-do-iq-aprova-nota-de-repudio-informacoes-em-redes-sociais>. Acesso em 26 set. 2022.

²⁹² SALDAÑA, 2020.

²⁹³ DOLBY, Riki G. A. Science and pseudo-science: the case of creationism. *Zygon*, v. 22, n. 2, p. 195-212, 1987. p. 208.

cristianismo era dominante, a interpretação da Bíblia era mais literal, o mundo, como obra de Deus, era tido como próximo de sua Palavra. Então, teorias eram utilizadas para explicar relatos bíblicos ocorrendo por meio de processos naturais. Ele afirma que, na medida em que o criacionismo pudesse ser descrito como ciência pelos padrões da época, também deveria ser hoje. Mas, conforme Dolby mesmo reconhece, desde que ocorreu a revolução científica a ciência tem evoluído de forma significativa. Portanto, defende que o criacionismo é uma forma particular de ciência, um tipo de ciência arcaica, isolada, mal-integrada às outras ciências e, especialmente, corrompida. Ele a considera como fraudulenta e corrompida porque os seus proponentes reivindicam que suas ideias são mais estabelecidas e demonstradas do que são na verdade, porque não submetem uma teoria às discussões e considerações imparciais, e desde o princípio possuem o propósito de obter um *status* que lhes garanta o direito de ensinar as suas doutrinas em escolas e inculcar suas crenças em crianças. “Isso [...] é um uso fraudulento da ciência, e a ciência da criação deve ser rotulada como ciência corrompida porque é projetada para facilitar esse uso.”²⁹⁴

Dolby relata a sua experiência de contato com o criacionismo:

Em breve exposição às doutrinas do criacionismo, formei a impressão de que, apesar de sua reivindicação em ser científico, ele não apresenta qualquer ciência significativa que se pode escrutinar racionalmente; ao contrário, é uma gama de estruturas revolucionárias levemente variadas. Cada uma dessas é um conjunto de crenças externamente impostas junto com um conjunto de regras básicas, que restringe qualquer sistema de ciência criacionista aceitável que poderia ser construída ou reconstruída dos destroços que busca fazer da ciência atual. Ciência, cada facção criacionista argumenta, deve produzir resultados que são compatíveis com a sua leitura particular da Bíblia. Qualquer ciência que falha neste critério é atacada.²⁹⁵

No entanto, se o criacionismo – e, inclusive, o criacionismo DI – é ciência arcaica, isolada, mal integrada às outras ciências, *fraudulenta* e *corrompida*, e se ciência no mínimo é a busca pela *verdade*, o criacionismo não pode ser ciência. Assim, no máximo, podemos classificá-lo como conjunto de conhecimento arcaico, manipulado, falsificado, corrompido e isolado ou, simplesmente, como pseudociência.

²⁹⁴ DOLBY, 1987, v. 22, n. 2, p. 195, 206-210. “This [...] is a fraudulent use of science, and creation science might be labelled as corrupt science because it is designed to facilitate this use.”

²⁹⁵ DOLBY, 1987, v. 22, n. 2, p. 206. “On brief exposure to the doctrines of creationism, I formed the impression that, in spite of its claims to be scientific, it does not display much substantive science which one can rationally scrutinize; rather it is a range of slightly varying revolutionary frameworks. Each of these is a set of externally imposed beliefs together with a set of ground rules, which constrain any acceptable system of creationist science that might be constructed or reconstructed out of the wreckage it seeks to make of present-day science. Science, each faction of creationism argues, must produce results which are compatible with its own reading of the Bible. Any science which fails by this criterion is attacked.”

O DI e a ciência da criação, por natureza e conteúdo, são considerados pseudociências. Há até mesmo verbetes dedicados a ambos os criacionismos em uma enciclopédia de pseudociências.²⁹⁶ Eberlin diz que essa “insistência em classificar erroneamente a TDI como pseudociência fundamenta-se [...] nesse ‘consenso coletivo’, enraizado em quase todos nós, por gerações e gerações, de que a razão só emana da Ciência naturalista.”²⁹⁷ Contudo, não é necessário ser adepto do naturalismo para reconhecer que o DI não é ciência. Porém, é preciso destacar também que as duas ideias, além de não serem científicas, também não fazem parte da ciência teológica. O criacionismo, na perspectiva dos fundamentalistas cristãos, é *hoje* uma visão teológica anacrônica, não sendo reconhecida pelos teólogos e teólogas, pela comunidade científica teológica em geral, especialmente porque possui uma linha hermenêutica da literalidade que vai na contramão dos avanços exegéticos. Tampouco possui uma metodologia e epistemologia científica.

Eberlin reclama do fato de os proponentes do DI serem considerados pseudocientistas, negacionistas, fundamentalistas.²⁹⁸ Ainda diz que, “se alguém desconfia que os argumentos da TDI são ‘pseudocientíficos’, que então confronte seus opositores acadêmicos com debates nas universidades – *as catedrais do debate científico*.”²⁹⁹ Ora, a universidade não é lugar de pseudociência, a não ser como objeto de estudo. Além do mais, a presença acadêmica do DI é praticamente inexistente. Eberlin, por exemplo, não tem nenhum artigo acadêmico sobre o DI publicado.

Eberlin, além de dizer que o DI é verdade, diz:

Não se deixe enganar, pois a TDI não só é Ciência, mas é também uma melhor Ciência. Uma Ciência com ‘C’ maiúsculo. A TDI é essa melhor Ciência, porque só ela atende a todos os principais preceitos da Ciência, pois [ela] é plenamente falseável, pois basta mostrar como a complexidade irreduzível, a informação especificada ou a previsão genial da vida provêm de processos naturais não guiados, que a TDI seria falseada; [Ela também] pode ser testada cientificamente, pois os efeitos de ações inteligentes são distintos dos efeitos de forças naturais; [o DI] faz inferências científicas bem fundamentadas não em escritos religiosos, mas em experiências passadas e presentes de como mentes inteligentes agem e como são seus padrões quando comparados àqueles processos naturais não guiados.³⁰⁰

²⁹⁶ REGAL, 2009, p. 43-47, 89-93; complexidade irreduzível em p. 93-96.

²⁹⁷ EBERLIN, 2022, p. 117.

²⁹⁸ EBERLIN, 2022, p. 68, 79-80.

²⁹⁹ EBERLIN, 2022, p. 81.

³⁰⁰ EBERLIN, 2022, p. 117-118.

O DI não é ciência e, por ter pressupostos fideístas e erros epistemológicos e delimitacionais, como também por não mostrar, mesmo metodologicamente errado, nenhuma evidência e/ou provas concretas, ele também está errado. Por isso, além de ser fraudulento, como já mostramos, também é falso. Suas referências podem partir de dados parciais, mas possuem a crença criacionista como motivação e fundamento.

Analisando a literatura criacionista mais influente em língua inglesa e finlandesa, Petteri Nieminen, Esko Ryökäs e Anne-Mari Mustonen, chegaram a algumas conclusões interessantes. Primeiro, identificaram alto grau de pensamento experiencial³⁰¹ dentro do criacionismo, com testemunho³⁰² e viés de confirmação (*confirmation bias*) presente em 100% dos textos analisados, e dados irrelevantes e/ou defeituosos sendo transmitidos, após serem interpretados, como se fossem determinantes na suposta falsificação da evolução, em torno de 75 a 90% dos textos. Por outro lado, testemunhos e viés de confirmação também foram encontrados em obras

³⁰¹ “Pensamento experiencial é associativo, emocional, pouco esforçado, rápido a ser implementado, mas devagar para mudar, analógico, imediato, pré-orientado, holístico, pré-consciente e experienciado passivamente com o processo opaco para o indivíduo. Pensamento racional, por outro lado, é lógico, [de] causa e efeito, baseado em regras, hierárquico, sequencial, processualmente orientado, lento a ser implementado, mas rápido para mudar, altamente empenhado, orientado para a ação retardada e experienciado ativamente com a consciência individual do processo e em controle do mesmo” (NOVAK, Thomas P.; HOFFMAN, Donna L. The fit of thinking style and situation: New measures of situation-specific experimental and rational cognition. *Journal of Consumer Research*, v. 36, n. 1, p. 56-72, 2009. p. 57). *Experiential thinking* não significa que algo intencionado é falso, mas que o envolvimento e crença de alguém com isso está contaminado e prejudicado, sendo o conteúdo produzido predominantemente enviesado. “A alta prevalência dos aspectos analisados de pensamento experiencial não significa que todo pensamento criacionista seria irracional, nem é possível afirmar baseado na análise que reivindicações do criacionismo da Terra Jovem ou *Design* Inteligente/criacionismo da Terra Antiga seriam *per se* defeituosos – isso deve ser determinado por evidências científicas reais” (NIEMINEN; RYÖKÄS; MUSTONEN, v. 10, n. 3, e0118314, 2015, p. 12).

³⁰² “Textos criacionistas revelaram um hábito de justificar reivindicações científicas com testemunhos, uma vez que todos os textos do criacionismo da Terra Jovem e *Design* inteligente/criacionismo da Terra Antiga contêm eles (prevalência de 100%). Podemos posteriormente classificá-los como se segue: • Testemunhos do(s) autor(es): testemunho pessoal apoiando o criacionismo ou refutando a teoria evolutiva, incluindo apelos à incredulidade. • Testemunhos (frequentemente citações) de figuras de autoridades apoiando criacionismo ou desaprovando a evolução. Esses também podem incluir ‘autoridades desconhecidas’. • Testemunhos de cientistas evolucionistas usados como evidência contra a teoria evolutiva. Esses incluem citações (fora do contexto) de supostas falhas fatais na teoria evolutiva. • Testemunhos nas características pessoais dos proponentes evolucionistas ou na natureza demoníaca da evolução *em si*. • Resultados científicos selecionados (frequentemente tirados de seus contextos originais) como testemunhos ou a favor do criacionismo ou contra a evolução. No primeiro caso, o escritor simplesmente afirma como se segue: ‘[...] eu pessoalmente me convenci inteiramente que o registro bíblico [...] dá o único relato científico e satisfatório da origem de todas as coisas’. O segundo tipo de testemunho é aquele de figuras de autoridades apoiando o criacionismo ou desaprovando a evolução: “Há centenas, talvez milhares, de cientistas hoje que antes eram evolucionistas mas tornaram-se criacionistas nos últimos anos”. Similarmente, cientistas do passado são invocados para fornecer testemunho que a fé cristã é um pré-requisito para pesquisa científica de alta qualidade, embora o assunto seja controverso. Uma figura de autoridade que ocorre repetitivamente como testemunha é Popper e sua afirmação (posteriormente renunciada) de que a teoria da evolução não seria falsificável. Citações de cientistas evolucionistas são utilizadas para dar testemunhos sobre supostos problemas fatais na teoria da evolução. Esses podem ser apresentados como “admissão involuntária” da evolução ser baseada em desonestidade ou pesquisa unilateral. As citações mais comuns lidam com suposta escassez de formas de transição no registro fóssil e estruturas que teoristas evolucionistas supostamente admitiram não terem sido capaz de evoluir naturalmente” (NIEMINEN; RYÖKÄS; MUSTONEN, v. 10, n. 3, e0118314, 2015, p. 4-6).

que combatem as afirmações criacionistas, respectivamente, em 93,3% e 26,7% dos textos analisados.³⁰³ O problema dos testemunhos é que eles costumam ser frequentemente tomados como verdade, não sendo, assim, objetos de pesquisa.³⁰⁴ Sobre o viés de confirmação, eles afirmam:

Observamos aspectos de viés de confirmação em 100% dos textos analisados do criacionismo da Terra Jovem e *Design* inteligente/criacionismo da Terra Antiga. Isso inclui buscar informação que é consistente com crenças existentes e subutilizar ou dispensar instâncias negativas ou invalidar informação. Viés de confirmação também ocorre na ciência e pode surgir de positivo teste de estratégia, isto é, buscar exclusivamente eventos ou dados que apoiam a hipótese. Razões para isso incluem “contaminação mental”, na qual uma teoria do mundo bem aprendida pode afetar a aceitação de uma pessoa de dados recebidos e sua interpretação. Em adição, o viés pode ser bem forte, especialmente se uma pessoa for convidada a reconsiderar sua posição que foi “endossada publicamente no passado”. Isso também tem sido chamado de “viés do meu lado”; é comum em pessoas com diversos panos de fundo e não isenta alta inteligência.³⁰⁵

Portanto, viés de confirmação, assim como o desprezo de evidências e explicações contraditórias quanto às suas doutrinas, foram encontradas no criacionismo da Terra Jovem. Com o objetivo de respaldar a inerrância bíblica, seus proponentes utilizam material científico como prestigiada evidência.³⁰⁶ Em seu viés criacionista, “utilizam reinterpretações de dados científicos como evidência para criação e para legitimar a historicidade de Gênesis. Isso pode ser considerado uma forma de cientismo”.³⁰⁷ Similarmente, o criacionismo do DI é uma forma de cientismo. Isaak nota que seus adeptos são incapazes de olhar para além do materialismo a fim de encontrar espiritualidade. Antes, buscam por “evidência objetiva e material para

³⁰³ NIEMINEN; RYÖKÄS; MUSTONEN, v. 10, n. 3, e0118314, 2015, p. 1-15. “As amostras de textos pró-evolução contêm uma alta prevalência de testemunhos (93,3%) e associações morais (80,0%), mas menores prevalências de pensamento estereotipado (46,7%), viés de confirmação (26,7%) e pseudodiagnósticos (6,7%) do que os textos do criacionismo Terra Jovem e do *Design* Inteligente/criacionismo da Terra Antiga” (NIEMINEN; RYÖKÄS; MUSTONEN, v. 10, n. 3, e0118314, 2015, p. 11).

³⁰⁴ NIEMINEN; RYÖKÄS; MUSTONEN, v. 10, n. 3, e0118314, 2015, p. 8.

³⁰⁵ NIEMINEN; RYÖKÄS; MUSTONEN, v. 10, n. 3, e0118314, 2015, p. 8. “We observed aspects of confirmation bias in 100% of the sampled YEC and ID/OEC texts. It includes seeking information that is consistent with existing beliefs and underutilizing or dismissing negative instances or null information. Confirmation bias also occurs in science and it can arise from the positive test strategy, *i.e.*, searching exclusively for events or data that support the hypothesis. Reasons for this include ‘mental contamination’, in which a well-learned theory of the world can affect a person’s acceptance of incoming data and its interpretation. In addition, the bias can be very strong especially if a person should be asked to reconsider his/her position that has been ‘publically endorsed in the past’. This has also been called ‘myside bias’; it is common in people with diverse backgrounds and does not exclude high intelligence.”

³⁰⁶ NIEMINEN; MUSTONEN; RYÖKÄS, 2014, v. 12, n. 3, p. 266, 277.

³⁰⁷ NIEMINEN; MUSTONEN; RYÖKÄS, 2014, v. 12, n. 3, p. 260. “YEC authors utilized reinterpretation of scientific data as evidence for creation and to legitimize their belief in the historicity of Genesis. This could be regarded a form of scientism.”

sustentar suas espiritualidades. Mas isso, é claro, torna a espiritualidade deles naturalista. Por todas as suas queixas sobre o materialismo, pessoas como Dembski e Johnson estão tentando expandi-lo ao campo da religião.”³⁰⁸

Enquanto muitos autores do criacionismo da Terra Jovem escrevem sob suas declarações de fé, os próprios textos revelam que a interpretação deles da Bíblia não é apenas baseada em Escritura, mas dependem fortemente de reinterpretação de dados científicos selecionados. Como hipotetizamos, isso tem muitas possíveis consequências, como se segue: (1) Dados usados para “provar a criação” estão propensos à mudança, correções e refutações. (2) Quando dados científicos são usados para provar a historicidade da criação, simultaneamente o conceito de verdade bíblica espiritual e experiencial é sujeito à falsificação por método científico. Isso pode ser usado não apenas para provar a historicidade como correta, mas também como falsa. (3) Nas doutrinas do criacionismo da Terra Jovem acima apresentado, evidência científica torna-se a prova última que é requerida para confirmar a Escritura. [...] Isso pode ser classificado como um tipo de cientismo.³⁰⁹

Pascal distinguiu entre o Deus dos filósofos e o de Abraão, Isaque e Jacó. Distinguímos aqui entre o Deus Pai de Jesus, o próprio Filho e o Espírito Santo e o deus dos criacionistas; entre a imagem de Deus dos apologetas do cientismo criacionista, com sua divindade, e a Trindade.

Dentro do embate em torno da questão de se o criacionismo e o DI devem estar ou não nas escolas, discussão que é resumida ao se são ou não religião, Cristobal Bellolio, em diálogo com Cécile Laborde, afirma que a categorização do criacionismo em suas diversas formas como religião não significa que ele não deve estar no currículo escolar. Nesse sentido, ele poderia estar ou não. Segundo Bellolio, nesses moldes, essa exclusão é frágil e vulnerável; se a questão fosse de o fundamentalismo estar mandando uma mensagem à ciência predominante ao propor algo destoante, o mesmo poderia ser considerado inversamente. O problema com o criacionismo é o mesmo que o da astrologia, do terraplanismo, do negacionismo climático, entre outros. Isto é, o problema não é ser ou não religião, mas ser uma ciência ruim e,

³⁰⁸ ISAAK, 2005, p. 34. CA601. “objective, material evidence to back up their spirituality. But that, of course, makes their spirituality naturalistic. For all their complaints about materialism, people like Dembski and Johnson are trying to expand materialism into the field of religion.”

³⁰⁹ NIEMINEN; MUSTONEN; RYÖKÄS, 2014, v. 12, n. 3, p. 275. “While many YEC authors write under their statements of faith, the actual texts reveal that their interpretation of the Bible is not only based on Scripture but depends heavily on reinterpretation of selected scientific data. As we hypothesized, this has several potential consequences, as follows: (1) The data utilized to ‘prove creation’ are prone to change, corrections and refutations. (2) When scientific data are used to prove the historicity of creation, the concept of spiritual and experiential biblical truth is simultaneously subjected to falsification by the scientific method. This can be used not only to prove the historicity of Genesis correct but also false. (3) In the above-presented YEC doctrine, scientific evidence becomes the ultimate proof that is required as confirmation of Scripture. [...] This can be regarded as a type of scientism.”

especificamente, a sua inacessibilidade epistêmica. Bellolio diz que até há mais ciência no DI que no criacionismo bíblico, mas que o darwinismo possui bem mais ciência. O DI é, portanto, demasiadamente insuficiente perto do darwinismo e, assim, incapaz de suplantá-lo.³¹⁰

Para ele,

a exclusão do criacionismo não está baseada em sua origem religiosa, fundamentação teológica, o mesmo seu apelo à causação sobrenatural: no quadro de Laborde, criacionismo é excluído por carecer das características epistêmicas de uma teoria científica proficiente. [...] A razão porque não ensinamos homeopatia, astrologia, teorias terraplanistas ou negação de mudanças climáticas, para nomear apenas alguns, tem pouco a ver com a divisória entre natural e sobrenatural, ou [com] a divisória entre religioso e secular por sinal.³¹¹

Como ciências ruins, o criacionismo e DI, além de poderem ser comparados com o terraplanismo, com a astrologia, entre outros, não podem ser tratados como disciplinas escolares, assim como esses conjuntos de conhecimento não podem.

Lourenço diz que considerar como discurso religioso o DI ou o seu criacionismo, que ele chama de “Teoria da Criação Especial”, ou parte da ignorância de informações verídicas ou de preconceitos. Segundo ele, tal classificação é preconceituosa e incorreta. Ele ainda defende, junto com o criacionista britânico Michael Denton (1943), que a inferência de que há planejamento não é *a posteriori*, não possui pressupostos e pressuposições religiosas, apenas podem ter implicações religiosas. Por fim, ainda diz que é errôneo dizer que a Teoria da Evolução já foi comprovada.³¹² O primeiro ponto a ressaltar aqui é o que podemos denominar de criacionisticamente correto. Isto é, para seus proponentes, há preconceito em não considerar o criacionismo e o DI como científicos, e em considerá-los como religiosos. Contudo, já vimos que o são, que possuem princípios, meios e fins religiosos, e não podemos deixar de descrevê-los de forma verídica por causa dos sentimentos religiosos dos mesmos. Ademais, a evolução é um fato científico muito bem estabelecido, sendo a teoria da evolução uma descrição da

³¹⁰ BELLOLIO, Cristobal. Creationism is not special. *Educational Philosophy and Theory*, p. 1-9, Apr., 2022. p. 1-9

³¹¹ BELLOLIO, Cristobal. Creationism is not special. *Educational Philosophy and Theory*, p. 1-9, Apr., 2022. p. 7. “the exclusion of creationism is not grounded on its religious origin, theological foundations, or even its appeal to supernatural causation: under the Laborde’s framework, creationism is excluded as it lacks the epistemic features of a proficient scientific theory. [...] The reason why we do not teach homeopathy, astrology, flat-earth theories or climate change denial, to name just a few, has little to do with the natural/supernatural divide, or the religious/secular divide for that matter.”

³¹² LOURENÇO, 2007, p. xv, 61.

mesma. As afirmações de Lourenço e Eberlin são apenas expressões pseudocientíficas de suas crenças.

Eberlin, por outro lado, diz:

Você pode apresentar evidências e mais evidências, falar de informação aperiódica e funcional, de antevidência genial, de complexidade irreduzível, mostrar as máquinas da vida, os ribossomos e as ATPs sintases, e os dilemas “ovo-galinha”, mas ainda assim os evolucionistas não se convencerão e repetirão: “*Não vi exemplo de DI algum em sua palestra, por sinal, péssima! Prefiro uma aula de evolução*”, como declarou um dia um aluno após minha exposição da TDI em um campus da UNESP. Tudo indica ser um esforço inútil tentar fazê-los ver o DI, e acho que sei o porquê. Usarei duas analogias didáticas: é como tentar convencer um brasileiro – *como eu* – que os primeiros a voar foram os irmãos Wright e não Alberto Santos Dumont. Eu defenderei até a morte o direito dos americanos de defender a dupla, mas “até a morte” eu defenderei Santos Dumont. Tente também convencer os argentinos de que o Pelé foi o melhor do mundo. [...] É muito mais gosto do que evidências; pior, desgosto.³¹³

Entretanto, não é questão de gosto ou desgosto, mas é questão de ter compromisso com a verdade dos dados e fatos, com a realidade. Por exemplo, mesmo sendo brasileiros, devemos reconhecer que, de fato, – mesmo sendo “instáveis e difíceis de pilotar”, terem logo se tornado obsoletos, e quase não terem contribuído à indústria aeronáutica – os primeiros a voar um aeroplano foram os irmãos Wright, e não Santos Dumont.³¹⁴ Com isso, não estamos roubando a genialidade e os grandes feitos e invenções do brasileiro, como a construção do “primeiro avião moderno, monoplano e estável, [...] o N° 19 de Santos Dumont, que voou 200m em novembro de 1907.”³¹⁵ É uma questão de simplesmente reconhecer a verdade.

É exatamente por isso, da aceitação da verdade, que não podemos classificar o DI, uma crença criacionista, como ciência, tampouco dizer que ela possui alguma evidência. Eberlin diz que, verossimilmente, que “não se decide pelo ‘gosto’, mas pelo que faz ou não sentido à luz da Ciência.”³¹⁶ Porém, não devemos decidir pelo que faz sentido ou não, como se fosse uma escolha subjetiva em que decidimos, diante dos dados, o que faz mais sentido pessoalmente

³¹³ EBERLIN, 2022, p. 396-397.

³¹⁴ VISONI, Rodrigo Moura. Santos Dumont no *Guia politicamente incorreto da História do Brasil*. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 44-56, jul./dez., 2015. p. 46. Ademais, a questão da invenção do avião é mais complexa do que se é comumente pensada, pois “a história registra os nomes de vários precursores: o francês Clément Ader (1841-1925), os alemães Gustav Albin Weisskopf (1874-1927) e Karl Jatho (1873-1933), o dinamarquês Jacob Christian Hansen Ellehammer (1871-1946), entre outros. A disputa pelo título de primeiro aviador é complexa e não se resume a Santos Dumont e aos irmãos Wright” (VISIONI, v. 8, n. 2, 2015, p. 46).

³¹⁵ VISONI, v. 8, n. 2, 2015, p. 47.

³¹⁶ EBERLIN, 2022, p. 398.

para mim. Antes, deve-se homologar os dados e fatos científicos, dentro de suas limitações, é claro.

Assim como Pascal denominou Descartes, é justo dizer que os criacionistas e apologetas como Lourenço e Eberlin, entre outros, são *inutile et incertain*.³¹⁷ Sobretudo enquanto atuando como pseudocientistas. Isaak está conosco, pois afirma que “o criacionismo não é nem uma teoria e nem um fato; no máximo, é somente uma opinião. Dado que não explica nada, é inútil.”³¹⁸ Aliás, ambos e suas influências norte-americanas fazem um desserviço à educação, à cultura e à sociedade brasileira e estadunidense – e mundial –, propagando desinformação transvestida de informação e pseudociência fantasiada de ciência. Entretanto, não é só por não explicar nada, por não ser nem uma teoria e nem um fato, que o criacionismo e o criacionismo do DI são inúteis e incertos. Com Pascal, devemos classificá-los como inúteis e estereis por uma questão teológica, porque constroem seu conhecimento sem a presença de Jesus Cristo, baseado e tendo como foco – supostas – provas para a existência de Deus a partir de fenômenos e razões naturais.³¹⁹ Há uma ausência não apenas de Jesus Cristo, mas do Espírito e de Deus Pai nos criacionismos e em seus conteúdos.

Provavelmente, eles esquecem a Trindade inconscientemente, por focar no que mais importa para eles, que é construir um deus à imagem e semelhança deles. Ward enfatiza que,

na tradição cristã ocidental, o elemento do *design* tem sido enfatizado tão fortemente que às vezes o universo tem sido visto como uma semi-máquina, com o criador como um relojoeiro cósmico. Todavia, alguns teólogos contemporâneos, como Arthur Peacocke, têm preferido imaginar Deus como um artista, expressando o ser divino na criação.³²⁰

Lourenço e Eberlin encaixam-se perfeitamente aqui. Em seu cientismo, a divindade descrita por eles e sua criação, são frequente e excessivamente descritas em *linguagem* tecnológica, mecânica e científica. À título de exemplo, Eberlin, além de classificar o flagelo

³¹⁷ PASCAL, 1951, p. 94. §78.

³¹⁸ ISAAK, 2005, p. 18. CA201. “Creationism is neither theory nor fact; it is, at best, only an opinion. Since it explains nothing, it is useless.”

³¹⁹ Pascal diz: “É por isso que eu não buscarei provar aqui, por meio das razões naturais, ou a existência de Deus, ou a Trindade, ou a imortalidade da alma, nem qualquer coisa dessa natureza; não somente porque já não me sentiria forte o suficiente para achar na natureza algo suficiente para convencer os ateus endurecidos, mas também porque esse conhecimento, sem Jesus Cristo, é inútil e estéril” (PASCAL, 1951, p. 217, §556).

³²⁰ WARD In: VAN HUYSSTEEN *et al* (Eds.), 2003, p. 187. “In the Western Christian tradition, the element of design has been so strongly emphasized that sometimes the universe has been seen as a quasi-machine, with the creator as a cosmic clockmaker. However, some contemporary theologians, like Arthur Peacocke, have preferred to picture God as an artist, expressing the divine being in creation.”

bacteriano como uma máquina, também afirma que este flagelo é “uma maravilha de automação nano molecular que aparenta ser imagem e semelhança de quem a planejou e executou. [...] homens criaram motores ‘à imagem e semelhança’ de quem criou o nano motor do flagelo bacteriano.”³²¹

Além de expressar explicitamente sua crença religiosa aqui, ele mostra a característica da divindade, do *designer* em que ele crê: um automotor nano molecular, presente empiricamente no Universo. O deus criacionista é uma aberração teológica. Eberlin e Lourenço, assim como seus predecessores, creem em um Deus à sua imagem: uma divindade *meio* cientista, *meio* mecânica e, caracteristicamente, incerta e inútil, uma vez que por meio das ciências naturais não existe a necessidade de tal *designer*.

1.3 Considerações finais: evidencialismo, a raiz da questão

Os dois problemas basilares do criacionismo é a sua forte adesão ao evidencialismo e, como consequência, o caos epistemológico entre as ciências naturais e a crença religiosa. Discutiremos a questão epistemológica no próximo capítulo. Vejamos, antes, o que é o evidencialismo e como ele está impregnado na contemporaneidade, inclusive no criacionismo.

A formulação clássica do evidencialismo pode ser encontrada na conclusão do texto *The Ethics of Belief* (1877), do matemático inglês William K. Clifford (1845-1879). Ele defende que

podemos acreditar no que ultrapassa a nossa experiência apenas quando o inferimos a partir dessa experiência pelo pressuposto de que aquilo que não conhecemos é como aquilo que conhecemos. Podemos acreditar na afirmação de outra pessoa, quando há uma base razoável para supor que ela conhece o assunto de que fala, e que fala a verdade tanto quanto a sabe. É incorrecto em todas as circunstâncias acreditar com base em indícios insuficientes [insufficient evidence]; e onde duvidar e investigar é uma presunção, acreditar é pior do que uma presunção.³²²

Estamos chamando de evidencialismo a crença de que só se deve acreditar em algo do qual se tem evidências suficientes que justifiquem a crença no mesmo. O criacionismo

³²¹ EBERLIN, 2022, p. 322-327.

³²² CLIFFORD, William K. *A Ética da Crença*. In: MURCHO, Desidério (Org.). *A Ética da Crença*: W. K. Clifford, William James e Alvin Plantinga. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010. p. 136.

episódico, tanto na sua versão da Terra Jovem quanto do DI, é evidencialista, na medida em que busca por evidências que justifiquem a crença em um Criador/Designer. Certamente, o evidencialismo clássico não recorre a uma causa primordial para justificar a realidade. O criacionismo, todavia, é adepto ao evidencialismo de um modo invertido, pois é da crença pessoal que os seus proponentes partem em uma jornada em busca de indícios, evidências, para justificar a crença criacionista. Dessa forma, o criacionismo é senão servo do evidencialismo.

O mesmo ocorre com uma forma de naturalismo, no sentido de que os fenômenos naturais e as evidências empíricas explicam tudo o que se pode conhecer na realidade. É verdade que os criacionistas alegam que é esse o problema da ciência e da comunidade científica contemporânea, que segundo eles possuem o naturalismo como ideologia, que os impediria de reconhecer que a resposta do criacionismo é a única plausível e adequada para explicar a realidade. Todavia, o criacionismo se submete a essa regra naturalista, pois busca por indícios e evidências naturais de uma causa sobrenatural.

Esta servidão ao evidencialismo e ao naturalismo, entretanto, não é exclusiva do criacionismo. Afinal, ambos estão impregnados no pensamento contemporâneo, de tal forma que se tornaram o que James D. G. Dunn (1939-2020) chama de configuração padrão³²³; uma ideia que está tão impregnada, enraizada na mentalidade cotidiana, que pensar uma alternativa é espantoso, isto quando ela é cogitada.

Um exemplo da impregnação do evidencialismo e naturalismo na mentalidade contemporânea pode ser encontrado na experiência que o grande físico inglês Stephen Hawking (1942-2018) teve com em 1981 com o Papa da época, que toca no nosso tema da criação. Ele relata:

Durante a década de 1970 eu estudei sobretudo os buracos negros, mas em 1981 meu interesse por questões sobre a origem e o destino do universo foi despertado quando assistia a uma conferência sobre cosmologia, organizada pelos jesuítas no Vaticano. A Igreja Católica cometeu um grande erro com Galileu ao tentar derrubar a lei sobre uma questão científica, declarando que o Sol girava em torno da Terra. Agora, séculos depois, decidira convidar um número de especialistas para deliberar cosmologicamente sobre o fato. Ao final da conferência os participantes tinham direito a uma audiência com o Papa. Ele nos disse que não havia qualquer problema em se estudar a evolução do universo depois da grande explosão, mas que não

³²³ DUNN, James D. G. *Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 95-106.

deveríamos questionar a grande explosão em si porque fora o momento da Criação e, portanto, o trabalho de Deus.³²⁴

Essa atitude eclesial é nada mais nada menos que um argumento da incredulidade, a recorrência ao Deus das lacunas. Ademais, além da fala do Papa ter um problema epistemológico, tema que discutiremos no próximo capítulo, a submissão ao evidencialismo e ao naturalismo está implícita na fala dele. O Big Bang já estava tão enraizado no seu pensamento religioso que ele orienta para que não se questione a singularidade primordial, pois ela daria a entender que houve uma intervenção divina. Em outras palavras, o Big Bang seria uma evidência natural de um começo do espaço-tempo, do tempo e do mundo, e, assim, implicaria na criação e na existência de um Criador.

Ressaltamos que, sem dúvida alguma, o critério evidencialista de Clifford é fundamental para a nossa relação com as questões naturais, e que cada ser humano é responsável por seus atos e pelas suas crenças. Todavia, esse critério evidencialista, em sentido empírico, não diz respeito à teologia – a não ser que o critério seja traduzido para o seu círculo epistemológico. A teologia, por natureza, como ciência da fé, como arte da fé, não se submete ao evidencialismo, pois os critérios dele não fazem parte do seu quadro epistemológico, tampouco é uma de suas fontes. Dessa forma, o criacionismo não pode ser considerado teologia. Como, igualmente, não possui os requisitos para ser qualquer forma de ciência, tampouco uma ciência natural, resta ao contemporâneo criacionismo episódico pós-científico ou pseudocientífico somente a classificação de conjunto de crença e de pseudociência. O criacionismo episódico pré-científico ou religioso, contudo, não é pseudocientífico, especialmente por não ter uma postura negacionista e fraudulenta, o que o contemporâneo tem em sua natureza. Ele é, antes, uma forma de ciência arcaica e anacrônica.

Por outro lado, o evidencialismo e o naturalismo também podem ser vistos no que consideramos o outro lado da moeda do criacionismo: o cientismo. Ambos estão presentes tanto na versão mais combativa do cientismo, representada pelo neoateísmo de figuras como o biólogo britânico Richard Dawkins (1941) e o neurocientista estadunidense Sam Harris (1967), quanto na sua versão mais branda e menos combativa, na qual encontramos, além de Hawking, o grande astrofísico estadunidense Carl Sagan (1934-1996). Uma exposição crítica da literatura destes adeptos ao cientismo necessitaria de um espaço do qual não dispomos. Apontamos, no

³²⁴ HAWKING, Stephen W. *Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 164.

entanto, que o cientismo está presente, entre outras obras desses autores, em *Deus, um delírio* e *O Relojoeiro Cego*, de Dawkins, em *Carta a uma nação cristã* e *A morte da fé*, de Harris, em *Uma breve história do tempo* de Hawking e em *Variedades da experiência científica* de Sagan.

Em vida, Sagan afirmava ser agnóstico, e dizia que nem os teístas nem os ateístas possuem provas e evidências suficientes, e razoáveis para justificarem o seu teísmo ou ateísmo, para provarem a existência ou a inexistência de Deus.³²⁵ Ele afirma:

Eu conheço nenhuma tal evidência convincente [contra a existência de Deus]. Porque Deus pode ser relegado a tempos e lugares remotos e últimas causas, teríamos que saber muito mais sobre o universo do que sabemos agora para ter certeza de que tal Deus não existe. Ter certeza da existência de Deus e ter certeza da inexistência de Deus parece ser para mim extremos confidentes em um assunto tão cheio de enigmas com dúvidas e incertezas a ponto de inspirar muito pouca confiança. Uma ampla gama de posições intermediárias parecem aceitáveis.³²⁶

Na sua obra *Variedades da experiência científica* ele apresenta o que seriam fatos, provas, evidências científicas justificáveis para a existência de Deus. Consideramos que a sua resposta é o exemplo mais claro do cientismo, assim como da sua aderência ao evidencialismo e ao naturalismo.

Sagan esclarece o que seriam provas que, segundo ele, um Deus medianamente competente produziria.³²⁷ O astrofísico diz que “é perfeitamente possível imaginar que Deus, não um deus onipotente e onisciente, só um deus razoavelmente competente, poderia ter criado provas absolutamente indubitáveis da Sua existência.”³²⁸ Em seguida, apresenta provas que seriam razoáveis para ele. Ainda que extensa, vale a pena citar a sua fala:

Imaginem que exista um conjunto de livros sagrados em todas as culturas, em que haja algumas frases enigmáticas que Deus ou os deuses tenham pedido a nossos ancestrais para transmitir sem modificações para o futuro. É muito importante que elas estejam certas em todos os detalhes. Por enquanto, isso não é muito diferente das

³²⁵ WAKIN, Edward. *God and Carl Sagan: Is the Cosmos Big Enough for Both of Them?* (1981). In: HEAD, Tom (Ed.), 2006, p. 69-75. Entrevista.

³²⁶ WAKIN In: HEAD (Ed.), 2006, p. 70. Entrevista. “I know of no such compelling evidence [against the existence of God]. Because God can be relegated to remote times and places and to ultimate causes, we would have to know a great deal more about the universe than we do now to be sure that no such God exists. To be certain of the existence of God and to be certain of the nonexistence of God seem to me to be the confident extremes in a subject so riddled with doubt and uncertainty as to inspire very little confidence indeed. A wide range of intermediate positions seems admissible.”

³²⁷ SAGAN, Carl. *Variedades da experiência científica: uma visão pessoal da busca por Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 173-187.

³²⁸ SAGAN, 2008, p. 185.

circunstâncias reais dos supostos livros sagrados. Mas imaginem que as frases em questão fossem frases que hoje reconheceríamos, mas que não pudessem ser reconhecidas naquele tempo. Um exemplo simples: o Sol é uma estrela. Ninguém sabia disso, por exemplo, no século VI a.C., quando os judeus estavam no exílio na Babilônia e absorveram a cosmologia babilônica dos principais astrônomos da época. A antiga ciência babilônica é a cosmologia que ainda está consagrada no Gênesis [sic]. Imagine que a história fosse: “Não se esqueçam, o Sol é uma estrela”. Ou: “Não se esqueçam, Marte é um lugar ferrugento com vulcões. Marte, sabem, aquela estrela vermelha? Aquilo é um mundo. Tem vulcões, é cor de ferrugem, ali existem nuvens, já existiram rios. Eles já não existem mais. Vocês entenderão isso mais tarde. Confie em mim. Por enquanto, não se esqueçam”. Ou: “Um corpo em movimento tende a permanecer em movimento. Não achem que os corpos têm que ser movidos para continuar se movimentando. Na verdade é exatamente o contrário. Mais para a frente vocês entenderão que, se não houver atrito, um objeto em movimento permanecerá em movimento”. Dá para imaginar os patriarcas coçando a cabeça espantados, mas afinal de contas é Deus que está dizendo. Eles iriam então copiar tudo direitinho, e esse seria um dos muitos mistérios dos livros sagrados que chegariam ao futuro, até que reconhecêssemos sua veracidade, percebêssemos que ninguém naquela época poderia ter descoberto aquilo e, portanto, deduzíssemos a existência de Deus. É possível imaginar coisas desse tipo em muitos casos. Que tal: “Não viajarás mais rápido do que a luz”? Tudo bem, vocês podem argumentar que ninguém estava sob risco iminente de desobedecer a este mandamento. Teria sido uma curiosidade: “Não entendemos este aqui, mas obedecemos a todos os outros”. Ou: “Não existem sistemas de referência privilegiados”. Ou que tal equações? As leis de Maxwell em hieróglifos egípcios, em ideogramas do chinês antigo ou em hebraico antigo. E com todos os termos definidos: “Este é o campo elétrico, este é o campo magnético”. Não sabemos o que são essas coisas, mas vamos copiá-las e, mais tarde, é isso, são as leis de Maxwell ou a equação de Schrödinger. Qualquer coisa desse tipo teria sido possível se Deus existisse e quisesse nos dar provas da Sua existência. Ou na biologia. Que tal: “Duas fitas entrelaçadas são o segredo da vida”? [...] Essa questão das provas da existência de Deus, se Deus tivesse querido nos dar alguma, não precisa ficar restrita a esse método meio questionável de fazer declarações enigmáticas a sábios antigos e torcer para que elas sobrevivam. Deus poderia ter gravado os Dez Mandamentos na Lua. Bem grande. Cada mandamento com dez quilômetros de comprimento. E ninguém poderia vê-los da Terra, até que um dia grandes telescópios fossem inventados ou uma nave espacial se aproximasse da Lua, e lá estariam eles, gravados na superfície lunar. As pessoas diriam: “Como aquilo foi parar lá?” E haveria então várias hipóteses, a maioria delas extremamente interessante [sic]. Ou por que não um crucifixo de cem quilômetros na órbita da Terra? Certamente Deus seria capaz de fazer isso. Certo? É claro, não criou o universo? Uma coisinha simples como colocar um crucifixo na órbita da Terra? Perfeitamente possível. Por que Deus não faz esse tipo de coisa? Ou, em outras palavras, por que Deus seria tão claro na Bíblia e tão obscuro no mundo? Acho que essa é uma questão grave. Se acreditamos, como defende a maioria dos grandes teólogos, que a verdade religiosa só ocorre quando há uma convergência entre o nosso conhecimento do mundo natural e a revelação, por que essa convergência é tão frágil, se poderia com facilidade ser tão mais consistente?³²⁹

A sua fala é uma clara expressão do cientismo, assim como da sua busca por evidências naturais, por provas empíricas. Do outro lado, os criacionistas fazem alegações do mesmo tipo, especialmente os proponentes do criacionismo do DI. Eles também acreditam que uma divindade minimamente eficiente teria deixado sinais, evidências, encontradas no universo,

³²⁹ SAGAN, 2008, p. 185-187.

tanto em nível macro quanto micro, da sua existência. Para eles, no entanto, ele não só apenas teria deixado essas provas e indícios, mas deixou.

O pastor estadunidense Louie Giglio (1958), sob a mentalidade evidencialista e naturalista, traz pelo menos o que, para ele, seriam duas evidências deixadas pelo Criador no mundo, que estão em conformidade com os requisitos de Sagan. Ele fala de duas marcas de Deus encontradas na criação, uma macro e uma micro. A primeira é uma imagem tirada pelo Hubble do buraco negro localizado no centro da Galáxia do Redemoinho, que encontra-se há 31 milhões de anos-luz do planeta Terra. Giglio descreve o formato de cruz encontrada na mesma como a impressão, a marca do Criador em sua criação. A segunda é a laminina, uma proteína molecular, uma célula que ancora e que regula e mantém a adesão de outras células do corpo, que sustenta o corpo humano, que *holds the body together*. Ele conta que a conheceu por meio de uma conversa casual com um biólogo molecular, e que a mesma possui formato de cruz. Aliás, Giglio interpreta a proteína como uma confirmação de uma passagem bíblica que fala da criação, Colossenses 1,16-17, especialmente do último verso que na versão lida por ele diz que nele, em Cristo, “*all things hold together*”. Diante disso, Giglio expressa-se maravilhado de que “a coisa que sustenta nosso corpo junto, que está a manter o revestimento de seus órgãos, segurando a sua pele, está na forma perfeita da cruz do nosso Senhor Jesus Cristo.”³³⁰ É claro que tais formas de cruz encontradas na natureza não provam a existência de Deus. A teologia, aliás, como veremos no próximo capítulo, não trabalha com provas e evidências empíricas. Entretanto, Giglio compartilha da mesma mentalidade evidencialista e naturalista de Sagan, tão presente na contemporaneidade.

Um exemplo final é a reivindicação de proponentes do DI do que seria, segundo eles, a assinatura de Deus no DNA. Em uma reportagem no programa Domingo Espetacular, do canal televisivo Record TV, na ocasião da inauguração do já mencionado Núcleo de Ciência, Fé e Sociedade da Universidade Mackenzie, os proponentes do DI apresentaram o que eles acreditam ser exemplos de *design*, que inferiria inteligência que, por sua vez, inferiria um Designer. Eles falam da presença da sequência de Fibonacci em quase todas as coisas e do

³³⁰ GIGLIO, Louie. *How Great Is Our God* | Pastor Louie Giglio. Canal Louie Giglio, 12 abr. 2021. Vídeo Youtube (40min58). Disponível em: <https://youtu.be/X1rPalyUshw>. Acesso: 7 nov. 2022. “the stuff that holds our bodies together, that’s holding the lining of your organs together, holding your skin on, is in the perfect shape of the cross of our Lord Jesus Christ.”

número de ouro, ambos que remeteriam à perfeição do *design* intencionado. E, posteriormente, defendem ter deixado Deus uma assinatura no DNA humano.³³¹ Citemos a reportagem:

Nos Estados Unidos um grupo de pesquisadores afirma ter identificado uma sequência de números que sempre se repete no DNA humano. Seria uma espécie de assinatura de Deus [...]. Ao considerar a carga dos elementos químicos do DNA, os pesquisadores teriam identificado o seguinte padrão numérico: 10 5 6 5. Eles então passaram a tentar decifrar esse código e tiveram a ideia de substituir os números por letras hebraicas. [...] A sequência numérica foi transcrita para as respectivas letras em hebraico: ם ה ן ה. Veja o resultado, a sequência corresponde à palavra Javé, ou Deus em hebraico.³³²

Ressaltamos que não encontramos nenhum trabalho científico que fala sobre tal padrão numérico apresentado no DNA. Mas mesmo que esta lenda³³³ fosse verdadeira, não teria nenhum significado teológico, tampouco provaria a existência de Deus. De qualquer forma, trata-se de uma suposta prova empírica para a existência do Deus empírico dos criacionistas que se encaixa nos critérios de Sagan, que eles tão buscam comprovar na sua busca evidencialista e naturalista.

Fazemos, enfim, duas observações. Primeiro, que é explícito o caráter político do criacionismo e de outras formas de negacionismo.³³⁴ Aliás, que o criacionismo e o DI possuem motivações políticas, é algo que já deve ter ficado bem claro no decorrer do presente capítulo. Gould já havia identificado isso em 1983. Conforme constatou ele, além dos “criacionistas não terem apresentado nenhum único fato ou argumento novo”, seu “surgimento [...] é político,

³³¹ A mídia original da reportagem foi postada em DOMINGO ESPETACULAR. *Cientistas questionam a origem da vida e comprovam existência de um ser superior*. Record TV, 14 maio 2017. Disponível em: <https://record.r7.com/domingo-espetacular/videos/cientistas-questionam-a-origem-da-vida-e-comprovam-existencia-de-um-ser-superior-14092018/>. Acesso: 28 jun. 2024.

³³² DOMINGO ESPETACULAR, 2017. 7min58-9min43.

³³³ Lendas sobre supostas escritas de Deus no DNA humano não são novas. A primeira notícia é de que cientistas teriam encontrado no DNA uma mensagem divina, que seria prova de sua existência, remete ao sátiro jornal *The Daily Curreant*. em uma sátira publicada no começo de 2013 (LOPES, Gilmar. *Cientistas encontram mensagem de Deus no DNA humano!*. E-farsas, 4 jun. 2015. Disponível em: <http://www.e-farsas.com/cientistas-encontram-mensagem-de-deus-no-dna-humano.html>. Acesso: 7 nov. 2022).

³³⁴ Negacionismos são perigosos, porque afetam outras pessoas. Por exemplo, “se uma pessoa *acredita* que um remédio inadequado vai curar uma doença, ela tende a usar o remédio ou, pior, a dá-lo a seus filhos. Se uma pessoa *acredita* que vacinas são prejudiciais à saúde, ela tende a evitá-las em sua família. Tão grave quanto o estímulo a ações irresponsáveis ou prejudiciais é o efeito que os negacionismos têm sobre o ambiente político e cultural da sociedade” (PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 16).

puro e simples; ele representa no assunto (de forma alguma, o principal problema) a ressurgência do evangelicalismo de direita.”³³⁵

Segundo, destacamos que o nosso foco não foi convencer os proponentes do criacionismo a abandonarem a sua crença. Isto é, não buscamos desconverter ninguém das crenças religiosas do criacionismo da Terra Antiga ou do criacionismo do DI, ou do cientismo. Geralmente, crenças religiosas e/ou ideológicas como o criacionismo e o cientismo são profundas demais para serem mudadas por meio do contraditório. “No limite, não há argumento ou exposição factual capaz de fazer um negacionista realmente convicto mudar de ideia.”³³⁶

Por isso, nosso foco aqui foi apresentar suas falhas e limites, de forma que pessoas não caíam nas redes desses negacionismos e pseudociências, mostrando a necessidade de superá-los. Uma vez que um protestante começou o movimento negacionista, é importante e simbólico que o combate a este tipo de alienação e, infelizmente, em alguns casos, até mesmo violência contra o outro, aconteça dentro do próprio protestantismo. Nossa fala não é um exagero, pois foi dentro do protestantismo britânico que surgiu o negacionismo, de carácter antissemita³³⁷

Uma vez que já compreendemos, mesmo que sumariamente, como o criacionismo está presente no Brasil, seja no seu formato da Terra Jovem de Lourenço ou no *Design* Inteligente de Eberlin, assim como a sua natureza e implicações concretas na realidade, e como ele é, ao mesmo tempo, adepto e submisso ao evidencialismo naturalista, assim como o cientismo, e também ao cientismo, passemos ao nosso próximo capítulo. Trataremos nele sobre a distinção epistemológica entre as ciências naturais e a ciência teológica, buscando ver como foram desenvolvidos ao longo dos séculos, e especialmente na contemporaneidade, propostas de distinção entre formas distintas de ciências, com seus respectivos propósitos, como também as propostas de interação em relação a elas. E, não menos importante, como dois importantes proponentes da área tecem suas teologias da criação.

³³⁵ GOULD, 1983, p. 253. “the creationists have presented not a single new fact or argument. [...] The rise of creationism is politics, pure and simple; it represents on issue (and by no means the major concern) of the resurgent evangelical right.”

³³⁶ PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 184.

³³⁷ “Michael Schermer e Alex Grobman fazem um levantamento histórico detalhado do início do movimento negacionista em seu livro *Denying history (Negando a história)*. Para eles, o provável primeiro negacionista público foi o escocês Alexander Ratcliffe, líder da Liga Protestante Britânica. Seus argumentos eram explicitamente antissemitas. Ele dizia claramente que o Holocausto era uma invenção dos judeus, e, quando confrontado com fatos como as imagens dos campos de concentração, afirmava que estas eram falsas, fabricadas pelo cinema judaico” (PASTERNAK; ORSI, 2021, p. 169).

2 TEOLOGIA E OUTRAS CIÊNCIAS EM INTERFACE

Se é inapropriada a forma – literalista e evidencialista – em que o criacionismo se aproxima do texto bíblico e da questão da criação, e o mesmo pode ser dito quanto ao cientismo, levanta-se a questão se há alguma maneira apropriada de interação entre as ciências e a ciência teológica, entre a ciência e a religião.

Como veremos, a interação entre ciência e religião, na verdade, abriu todo um campo contemporâneo de estudos que está em pleno vigor. Este campo só foi possível, acreditamos, após o espírito da revolução científica, que proporcionou que as ciências desenvolvessem seus campos e limites epistêmicos, suas respectivas epistemologias, incluindo a própria ciência teológica. Isso não quer dizer que não houve na história do cristianismo figuras que tenham percebido as diferenças nas funções, formas e objetivos, de um lado, da religião, incluindo as Escrituras e a teologia, e, do outro, das ciências que lidam com os fenômenos naturais. Todavia, a distinção epistemológica entre ambos os campos já aparece, de forma seminal, ao longo da história do cristianismo.

O propósito principal do presente capítulo é apontar, de forma não exaustiva, como esse campo de estudos propõe que tal interface seja feita.¹ Antes, porém, mostraremos como a distinção epistemológica entre religião/teologia e as outras ciências já apareceram, seminalmente, pela história do pensamento cristão. Por fim, mostraremos porque as propostas de interação entre ciências e religião, e as teologias da criação decorrentes delas, ainda não são suficientes para uma teologia da criação significativa para a contemporaneidade.

Desde já, ressaltamos uma lacuna presente na nossa pesquisa. No final de 2023, entramos em contato com toda uma nova discussão sobre a relação entre ciência e religião que não pudemos incluir dentro do nosso recorte, sobretudo por ela não estar previamente contemplada no nosso projeto de pesquisa e devido ao curto tempo que tínhamos disponível. Incluí-la em nossa tese a tornaria inexequível. Estamos falando da tendência anglo-saxã em desafiar os modelos de diálogo entre ciência e religião, propondo uma abordagem bem mais

¹ Não visamos, portanto, fazer uma exposição e análise abrangente sobre as diversas tipologias entre a ciência e a religião. Um empreendimento com tal objetivo tomaria o espaço integral de uma tese doutoral. O nosso objetivo é mais modesto: traçar os modelos básicos e identificar as teologias da criação decorrentes do estabelecimento de tais tipologias básicas.

entrelaçada. Ressaltamos que, no entanto, tal discussão e bibliografia é um interessante e prospectivo objeto de pesquisa.²

2.1 Distinções e delimitações epistemológicas ao longo do caminho: teologia e ciências na história do cristianismo

Em uma de suas obras, Lourenço lista cientistas que supostamente eram criacionistas. Ele cita, entre outros, Galileu Galilei, Blaise Pascal, Francis Bacon, Isaac Newton. Lourenço, assim como Eberlin, fazem isso em busca de autoridade e respaldo para as suas doutrinas.³ Faz-se importante ver, sumariamente, como esses autores tratam a questão da religião e das ciências, tanto por serem usados pelos criacionistas para respaldarem suas crenças, mas especialmente porque é relevante a forma em que a distinção epistemológica entre religião e ciências, mesmo que de forma seminal, aparece em seus pensamentos. Além disso, também veremos como a questão aparece, antes deles, em Santo Agostinho, e em João Calvino, este último sendo um pensador importantíssimo para a tradição reformada. E, por fim, no jesuíta Georges Lemaître, conhecido como o Pai/Padre do Big Bang.

² Uma bibliografia básica de tal pesquisa seria, entre outros: *After Science and Religion* (2022), editado por Peter Harrison, John Milbank e Paul Tyson; *New Directions in Theology and Science* (2022), editado por Peter Harrison e Paul Tyson. *A Christian Theology of Science* (2022), de Paul Tyson; *The Territories of Science and Religion* (2015), de Peter Harrison; O livro *Against Methodology in Science and Religion* (2018), de Josh A. Reeves; Os artigos da *Zygon A Defense of Science and Religion: Reflections on Peter Harrison's "After Science and Religion" Project* (2023), de Josh A. Reeves, e *Naturalism and the Categories "Science" and "Religion": A Response to Josh Reeves* (2023), de Peter Harrison; Alguns artigos de *Science and Religion* (2010), editado por Thomas Dixon, Geoffrey Cantor e Stephen Pumfrey. *Science-Engaged Theology* (2023), de John Perry e Joanna Leidenhag; O verbete *Science-Engaged Theology* (2024) de Joanna Leidenhag na *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. O artigo de John Perry, com Sarah Ritchie, *Magnets, Magic, and Other Anomalies: in Defense of Methodological Naturalism* (2018), na *Zygon*. O volume 37, número 2, do periódico *Modern Theology*, que teve como tema *Science-Engaged Theology* e que foi editado por John Perry e Joanna Leidenhag; e artigos do jornal acadêmico *Theological Puzzles*, da University of St. Andrews, fundado para a promoção da *Science-Engaged Theology*. E, por fim, o capítulo de livro *A Scientist-Theologian's Perspective on Science-Engaged Theology* (2024), de Mark Harris.

³ LOURENÇO, 2007, p. 21, 238-240. Eberlin afirma: "Lembre-se de que os pais da Ciência, que criaram as principais áreas científicas, como Newton, Boyle, Pascal, Faraday e tantos outros, foram aberta e esmagadoramente favoráveis ao DI" (EBERLIN, 2022, p. 98). Em um outro livro, inclui até mesmo Galileu na lista de proponentes do DI (EBERLIN, 2020, p. 195).

2.1.1 Santo Agostinho e João Calvino: a intuição da distinção epistemológica em duas grandes figuras do cristianismo

Santo Agostinho (354-430) acreditava que a criação não ocorreu em sete dias, mas integralmente em um instante. Segundo ele, ainda que a Escritura tenha falado da criação, no decorrer da sua narrativa, por tempos de falar distintos, pois toda a criação não poderia ter sido narrada ao mesmo tempo, a *creatio ex nihilo* é instantânea, sendo que matéria e forma são criadas simultaneamente, embora a matéria informe tenha sido criada causalmente, e não temporalmente, antes. Existe, portanto, uma sucessão causal, em termos de origem, na criação, mas não em termos temporais. Afinal, em Agostinho, não há tempo antes da criação (*De gen. ad. litt.*, I,15,29; V,1,1-12,28).

Agostinho aconselha que diante de questões obscuras, que não se pode ter certeza ou acreditar, que se tenha prudência, pois a crença em questões como tais são temerárias (*De gen. ad. litt.*, II,18,38). Respondendo sobre o que se deve crer a respeito da forma e figura do céu, conforme as Escrituras, afirma que os autores delas omitiram o assunto por prudência, por tais informações não serem proveitosos, segundo ele, para a vida bem-aventurada. Orienta, ainda, que os muitos que se dedicam em demasia a discutir o tema deveriam ocupar o tempo precioso deles em coisas salutareis, coisas proveitosas para a salvação (*De gen. ad. litt.*, II,9,20).

Agostinho, pois, para que se evite cair no erro, aconselha que não se deve agarrar em opiniões em assuntos obscuros, ocultos às nossas percepções imediatas, isto é, em coisas que não sejam claras. Menos ainda que se agarre em tais opiniões precipitadamente e com firmeza. Sobretudo porque elas podem ser descartadas diante de verdades apresentadas posteriormente. Igualmente, ele aponta para o perigo de tomarmos as nossas próprias opiniões como as das Escrituras e também de defendê-las pensando que estamos a defender a opinião apresentada pelas Escrituras (*De gen. ad. litt.*, I,19,37).

Podemos ver a sua preocupação em evitar que a Escritura e a fé cristã sejam alvo de escárnio. Ele afirma:

Acontece muitas vezes que um não-cristão de tal modo conhece algo sobre a terra, o céu, os demais elementos deste mundo, o movimento e a conversão ou também a grandeza e a distância dos astros, os eclipses do sol e da lua, os círculos dos anos e dos tempos, as naturezas dos animais, das frutas, das pedras e as demais realidades semelhantes, que o defende por argumentos verdadeiros e pela experiência. Mas é muito vergonhoso, pernicioso e digno de se evitar ao máximo que um cristão fale

destes assuntos como estando de acordo com [as] Escrituras cristãs, pois ao ouvi-lo deliberar de tal modo que, como se diz, cometa erros tão absurdos, um infiel mal consegue segurar o riso. E o mal não está em que se zombe de um homem que comete erros, mas que os de fora acreditem que nossos autores afirmem tais coisas. E assim são criticados e rechaçados como ignorantes. Quando em assuntos que conhecem perfeitamente apreenderem em erro a alguém do número dos cristãos afirmando sua falsa opinião a partir de nos nossos Livros, de que modo vão acreditar naqueles Livros a respeito da ressurreição dos mortos, da esperança da vida eterna e do reino dos céus? Pensarão que foram escritos com falsidades, uma vez que eles mesmos puderam conhecer tais coisas por experiência e compreender com razões que excluem qualquer dúvida? As palavras não bastam para dizer quanto mal e quanta tristeza trarão para os irmãos sensatos os que presumem temerariamente, quando passarem a ser criticados e convencidos de sua insensata e falsa opinião por aqueles que não aceitam a autoridade de nossos Livros. Para defender o que disseram com a mais leviana temeridade e com falsidade deveras manifesta, eles se esforçam por citar os mesmos Livros sagrados ou também proferem muitas palavras, de memória, as quais julgam ter valor como testemunho, não entendendo o que dizem, nem sobre o que trata o que afirmam (*De gen. ad. litt.*, I,20,39).

Sobre a época medieval, há quem use São Tomás como um exemplo nessa discussão. Lambert, trabalhando sobre o tema no pensamento do teólogo e filósofo francês, Antonin-Gilbert Sertillanges (1863–1948), na sua obra *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, destaca que Sertillanges sublinha a distinção de São Tomás entre início temporal do mundo e criação. “A criação é, para o Doutor Angélico, uma ‘relação’ que coloca o ser no mundo”.⁴ Assim, na medida em que o Deus criador é eterno, a criação também pode ser eterna. Isto é, tanto a causa quanto o seu efeito podem ser eternos. O mundo criado por Deus não implica que ele começou no seu próprio ser, mas pode ter estado eternamente no ser eterno de Deus. Criação não é sinônimo de início temporal. Logo, criação e Universo eterno não são, em si, contraditórios. Lambert sublinha que o início temporal em Aquino está relacionado com “a instauração/a inauguração da relação entre Deus e o mundo dos seres”⁵, algo completamente metafísico e, assim, nada tem a ver com a singularidade inicial da física ou com uma fenomenologia da temporalidade. Por isso ela só pode ser acessada por meio da Revelação. Para distinguir tal início temporal com a criação ou com o início temporal da física, Lambert o chama de *início ôntico*. Trata-se da origem absoluta dos entes, do mundo em seu ser, tendo como ponto de partida Deus. Por isso, o *início ôntico* não está dentro das capacidades das ciências [naturais] e seus métodos.⁶

⁴ LAMBERT, Dominique. Une articulation des sciences et de la théologie est-elle légitime? *Nouvelle revue théologique*, Bruxelles, v. 119, n. 4, p. 520-540, oct./déc., 1997. p. 530. “La création est, pour le Docteur angélique, une «relation» qui pose dans l'être le monde”.

⁵ LAMBERT, v. 119, n. 4, 1997, p. 531-532. “‘l’instauration[/]l’inauguration de la relation entre Dieu et le monde des étants”.

⁶ LAMBERT, v. 119, n. 4, 1997, p. 531-532.

É indiscutível o fato de São Tomás ter uma sofisticada teologia da criação metafísica, construída, é claro, com importantes precursores como Dionísio, o Areopagita, Agostinho e Avicena. Vejamos brevemente o núcleo dela.

Em Aquino, Deus é o único ser que subsiste por si mesmo, sendo o próprio e único ser autosubsistente. Todos os entes, que não são Deus e, assim, não são o próprio ser autosubsistente, só existem por serem criados por Deus e por participarem do ser divino. Em outras palavras, todos os entes são causados por Deus, com o qual estão em relação de participação na essência do ser divino (*ST.*, Ia, q. 44, a. 1, resp.). Ele define criar como causar, produzir, doar o ser dos entes, das coisas que existem, algo que é próprio só de Deus, do próprio ser; somente ele pode causar e produzir ser, ao partilhar do seu ser com os entes, dotando-os de existência. Criar é, pois, ato próprio do Deus Trindade, comum às três pessoas divinas, por ser algo que faz parte da essência divina, que é a mesma essência das três pessoas da Trindade (*ST.*, Ia, q. 45, a. 5-6, resp.).

Aquino afirma que, sendo a criação realizada por Deus, o primeiro princípio, não há nenhuma estado anterior a partir do qual ela é criada, não havendo, pois, nenhum (ente) pressuposto necessário para a criação. Ele afirma, assim, a criação a partir do nada, que é justamente o não-ente, o não-ser, não-estado a partir do qual todo ser emana, isto é, é criado por Deus (*ST.*, Ia, q. 45, a. 1, resp.). Além dos entes existirem por participarem do ser subsistente, São Tomás ainda afirma que é o próprio Deus que é a causa exemplar de todas as coisas criadas, isto é, que em sua sabedoria pensou toda a criação, sabedoria e mente divina na qual encontram-se todas as ideias [*logoi*] da criação, a saber, as formas exemplares, razões de todos os entes. Ele acrescenta, ainda, que o próprio Deus é o *télos* de todas as coisas, isto é, a causa final de toda a criação, uma vez que todos os entes, visando alcançar a perfeição, que é senão ser semelhante à perfeição e bondade divina, possuem a bondade divina como a causa final de suas existências (*ST.*, Ia, q. 44, a. 3-4, resp.).

Ponderamos, todavia, que a discussão sobre uma distinção epistemológica e/ou entre criação física e metafísica em São Tomás deve ser feita com mais cautela e exige um espaço mais extenso, do qual não dispomos. Dizemos isto a partir do destaque de Robert Koons e Logan Gage. Eles afirmam que alguns

importam para as suas interpretações de Aquino uma dicotomia da filosofia iluminista da ciência empírica. Aquino não era um racionalista, como Descartes e Espinoza. Física e metafísica formavam um contínuo para os aristotélicos como Aquino. Ambas

estão igualmente enraizadas no conhecimento que vem por meio dos sentidos. Aquino atribui um papel muito modesto a axiomas puramente *a priori* (no sentido kantiano) ou introspectivos.⁷

Ademais, a nossa leitura das questões da criação da Suma Teológica (*ST.*, Ia, Q. 44-49), especialmente dos artigos da questão 46, dedicada à questão temporal da criação, do seu início temporal, não nos dá razão suficiente para concordar com a interpretação de Lambert de que ele é algo inteiramente metafísico, tratando-se de um *início ôntico*, e não um início temporal natural e físico. Ao nosso ver, as questões físicas e metafísicas em Aquino, no que se diz respeito à criação, parecem estar mais interlaçadas do que se admite, e traçar uma linha entre elas exige uma investigação minuciosa da sua teologia da criação, sobretudo na questão 46.⁸

Como veremos no próximo capítulo, o terceiro, Palamas, um outro medieval, faz distinções entre diferentes tipos de conhecimento. E, como será explorado no quarto capítulo, ainda que ele não trace uma distinção explícita entre teologia da criação física e metafísica – e experiencial –, estas dimensões distintas acerca da criação podem ser vistas de forma clara em seu pensamento. Investigar se e de que forma o mesmo ocorre em São Tomás exigiria uma outra tese doutoral, o que não podemos fazer dentro dos nossos limites.

Passemos agora, todavia, para um pensador que é mais significativo na tradição protestante.

Existe uma peculiaridade dentre os pensadores da Reforma Protestante. Tanto o alemão Martinho Lutero (1483-1546) quanto o francês João Calvino (1509-1564) defendiam o sentido “histórico” e “literal” do texto, e rejeitavam a leitura alegórica. Especialmente Lutero, que via a alegoria como algo para as mentes fracas e homens ociosos. O motivo disto era, segundo Peter Harrison, o princípio da *sola scriptura* e o olhar deles para a Bíblia como a única autoridade

⁷ KOONS, Robert C.; GAGE, Logan P. St. Thomas Aquinas on Intelligent Design. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 85, p. 79-97, 2021. p. 91. “import into their interpretation of Aquinas an Enlightenment dichotomy of philosophy from empirical science. Aquinas was no Rationalist, like Descartes or Spinoza. Physics and metaphysics formed a continuum for Aristotelians like Aquinas. Both are equally rooted in the knowledge that comes to us through the senses. Aquinas assigns a very modest role to purely *a priori* (in the Kantian sense) or introspectible axioms.”

⁸ Note, por exemplo, o que São Tomás diz no terceiro artigo da questão 46: “Alguns afirmaram que o mundo sempre existiu e que o tempo não tem princípio. Para excluir esse erro, explica-se: no princípio, isto é, do tempo. [...] Afirma-se, de fato, que quatro coisas foram criadas simultaneamente: o céu empíreo, a matéria corporal (designada pela palavra *terra*), o tempo e a natureza angélica” (*ST.*, Ia, q. 46, a. 3, resp.). E, ainda, “o céu e a terra foram criados simultaneamente com o tempo” (*ST.*, Ia, q. 46, a. 3, ad. 1); “nada se faz senão na medida em que é. Ora, nada é propriamente tempo senão o *instante presente*. Por isso nada se pode fazer senão em algum *instante presente*: não que nesse *instante presente* houvesse o tempo, mas porque por ele começa o tempo” (*ST.*, Ia, q. 46, a. 3, ad. 3). Aparentemente, o princípio do tempo é uma criação episódica, e não apenas metafísica; não adotamos, assim, o termo *início ôntico* para referirmos à teologia da criação de Aquino.

religiosa do cristão. Além disso, eles também buscavam libertar o texto bíblico da autoridade interpretativa que era vista nas mãos do magistério católico e de uma longa tradição exegética, a alegórica. Os reformadores, desconfiados de representações simbólicas, consideravam que a interpretação alegórica obscurecia o verdadeiro sentido do texto bíblico.⁹ Por outro lado, Calvino, de forma peculiar, com o seu conceito de acomodação e respeito pelas outras ciências, tinha uma postura mais cautelosa, que veremos a seguir.

Conforme aponta o físico John Zwart, Calvino é um autor interessante para vermos uma posição cristã sobre o encontro da teologia e das ciências por estar localizado temporalmente na época da primeira revolução científica, tendo escrito sua obra após a publicação de *As revoluções dos orbes celestes* (1543), do astrônomo e matemático polonês Nicolau Copérnico (1473-1543), que advogava pelo heliocentrismo, e antes do astrônomo italiano Galileu Galilei (1564-1642) ter realizado as observações astronômicas, por meio de telescópio, que apoiou o sistema heliocêntrico de Copérnico.¹⁰

Como observa a teóloga Rebekah Earnshaw, tomar Calvino como um exemplo de diálogo entre a religião e as ciências deve ser feito com cautela, levando em conta o seu contexto, que é distinto do ambiente naturalista do presente século e do anterior.¹¹

Por outro lado, ela também esclarece que o reformador via como preocupação do começo de Gênesis o ensino doutrinário para os seres humanos, e não apresentar um relato científico. Calvino, em geral, e inclusive nas discussões sobre a criação, leva em conta o gênero e a intenção do texto. O ato de criar é um artigo de fé, uma doutrina sagrada da igreja.¹²

Segundo Earnshaw, Calvino considera que o conhecimento proveniente da observação pode até necessitar de interpretação ou de apelo ao mistério, mas de forma alguma será irreconciliável ou falsificará a sua interpretação bíblica. Além disso, ele dá prioridade à revelação das Escrituras. Earnshaw defende que a abordagem de Calvino em relação à interação entre teologia e ciência não é combativa, nem de independência, tampouco anticientífica.¹³

⁹ HARRISON, Peter. *The territories of science and religion*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2015. p. 75. De forma radical, Lutero afirma que “uma alegoria é como uma linda meretriz que acaricia homens de tal maneira que é impossível para ela não ser amada, especialmente pelos homens ociosos” e, em outro momento, diz: “eu odeio alegorias” (LUTHER, Martin. *Genesis lectures apud*. HAINS, Todd R. *Martin Luther and The Rule of Faith: Reading God’s Word for God’s People*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2022. p. 8. n. 34).

¹⁰ ZWART, John. Science and John Calvin: A Review Essay. *Pro Rege*, v. 38, n. 1, p. 27-31, 2009. p. 27-28.

¹¹ EARNSHAW, Rebekah. *Creator and Creation according to Calvin on Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020. (Reformed Historical Theology, 64). p. 51. n. 42.

¹² EARNSHAW, 2020, p. 96-97.

¹³ EARNSHAW, 2020, p. 97-98.

Earnshaw, no entanto, afirma que a doutrina de fé, para Calvino, não descarta o conhecimento científico, mas o corrige. Ele, segundo ela, utilizava a ciência do seu tempo e a cosmologia quando a vê em harmonia com Gênesis e, quando vê desacordo entre elas, prioriza a palavra divina sobre a sabedoria humana. A ordem natural seria utilizada por ele, portanto, conforme ela fortalece a fé em Deus.¹⁴

Ela afirma que

Calvino limita a aplicação das explicações científicas ao reino do cosmos explorável pelos sentidos, sem dizer que elas não possuem valor. O conhecimento científico é verdadeiro e valioso, mas ele não pode verificar ou falsificar o conhecimento de Deus que vem pela fé.¹⁵

Zwart mostra que Calvino via a perspicácia, as artes liberais e toda ciência que forneça sabedoria como dons de Deus, e que ele apreciava o que aquilo que chamamos hoje de ciências naturais diz que acerca do mundo natural, usando inclusive ideias procedentes delas em seus sermões como ilustrações. No entanto, ele acreditava em coisas que são totalmente inaceitáveis para a ciência contemporânea. Como expõe Zwart, Calvino era adepto do geocentrismo, compartilhava de aspectos da ciência aristotélica e ptolemaica, como o de que cada um dos quatro elementos, a terra, a água, o ar e o fogo, possuem seus lugares naturais, acreditava que unicórnios eram biologicamente reais e que a idade da Terra é inferior a dez mil anos.¹⁶ Apesar disso, Zwart defende que é inadequado usar Calvino para apoiar o criacionismo da Terra jovem, que isso seria ignorar o seu contexto, pois “Calvino usa a ciência do seu tempo e mostra um profundo conhecimento e apreciação dela.”¹⁷ Em outras palavras, ele era cientificamente atualizado e tinha um apreço grande pelas artes liberais, pelas ciências.

Comentando sobre Gênesis 1, versículo 15, Calvino afirma que não há uma intenção aqui de discutir o tamanho do sol no céu, ou o tamanho da luz, mas que de ambos vem até nós, na terra, luz. Moisés, afirma ele, fala tendo como referência os nossos sentidos. Calvino defende que censurar Moisés por não ter falado com mais exatidão é uma desonestidade, pois ele estava falando como um teólogo, que fala tendo como referência o ser humano, e não as estrelas. Ele

¹⁴ EARNSHAW, 2020, p. 97.

¹⁵ EARNSHAW, 2020, p. 97. “Calvin limits the application of scientific explanations to the realm of the cosmos explorable by the senses without saying they are of no value. Scientific knowledge is true and valuable, but cannot verify nor falsify the knowledge of God that comes by faith.”

¹⁶ ZWART, v. 38, n. 1, 2009, p. 28.

¹⁷ ZWART, v. 38, n. 1, 2009, p. 28. “Calvin uses the science of his day and shows a thorough understanding and appreciation of it.”

afirma que Moisés estava ciente que a lua não tem brilho o suficiente para iluminar a terra, que ela, assim, usa o brilho do sol. A questão é que Moisés teria considerado suficiente afirmar o que percebemos pelos sentidos de forma simples, que a lua dispensa luz para nós. Dialogando com a astronomia do seu tempo, ele aceita ser a lua um corpo opaco, mas não um corpo escuro, pois está acima do elemento do fogo e, assim, o seu corpo deve ser inflamável. Por isso, é luminoso, mas não o suficiente para penetrar a Terra, e, assim, utiliza também a luz do Sol. Ele conclui que ela é, por comparação, uma luz menor, bem inferior ao sol, com o seu esplendor.¹⁸

Zwart destaca que é teologicamente, e não em termos das ciências, que Calvino defende Moisés. Ele também afirma que nessa passagem encontramos um exemplo do princípio da acomodação das Escrituras quanto à ciência de Calvino, isto é, de que os textos bíblicos possuem uma linguagem acomodada aos seus ouvintes e leitores, não possuindo como objetivo fornecer conteúdo científico exato e preciso.¹⁹

Sobre o versículo 16, Calvino coloca em discussão as afirmações do texto bíblico, que ele pensava ter sido escrito por Moisés, e a astronomia do seu tempo:

Moisés não disserta sutilmente aqui, como um filósofo, sobre os segredos da natureza, como pode ser visto nestas palavras. Primeiro, ele atribui um lugar na extensão do céu aos planetas e estrelas; mas os astrônomos fazem uma distinção de esferas e, ao mesmo tempo, ensinam que as estrelas fixas possuem seu lugar próprio no firmamento. Moisés dá dois grandes luminares, mas os astrônomos provam, por razões conclusivas, que a estrela de Saturno que, por conta de sua grande distância, parece ser a última de todas, é maior do que a lua. A diferença reside aqui; Moisés escreveu em um estilo popular coisa que, sem instrução, todas as pessoas comuns, dotadas do senso comum, são capazes de compreender; mas os astrônomos investigam com grande labor tudo o que a sagacidade da mente humana pode compreender. No entanto, esse estudo não deve ser reprovado, nem essa ciência ser condenada, porque algumas pessoas agitadas tendem audaciosamente a rejeitar qualquer coisa que seja desconhecida por eles. Pois a astronomia não é apenas prazerosa, mas também é muito útil conhecê-la: não se pode negar que essa arte desvela a admirável sabedoria de Deus. Portanto, como homens geniais devem ser honrados, que despenderam labor útil nesse assunto, assim os que possuem ócio e capacidade não deveriam negligenciar esse tipo de exercício. Tampouco Moisés verdadeiramente desejou tirar-nos dessa busca ao omitir tais coisas que são peculiares para essa arte; mas porque ele foi ordenado como um professor tanto dos iletrados e rudes quanto dos letrados, ele não poderia cumprir o seu trabalho a não ser por descer a esse método de instrução mais grosseiro. Se ele tivesse falado de coisas desconhecidas em geral, o sem instrução poderia alegar, como justificativa, que tais assuntos estão para além de suas capacidades.²⁰

¹⁸ CALVIN, John. *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1948. v. 1. p. 85-86.

¹⁹ ZWART, v. 38, n. 1, 2009, p. 29.

²⁰ CALVIN, 1948, p. 86-87. "Moses does not here subtly descant, as a philosopher, on the secrets of nature, as may be seen in these words. First, he assigns a place in the expanse of heaven to the planets and stars ; but astronomers make a distinction of spheres, and, at the same time, teach that the fixed stars have their proper place

Podemos ver, aqui, além do princípio de acomodação, o apreço de Calvino pelas artes liberais e os filósofos, isto é, as ciências contemporâneas do seu tempo e os cientistas, especialmente a astronomia e os astrônomos. Nas palavras de Zwart, mesmo não tendo a Bíblia o propósito de ensinar a ciência da astronomia, “Calvino tinha uma grande estima pela disciplina [e] tinha uma grande estima pelo trabalho do astrônomo e recomendou o estudo da astronomia àqueles com dons para estudá-la.”²¹ Além disso, é visível também que Calvino não fica preso a uma leitura hiperliteralista do texto. Se assim o fosse, ele teria defendido o texto bíblico de Gênesis 1 como possuindo precisão e exatidão científica, o que ele não faz.

Segundo Zwart, o princípio de acomodação de Calvino também está presente no seu comentário ao Salmo 19 e ao 136.²² Comentando o Salmo 19, Calvino afirma que os planetas possuem os seus movimentos, assim como o firmamento, que carrega em sua moção as estrelas fixas. Ele também afirma, no entanto, que ensinar os segredos da astronomia seria um desperdício de tempo para Davi, que viu como suficiente falar de forma familiar, como teria feito em tal Salmo. Calvino defende que Davi poderia ter discutido, entre filósofos – isto é, cientistas –, a revolução do sol. Contudo, se conteve em não discutir tais coisas cientificamente, mas acomodou a sua linguagem para o povo mais comum, discursando no nível das aparências às percepções visuais. Este é o motivo, segundo Calvino, dele não ter falado da outra metade da resolução do Sol, que não aparece no seu hemisfério, mas apenas da visualmente imediata.²³

Sobre o Salmo 136, Calvino afirma que o Espírito Santo tinha como intenção instruir de forma comum, para que os simples e sem instrução pudessem compreender, e não ensinar astronomia. É por isso, afirma ele, que o Espírito utilizou a linguagem popular por meio de

in the firmament. Moses makes two great luminaries ; but astronomers prove, by conclusive reasons, that the star of Saturn, which, on account of its great distance, appears the least of all, is greater than the moon. Here lies the difference ; Moses wrote in a popular style things which, without instruction, all ordinary persona, endued with common sense, are able to understand ; but astronomers investigate with great labour whatever the sagacity of the human mind can comprehend. Nevertheless, this study is not to be reprobated, nor this science to be condemned, because some frantic persons are wont boldly to reject whatever is unknown to them. For astronomy is not only pleasant, but also very useful to be known : it cannot be denied that this art unfolds the admirable wisdom of God. Wherefore, as ingenious men are to be honoured who have expended useful labour on this subject, so they who have leisure and capacity ought not to neglect this kind of exercise. Nor did Moses truly wish to withdraw us from this pursuit in omitting such things as are peculiar to the art ; but because he was ordained a teacher as well of the unlearned and rude as of the learned, he could not otherwise fulfil his office than by descending to this grosser method of instruction. Had he spoken of things generally unknown, the uneducated might have pleaded in excuse that such subjects were beyond their capacity.”

²¹ ZWART, v. 38, n. 1, 2009, p. 30. “Calvin did have a high view of the discipline [and] had a high view of the astronomer’s work and recommended the study of astronomy for those with the gifts to study it.”

²² ZWART, v. 38, n. 1, 2009, p. 29.

²³ CALVIN, John. *Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1949. v. 1. p. 315-316.

Moisés e dos outros profetas, para que eles fossem claros e ninguém pudesse dizer que é incapaz de compreender. Por exemplo, mesmo Saturno sendo maior do que a lua, pela percepção visual é a lua que parece ser maior. Calvino afirma que “o Espírito Santo prefere falar de forma infantil do que incompreensivelmente para o humilde e iletrado.”²⁴

Aqui parece haver uma noção de inspiração inerrante causada pelo Espírito. Mas, mesmo assim, Calvino recorre novamente à ideia de acomodação, isto é, tradução à linguagem comum. Claro, hoje, podemos facilmente ver que os salmistas por detrás dos Salmos estavam se expressando, poeticamente, a partir da experiência imediata de vida deles, da qual tiravam o conhecimento “científico” limitado da época.

Zwart afirma que Calvino priorizou a clareza da Escritura sobre a questão da precisão científica e que ele não forçou dados científicos na Bíblia, em uma tentativa de fundamentar uma interpretação literal das Escrituras. Zwart menciona a descrição do geólogo Davis A. Young (1941) sobre como Calvino via a revelação divina nas Escrituras, que é a de um professor ensinando aos seus alunos de forma didática, adaptando o conhecimento ao nível deles.²⁵

Calvino ainda afirma que é impossível ir para além do mundo e alcançar a essência de Deus. Sendo invisível, ele se veste a si mesmo com a imagem do mundo, se desvelando na criação, meio pelo qual podemos contemplá-lo. O mundo é, para Calvino, uma escola pela qual se pode conhecer a Deus.²⁶ Ele afirma que Deus está “magnificamente adornado na incomparável veste dos céus e da terra [,] este mais belo ornamento”.²⁷ Em outras palavras, o mundo deve ser contemplado, e Deus encontra-se, velado, nele. Assim, podemos contemplar Deus no mundo. É óbvio, nesse sentido, que a astronomia para ele tem um sentido cristão, de ser o conhecimento da ordem natural causada e arranjada por Deus, a arte em que se busca compreender a forma em que Deus criou e estabeleceu as estrelas, os planetas, etc.²⁸ Isso não impede de reconhecermos que Calvino não coloca a Bíblia como sendo um livro de informações científicas e astrológica, e que ele estimou profundamente as artes, como a astronomia, e as pessoas que se dedicavam a elas.

²⁴ CALVIN, John. *Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1949. v. 5. p. 184-185. “the Holy Spirit would rather speak childishly than unintelligibly to the humble and unlearned.”

²⁵ ZWART, v. 38, n. 1, 2009, p. 29.

²⁶ CALVIN, 1948, p. 60.

²⁷ CALVIN, 1948, p. 60. “magnificently arrayed in the incomparable vesture of the heavens and the earth [,] this most beautiful ornament”.

²⁸ Ver ZWART, v. 38, n. 1, 2009, p. 30-31.

Não romantizamos, todavia, Calvino e a sua teologia. Em uma parte não citada ou comentada por Zwart, Calvino considera como erro não apenas deixar de lado a criação, obra divina, e tentar alcançar a Essência de Deus, mas também estudar a criação e as criaturas, estudar a natureza, sem voltar os olhos ao Criador. Ele denomina este caso como uma profunda ingratidão. Igualmente, afirma que os filósofos sem religião, que deixam de enxergar e se achegar ao Criador por meio da criação, são culpados de não notarem o grande testemunho que é a natureza, tendo sido surdos e insensíveis a tal testemunho, pois o Criador sinaliza a sua presença em toda a criação.²⁹ Mas, pelo menos, “enquanto Calvino tinha uma grande estima ao trabalho dos astrônomos, ele não viu a Bíblia como uma fonte de conhecimento científico. Em vez disso, o seu propósito principal é ajudar-nos a conhecer Deus, usando a linguagem do cotidiano para fazer isso.”³⁰

Embora não possamos afirmar que havia no pensamento de Calvino uma distinção epistemológica clara, há nele uma distinção epistemológica seminal. Para ele, a criação, a natureza, é um meio que deve levar o ser humano ao Criador. Por outro lado, ele defende que a Bíblia não possui como objetivo ensinar ciência, especialmente a astronomia, mas levar o ser humano à salvação e ao conhecimento de Deus pela revelação.

2.1.2 De Copérnico a Lemaître: A distinção entre religião e ciência nos grandes nomes da tradição científica

Um outro importante exemplo de distinção epistemológica seminal pode ser encontrado no prefácio da obra *As revoluções dos orbes celestes* (1543), de Nicolau Copérnico, que foi dedicado ao Papa Paulo III.³¹ Já no começo do prefácio ele diz que algumas pessoas, especialmente as que afirmam que a Terra estaria fixada no centro do céu, poderiam pedir pela sua condenação por atribuir certos movimentos ao globo terrestre, por dizer que a Terra se move.³²

²⁹ CALVIN, 1948, p. 60.

³⁰ ZWART, v. 38, n. 1, 2009, p. 31. “while Calvin had a high view of the work of the astronomers, he did not see the Bible as a source of scientific knowledge. Instead, its main purpose is to help us know God, using everyday language to do so.”

³¹ COPÉRNICO, Nicolau. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. p. 5.

³² COPÉRNICO, 2014, p. 5.

Foi, inclusive, por isso que ele quase abandonou o seu trabalho, o que não fez devido ao incentivo de seus amigos, incluindo o cardeal de Cápua, Nicolau de Schönberg (1472-1537), e o bispo de Kulm, Tiedemann Giese (1480-1550), sendo este último quem o incentivou a publicar a obra, que estava escondida há trinta e seis anos. Muitos outros também o encorajaram a abandonar o seu medo e a disponibilizar a sua obra para a comunidade matemática. Copérnico relata que eles diziam que, mesmo sendo da opinião comum de que era um absurdo a teoria de que a Terra movia, a exibição das demonstrações de tal teoria iria causar muita admiração e estima. Foi assim persuadido e, com esta esperança, permitiu que a obra fosse editada.³³

Copérnico estava insatisfeito com a incerteza dos ensinamentos matemáticos tradicionais quanto aos movimentos das esferas presentes no Universo, especialmente porque os filósofos – o que chamamos hoje de cientistas –, mesmo se dedicando nas coisas minuciosas do Universo, não foram capazes de explicar o funcionamento do Mundo, que é visto por ele como obra construída e modelada pelo maior artista entre todos.³⁴ Isso, sem dúvidas, era uma motivação da sua atividade científica.

Ele, no entanto, avisa:

E para que tanto sábios como não-sábios vissem que eu não fujo de modo nenhum ao julgamento de ninguém, resolvi dedicar a Vossa Santidade, de preferência a qualquer outrem, as minhas lucubrações, visto que Vós, até neste remotíssimo canto da Terra onde vivo, sois considerado o mais eminente não apenas na dignidade da Ordem mas na dedicação a todas as letras e também à Matemática, a fim de que com a Vossa autoridade e o Vosso julgamento possais facilmente reprimir as mordeduras dos caluniadores, embora o provérbio diga que não há remédio para as mordeduras dos impostores. E se, por acaso, houver vozes loucas que apesar de ignorarem totalmente as Matemáticas se permitam, mesmo assim, um julgamento acerca destas lucubrações e ousem censurar, atacando o meu trabalho a pretexto de algum passo da Escritura, malevolamente distorcido em vista ao meu propósito, eu não lhes dou importância nenhuma, a ponto de desprezar até o seu juízo como temerário. De facto, não é desconhecido que Lactâncio, célebre escritor, aliás, mas fraco matemático, fala da forma da Terra de uma maneira perfeitamente infantil quando zomba dos que proclamam que a Terra tem a forma de um globo. Portanto, não deve parecer estranho aos estudiosos se alguns que tais zombarem de nós também. As Matemáticas escrevem-se para os matemáticos, aos quais também esta minha obra, se não me engana a mim a ideia, há-de parecer algo útil até a República eclesiástica, cujo principado Vossa Santidade tem agora em Seu poder.³⁵

Galileu comenta que, neste livro, Copérnico não entra em questões religiosas e de fé, tampouco constrói argumentos baseados na autoridade de escritos sagrados. Ao contrário, as

³³ COPÉRNICO, 2014, p. 6-7.

³⁴ COPÉRNICO, 2014, p. 8.

³⁵ COPÉRNICO, 2014, p. 10-11.

conclusões que ele apresenta sobre as moções que ocorrem no céu são físicas, nas quais ele chega por meio de demonstrações astronômicas e geométricas, que por sua vez foram baseadas em experiências sensoriais e em observações feitas com diligência. Na opinião de Galileu, Copérnico não estava ignorando a Bíblia, mas acreditava que a sua doutrina heliocêntrica e das moções das orbes celestes não iriam contradizer a devida interpretação das Escrituras.³⁶

Prosseguindo, é justamente em Galileu que encontramos uma distinção epistemológica se desabrochando, especificamente, na sua *Carta a Madame Cristina de Lorena, Grã-Duquesa de Toscana*, de 1615, na qual discute o uso da Bíblia em questões científicas.³⁷ Galileu começa a carta falando de suas descobertas inéditas em seu tempo, que acirraram os ânimos de filósofos e professores que tinham outras noções físicas contra ele. Galileu, de forma retórica, diz que a reação deles é como se ele tivesse colocado as suas descobertas no céu, para ir contra a natureza e as ciências estabelecidas. Galileu chega a afirmar que negar as evidências astronômicas é o mesmo que dizer que se deve parar de olhar para o céu, onde elas são muitas. Afirma ainda que o conhecer de verdades estimula ainda mais a investigação e prosperidade das artes, e não o contrário. Galileu então mostra a sua revolta: ao invés dos seus adversários olharem para o céu, para verem as evidências, eles buscam construir argumentações e fazer acusações utilizando indevidamente passagens bíblicas.³⁸

Galileu esclarece que eles eram contra, especificamente, o seu heliocentrismo, no qual o Sol não tem moção nenhuma, enquanto a Terra se move tanto ao redor do Sol quanto no seu próprio eixo. E, para ir contra isso, sendo incapazes de refutar as evidências dele, usavam da Bíblia como autoridade, dizendo que tal doutrina era contra ela e, assim, condenável e herética. Galileu afirma que, em seus púlpitos, os seus adversários não estavam atacando só o heliocentrismo e os seus seguidores, mas as matemáticas e os matemáticos.³⁹

Segundo ele, na pretensão de atacá-lo e de condenar o heliocentrismo como falso e herético, eles invocam a Bíblia de forma equivocada, longe do sentido e intenção dela, usando-a até mesmo para questões físicas, que não envolvem a fé; até mesmo contra evidências sensoriais.⁴⁰

³⁶ GALILEI, Galileo. *Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany: Concerning the Use of Biblical Quotations in Matters of Science* (1615). In: GALILEI, Galileo. *Discoveries and Opinions of Galileo*. New York: Anchor Books, 1957. p. 178-179.

³⁷ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 173-216.

³⁸ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 175, 196.

³⁹ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 177.

⁴⁰ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 179.

Galileu argumenta que não se deve levar a hermenêutica gramatical ao extremo, aplicando-a à toda a Bíblia. É a partir dela que os seus adversários tomavam passagens bíblicas que falavam da Terra como fixa e do Sol se movendo. Mas, afirma Galileu, nesse sentido, se cai em heresia, pois aplicando tal hermenêutica a toda a Bíblia Deus teria pés, mãos, olhos, corpo humano e afecções humanas. Galileu afirma que a Bíblia não poder errar, e que por isso nem sempre a hermenêutica gramatical deve ser seguida.⁴¹

Galileu, assim como Calvino, fala de uma acomodação da Bíblia para a linguagem popular, que ela fala de questões como a terra, o sol, a água, da criação, de forma casual, pois as Escrituras não tinham como propósito primário descrevê-las, mas servir o propósito divino, sobretudo em relação à salvação.⁴²

Falando sobre a acomodação, ele diz que ela foi feita por prudência, para não impedir os simples do essencial para a salvação, e também foi feita de acordo com as opiniões do tempo em que os textos foram escritos. Ele cita a questão do repouso e moção em relação ao Sol e à Terra, na qual as palavras da Bíblia falam sob o princípio da acomodação, afirmando o que o povo comum iria compreender a partir da experiência comum. Galileu também cita São Jerônimo e São Tomás como pensadores que afirmavam que a Bíblia usava o princípio de acomodação.⁴³

Galileu, então, afirma que é da experiência sensorial e de demonstrações, e não das Escrituras, e da reivindicação de autoridade delas, que devem partir as discussões acerca de questões físicas. Afinal, a Natureza não possui a preocupação com a acomodação, sendo imutável em suas leis e, assim, não se deve questionar, tampouco condenar, resultados científicos a partir de passagens bíblicas. A Bíblia, por outro lado, não está presa aos estritos critérios científicos, dos quais estão os efeitos naturais e físicos; ela, também afirma ele, não trabalha de forma demonstrativa.⁴⁴

Ele diz não estar afirmando que não se deve ter uma imensa estima pelas Escrituras. Diz que, pelo contrário, ela traz verdades que transcendem a razão humana e as quais a ciência não poderia evidenciar a credibilidade. Só a procedência do Espírito Santo poderia ter dado esta credibilidade. Galileu também aponta que certezas físicas podem auxiliar na interpretação bíblica, uma vez que chegando a verdades demonstrativas, e tendo determinada passagem

⁴¹ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 181-182.

⁴² GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 182.

⁴³ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 199-201.

⁴⁴ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 182-183.

bíblica que aparentemente a contradiz, vê-se que o verdadeiro significado de tal passagem não é o literal.⁴⁵

Galileu afirma:

Eu não me sinto obrigado a acreditar que o mesmo Deus que dotou-nos com sentidos, razão e intelecto planejou abdicar o uso deles e, por alguns outros meios, dar-nos conhecimento que podemos obter por meio deles. Ele não iria nos requerer que neguemos os sentidos e a razão em questões físicas que são postas diante dos nossos olhos e mentes por meio de experiência direta ou demonstrações necessárias. Isso deve ser especialmente verdade naquelas ciências das quais senão o traço mínimo (e este consistindo em conclusões) é encontrado na Bíblia. Da astronomia, por exemplo, tampouco é encontrado que nenhum dos planetas, exceto Vênus, são sequer mencionados, e isso apenas uma ou duas vezes pelo nome de “Lúcifer”. Se os santos escribas tivessem qualquer intenção de ensinar às pessoas certos arranjos e movimentos dos corpos celestes, ou se eles tivessem desejado que derivássemos tal conhecimento da Bíblia, então, na minha opinião, eles não teriam falado dessas questões de forma tão escassa quando comparada com o infinito número de admiráveis conclusões que são demonstradas naquela ciência. Longe de pretender ensinar-nos as constituições e movimentos dos céus e das estrelas, com os seus formatos, magnitudes e distâncias, os autores da Bíblia intencionalmente se abstiveram de falar destas coisas, embora todas fossem bem conhecidas.⁴⁶

Galileu, em outro momento, afirma que os outros planetas, que não a lua – planeta era uma palavra utilizada por ele para referir-se à lua da Terra, assim como aos Planetas Medicianos, nome dado por ele às luas galileanas, as quatro maiores luas de Júpiter, que foram descobertas por ele: Io, Europa, Ganímedes e Calisto.⁴⁷

Galileu defende que a moção ou ausência de moção do céu, o seu formato, e a localização da Terra nele, assim como a da moção e repouso da Terra e do Sol, são questões que não foram da intenção do Espírito Santo ensinar. Aliás, ele afirma que a ausência de ensino

⁴⁵ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 183.

⁴⁶ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 183-184. “I do not feel obliged to believe that that same God who has endowed us with senses, reason, and intellect has intended to forgo their use and by some other means to give us knowledge which we can attain by them. He would not require us to deny sense and reason in physical matters which are set before our eyes and minds by direct experience or necessary demonstrations. This must be especially true in those sciences of which but the faintest trace (and that consisting of conclusions) is to be found in the Bible. Of astronomy, for instance, so little is found that none of the planets except Venus are so much as mentioned, and this only once or twice under the name of ‘Lucifer.’ If the sacred scribes had had any intention of teaching people certain arrangements and motions of the heavenly bodies, or had they wished us to derive such knowledge from the Bible, then in my opinion they would not have spoken of these matters so sparingly in comparison with the infinite number of admirable conclusions which are demonstrated in that science. Far from pretending to teach us the constitution and motions of the heavens and the stars, with their shapes, magnitudes, and distances, the authors of the Bible intentionally forbore to speak of these things, though all were quite well known.”

⁴⁷ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 189, 212.

destas questões na Bíblia foi uma ausência deliberada do Espírito, pois não contribuem para a salvação humana.⁴⁸

Galileu cita outras disciplinas, além da astronomia, como exemplos do que um teólogo habilidoso nas questões das ciências não diria que a Bíblia tem mais autoridade nelas que elas próprias. São elas: a geometria, a música, a medicina, a física, a aritmética e a arquitetura. Ninguém usa a Bíblia para construir um prédio, aponta ele.⁴⁹ Poderíamos acrescentar que ela não é um livro de história, tampouco de biologia.

Galileu cita teólogos, como Santo Agostinho e o jesuíta espanhol Benito Pereira (1535-1610), para defender que deve-se respeitar conclusões físicas derivadas de experiências sensoriais e demonstrações necessárias, especialmente para mostrar que as Escrituras, como verdade, não vão contra verdades racionais e científicas, e que se existe uma aparente oposição, não é a própria Bíblia e o seu sentido próprio que está em contradição com determinada verdade, mas a interpretação que está sendo feita dela.⁵⁰ É digno de nota que a sua interpretação é bastante influenciada pela leitura que ele fez do *Comentário Literal ao Gênesis* de Agostinho, que já vimos. Ademais, tal princípio de que se determinada demonstração parece estar em conflito com uma Escritura Sagrada, o que está errado não é ela, mas a interpretação sendo feita, lembra-nos do *Discurso decisivo* de Averróis, o que poderíamos explorar em outro momento.⁵¹

Galileu cita uma passagem de Agostinho, na qual o bispo de Hipona comenta uma questão relacionada a Isaías 40,22. Ele afirma que, se alguém prova, deixando sem dúvidas, que o céu é esférico, é nosso dever mostrar que a afirmação da passagem de que Deus estende o céu como uma cortina não contradiz a esfericidade do céu comprovada (*De gen. ad. litt.*, II,9,21). Galileu, então, destaca a cautela recomendada por Agostinho em reconciliar passagens bíblicas com questões físicas, especialmente se as conclusões da questão são obscuras, nas quais não se tem conhecimento certo por meio de provas sobre a questão.⁵²

⁴⁸ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 185.

⁴⁹ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 192-193.

⁵⁰ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 186.

⁵¹ Para ele, tanto silogismos quanto o Alcorão expressam a verdade. Se, por acaso, as Escrituras entram em contradição com algum silogismo, tal conflito e o erro do texto sagrado são apenas aparentes; é a *interpretação* do texto que está errada e, assim, o texto deve ser devidamente interpretado (AVERRÓIS. *Discurso decisivo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 21-23, §18-20).

⁵² GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 198, 206-207.

Para Galileu, a opinião dos Pais, e ele diz isso especialmente a partir de Agostinho, é a seguinte:

a intenção dos santos Pais parece ser (se eu não estou enganado) que, em questões da natureza, que não são questões de fé, deve se considerar primeiro se algo é demonstrado sem dúvidas ou conhecido por experiência sensorial, ou se tal conhecimento ou prova é possível; se é, então, sendo o dom de Deus, deve ser usado para descobrir os verdadeiros sentidos das sagradas Escrituras naquelas passagens que, superficialmente, parecem declarar o contrário.⁵³

Galileu vê como prudente não deixar que se tome e force textos bíblicos como defendendo conclusões físicas como verdadeiras, especialmente porque os sentidos, demonstrações ou a razão podem mostrar, no futuro, que tais conclusões são falsas. Ele então apresenta uma postura de humildade, afirmando a grande ignorância humana diante da realidade, que é maior do que o que conhecemos.⁵⁴ Galileu, igualmente, fala a favor de que se previna que qualquer escritor, especialmente os superficiais, utilize indevidamente textos sagrados para respaldar e dar autoridade às suas composições. Especialmente, fazendo interpretações distorcidas de tais textos.⁵⁵

Galileu se mostra descontente com os cristãos que, tomando a Bíblia como autoridade em questões físicas, pensam que não devem demonstrar as suas teses de forma experiencial e racional, ou contradizer os seus opositores sob estes critérios, por meio da justificativa de que a teologia é a rainha das ciências e, assim, não deveria se submeter a nenhuma outra. Nessa visão, as outras ciências são vistas como subordinadas à teologia, de tal maneira que esta não deve se justificar às outras. Pelo contrário, eles afirmam que são as outras ciências que devem se adequar, de tal forma que, se há contradição com as conclusões que provenientes da experiência ou de demonstrações das que eles tiram da Bíblia, os proponentes das respectivas ciências devem negar e identificar os erros das suas provas e experiências, as suas supostas falácias, deixando os teólogos e exegetas livres.⁵⁶

Em geral, Galileu se coloca contra

⁵³ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 199. “the intention of the holy Fathers appears to be (if I am not mistaken) that in questions of nature which are not matters of faith it is first to be considered whether anything is demonstrated beyond doubt or known by sense-experience, or whether such knowledge or proof is possible; if it is, then, being the gift of God, it ought to be applied to find out the true senses of holy Scripture in those passages which superficially might seem to declare differently.

⁵⁴ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 187.

⁵⁵ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 189.

⁵⁶ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 191.

aqueles que reivindicam que aquelas proposições físicas das quais a Bíblia fala sempre de uma forma, e que os Pais todos harmonicamente aceitaram no mesmo sentido, devem ser tomadas de acordo com o sentido literal das palavras sem comentários ou interpretações, e mantidas como certíssimas e verdadeiras. A moção do sol e a estabilidade da terra, afirmam, é deste tipo; portanto, é uma questão de fé acreditar nelas, e a visão contrária é errônea.⁵⁷

Ademais, para Galileu, o uso da Bíblia contra as provas e experiências que suportam o heliocentrismo afeta a dignidade das próprias Escrituras, sobretudo quando o contrário do que é defendido ser a opinião da Bíblia se prova o contrário, pois causa escândalo para quem está de fora da Igreja.⁵⁸

É verdade que a exegese do matemático e filósofo francês Blaise Pascal (1623-1662) era diferente da contemporânea. Francis Kaplan (1927-2018), filósofo francês especialista em Pascal, afirma que ele via os relatos da criação do mundo, que teria ocorrido por volta de há 5,400 anos, como textos históricos, assim como pensava que o livro de Daniel teria sido escrito no tempo de Daniel, que as previsões acerca das sucessões dos impérios narradas lá teriam sido cumpridas.⁵⁹ Isso era de se esperar, devido às limitações exegéticas de seu tempo. Ele tinha, portanto, fé no criacionismo episódico, mas não era proponente da sua versão contemporânea, a pós-científica ou pseudo-científica.

Todavia, há um paradoxo bem interessante em Pascal, conforme nota Kaplan. É exatamente no tempo em que aparecem verdadeiros ateus e agnósticos que Pascal rejeita a demonstração racional da existência divina.⁶⁰ A apologia não é um problema de demonstração, ou, se é, é somente em nível secundário.⁶¹ Toda e qualquer prova ou argumento racional que defenda a existência de Deus são insuficientes, incluindo alguma prova pela ideia da verdade que pode ser encontrada no seu pensamento.⁶²

⁵⁷ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 197. “those who assert that those physical propositions of which the Bible speaks always in one way, and which the Fathers all harmoniously accept in the same sense, must be taken according to the literal sense of the words without glosses or interpretations, and held as most certain and true. The motion of the sun and stability of the earth, they say, is of this sort; hence it is a matter of faith to believe in them, and the contrary view is erroneous.”

⁵⁸ GALILEI In: GALILEI, 1957, p. 208-209.

⁵⁹ KAPLAN, Francis. *L'agnosticisme philosophique de Pascal*. In: KAPLAN, Francis; VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Eds.). *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 1989. p. 435.

⁶⁰ KAPLAN In: KAPLAN; VIEILLARD-BARON (Eds.), 1989, p. 431.

⁶¹ KAPLAN In: KAPLAN; VIEILLARD-BARON (Eds.), 1989, p. 425.

⁶² KAPLAN In: KAPLAN; VIEILLARD-BARON (Eds.), 1989, p. 428-429.

A existência de Deus é incompreensível para os cristãos – incognoscibilidade que não significa que ele não exista⁶³ – e, por isso, se os cristãos tivessem ou apresentassem provas de sua religião, faltar-lhes-ia senso:

Quem culpará os cristãos por não justificar a sua crença, eles que professam uma religião [tal] que não podem justificar? Eles declaram, expondo-a ao mundo, que isso é uma tolice, *stultitiam*; e ainda, vocês queixam que eles não a provam! Se a provassem, faltariam com a palavra; é na falta de provas que não lhes faltam senso.⁶⁴

Podemos notar que a sua forma de apologia é bem distinta das demais. Em Pascal, “o problema religioso é um problema existencial; é, portanto, apropriado tratá-lo como tal.”⁶⁵ Primariamente, a sua apologética é existencial⁶⁶. Trata-se de uma apologia antropológica, e não teológica. Ele não demonstra ter certeza da existência de Deus, e nem procura desenvolver uma reflexão metafísica e/ou filosófica para prová-la. Antes, a sua proposta é antropológica, entre a escolha e a decisão em viver e aceitar a existência ou a não-existência de Deus.⁶⁷

Para Pascal, a fé não é um dom da razão, isto é, não decorre do exercício da razão, mas é dom de Deus; por outro lado, provas são humanas, diferindo da fé que é dom divino.⁶⁸ Mesmo as profecias, consideradas por ele as grandes provas do cristianismo, não são totalmente convincentes. Apenas crê em Deus quem recebe a graça de Deus.⁶⁹

Conforme Nicholas Hammond,

[...] grande parte do seu discurso consiste em uma forte oposição à tentativa dos filósofos racionalistas, mais notavelmente Descartes (que é fulminantemente rejeitado por Pascal como “inútil e incerto”; L 887/S 445), em provar a existência de Deus

⁶³ KAPLAN In: KAPLAN; VIEILLARD-BARON (Eds.), 1989, p. 429.

⁶⁴ PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1951. p. 134. §233. “Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent, en l’exposant au monde, que c’est une sottise, *stultitiam* ; et puis, vous vous plaignez de ce qu’ils ne la prouvent pas ! S’ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole ; c’est en manquant de preuves qu’ils ne manquent pas des sens.”

⁶⁵ KAPLAN In: KAPLAN; VIEILLARD-BARON (Eds.), 1989, p. 426. “Le problème religieux est un problème existentiel ; il convient donc de le traiter comme tel.”

⁶⁶ KAPLAN In: KAPLAN; VIEILLARD-BARON (Eds.), 1989, p. 427.

⁶⁷ MARINS, Imaculada C. M. “Teu Deus será meu Deus”: a fé de Blaise Pascal sob um ponto de vista pragmático. *Cognitio-Estudos: revista eletrônica de filosofia*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 75-92, jan./jun., 2008. p. 75-83.

⁶⁸ Em sua obra *Pensées*, ele afirma que “a fé é um dom de Deus; não acredite que dizemos que ela é um dom da razão” (PASCAL, 1951, p. 147, §279). Também diz que “a fé é diferente da evidência; uma é humana, a outra é um dom de Deus” (PASCAL, 1951, p. 141-142, §248).

⁶⁹ PASCAL, 1951, p. 220, §564; ELSTER, Jon. *Pascal and decision theory*. In: HAMMOND, Nicholas (Ed.). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 62.

puramente por meios racionais.⁷⁰ Ao confiar exclusivamente no domínio da razão, assim argumenta Pascal, esses filósofos colocam muita ênfase na força humana, levando, assim, o humano a um *status* quase divino. De fato, Pascal tenta provar as falhas inerentes da razão (que, afirma ele em outro lugar, “é sempre enganada pela inconstância das aparências”; L 199/S 230) e sua inadequação última ao considerar questões tais como a fé religiosa.⁷¹

Pascal afirma que

O Deus dos cristãos não consiste em um Deus meramente autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos; essa é a parte dos pagãos e dos epicuristas. Ele não consiste apenas em um Deus que exerce a sua providência sobre a vida e sobre os bens dos homens, a fim de dar uma feliz sequência de anos àqueles que o adoram; essa é a parte dos judeus. Mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, o Deus de Jacó, o Deus dos cristãos, é um Deus de amor e de consolação; é um Deus que preenche a alma e o coração dos que ele possui; é um Deus que os faz sentir interiormente a sua misericórdia, e sua misericórdia infinita; de alegria, de confiança, de amor; que os deixam incapazes de outro fim a não ser ele mesmo. Todos aqueles que buscam Deus fora de Jesus Cristo, e que param na natureza, ou eles não encontram nenhuma luz que os satisfazem, ou eles chegam a formar uma forma de conhecer Deus e de o servir sem mediador e, assim, eles caem ou no ateísmo ou no deísmo, que são duas coisas que a religião cristã praticamente abomina igualmente. [...] O que aparece ali não sinaliza nem uma exclusão total, nem a presença manifesta do divino, mas a presença de um Deus que se esconde.⁷²

Pascal é alguém que decide apostar na existência de Deus e, por extensão, no Criador e na criação. Realmente, Pascal aqui fala de um Deus que é autor, criador, mas não coloca isso

⁷⁰ As provas em prol da existência de Deus de Descartes, podem ser encontradas na terceira e na quinta meditações da obra *Meditações sobre Filosofia Primeira*, ou *Meditações Metafísicas*. DESCARTES, René. *Meditações Sobre Filosofia Primeira*. Ed. bilingue. São Paulo: Edições Cemodecon: IFCH - UNICAMP, 1999. p. 59-99, 125-143.

⁷¹ HAMMOND, Nicholas. *Pascal's Pensées and the art of persuasion*. In: HAMMOND (Ed.), 2003, p. 247. “[...] much of his discourse consists of a strong opposition to the attempt by rationalist philosophers, most notably Descartes (who is witheringly dismissed by Pascal as ‘useless and uncertain’; L 887/S 445), to prove the existence of God through purely rational means. By relying exclusively on the dominance of reason, so Pascal argues, such philosophers place too much emphasis on human strength, thereby raising the human to quasi-divine status. Instead, Pascal tries to prove the inherent flaws of reason (which, he states elsewhere, ‘is always deceived by the inconstancy of appearances’; L 199/S 230) and its ultimate inadequacy when considering questions such as religious faith.” Na versão de *Pensées* que utilizamos, as citações diretas dos textos feitas por Hammond estão, respectivamente, em PASCAL, 1951, p. 94, §78 e em PASCAL, 1951, p. 91, §72.

⁷² PASCAL, 1951, p. 218, §556. “Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l’ordre des éléments; c’est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d’années à ceux qui l’adorent; c’est la portion des Juifs. Mais le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d’amour et de consolation; c’est un Dieu qui remplit l’âme et le cœur qu’il possède; c’est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie; de joie, de confiance, d’amour; qui les rend incapables d’autre fin que de lui-même. Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s’arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière que les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent ou dans l’athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également. [...] Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d’un Dieu qui se cache.”

como primordial. O primordial é o amor de Deus, a revelação em Jesus Cristo. Declarar que Pascal era simplesmente um criacionista, quando se tem o sentido usual do termo, é demasiadamente simplista. Dentro dos limites do seu tempo, ele pode ser até considerado um criacionista. Porém, em contraste com o criacionismo atual, como o da Terra Jovem e o do DI que tem o fim apologético – explícito ou implícito – de provar a existência de Deus, Pascal destoa-se. Podemos especular que ele rejeitaria o criacionismo contemporâneo com o seu deus que busca por provas, assim como rejeitou o deus dos filósofos.

Igualmente, é inautêntico tratar o filósofo inglês Francis Bacon (1561-1626) como criacionista na conotação atual. Na obra em que ele delineia o método científico, Bacon diz: “Primeiro aconselhamos (o que já pedimos em oração) que os homens contenham a percepção diante dos deveres para com as coisas divinas. Pois a percepção, tal como o sol, ilumina a face do globo terrestre, mas fecha e lacra a face do celestial.”⁷³ Ou seja, as percepções vinculadas ao método científico devem preocupar-se com os fenômenos naturais, sendo incapazes de alcançar o divino.

Em seu capítulo dedicado ao tema da ciência e religião no pensamento de Bacon, no *The Cambridge Companion to Bacon*, John C. Briggs começa por destacar que já é conhecido que Bacon vê como necessária a separação entre a divindade e a filosofia/ciência natural para que a ciência avance, e que, não poucas vezes, ele afirma que a mera combinação entre ambas acarreta uma caótica confusão.⁷⁴

Briggs esclarece que, em Bacon, a teologia verdadeira interpreta a revelação divina, que ocorre especialmente por meio das Escrituras, enquanto a verdadeira filosofia/ciência natural se debruça a investigar o mundo, no qual a glória e o poder divino se manifestam. A vontade divina, todavia, só pode ser acessada por meio da revelação. As novas ciências devem ser, pois, complementares ao conhecimento revelado acerca de Deus, de forma que o estudo da divindade não seja ameaçado por elas.⁷⁵

Briggs sugere que Bacon até admite que ambas sejam misturadas de forma moderada e sábia, como no caso em que o fim é afirmar que o cristianismo é uma religião mais pura do que

⁷³ BACON, Francis. *A grande restauração* (Textos introdutórios e A escada do entendimento). Curitiba: Segesta, 2015. p. 30.

⁷⁴ BRIGGS, John C. *Bacon's science and religion*. In: PELTONEN, Markku (Ed.). *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 172.

⁷⁵ BRIGGS In: PELTONEN (Ed.), 1999, p. 173.

as religiões mais antigas e o islamismo, que seriam inferiores; assim, respectivamente, buscar-se-ia o evitar o paganismo, visto como desprovido de crença real, e o fanatismo religioso.⁷⁶

Por outro lado, destaca Briggs, Bacon se opõe e mesmo condena os proponentes do paracelsianismo⁷⁷, que recorriam às Escrituras na busca por verdades das ciências naturais. Isto é, na concepção dele, o mesmo que colocar ambas em guerra, o que é contrário à relação harmoniosa que pode haver entre ambas desde que lidas de forma apropriada. Bacon vê, nesse horizonte, as suas novas ciências como um caminho prospectivo.⁷⁸

Briggs ainda esclarece que é por ver a ciência natural, em sua nova forma, como um instrumento útil e poderoso contra a superstição e como algo que alimenta a fé, e particularmente por ser o método científico o caminho pelo qual o ser humano pode restaurar o seu domínio e maestria sobre a natureza, o que teria perdido com a queda, Bacon considera a nova ciência como uma serva complementar e poderosa à religião.⁷⁹

Já o físico inglês Isaac Newton (1643-1727) é um caso peculiar. Primeiro, para ele, a criação relatada em Gênesis possui uma linguagem figurativa. Ele discordava que Moisés tivesse escrito uma história de ficção ou uma hipótese. Aliás, a ideia de que Moisés sabia que ela era falsa e que a havia escrito para atrair os ignorantes ofendia-o. Ele considerava que o texto de Gênesis não era falso, mas que tampouco descrevia os desenvolvimentos físicos do universo. Como profeta, Moisés poderia ter até descrito mais características do cosmos. Um exemplo seria a existência de outros sistemas solares, nos quais Newton acredita ter vida. Entretanto, Moisés teria tomado a decisão de escrever nos moldes da linguagem figurativa presente na Ásia e no Oriente Médio. “Moisés havia ‘adaptado’ seu discurso às capacidades do vulgar, [...] havia descrito a criação visível ou ‘sensível’, e elaborado sua história para transmitir

⁷⁶ BRIGGS In: PELTONEN (Ed.), 1999, p. 175.

⁷⁷ Paracelso (1493-1541) foi uma figura ilustre da medicina na inovação médica do Renascimento, tendo dado contribuições importantes para o avanço da ciência, especialmente na química. Para um panorama sobre a sua perspectiva acerca da relação entre ciência e religião, ver CASTRO, Martinho A. B. Interação entre Religião e Ciência em Paracelso. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 194-217, 2014. Martinho Castro, além de observar no seu artigo que Paracelso vai exercer certa influência tanto em Isaac Newton (1643-1727) quanto em Gottfried W. Leibniz (1646-1716), esclarece a sua perspectiva sobre a interação entre ciência e religião: “Na concepção de Paracelso, a união entre ciência e religião era necessária, pois baseava-se no postulado de que o divino não se separa da natureza. [...] E ele fundamenta sua ciência e seu método em duas bases: a experiência pessoal e o estudo da Bíblia. [...] Paracelso via sua ciência como fazendo parte da alquimia. Não havia problema em aproximar esta ciência, conhecida como ciência sagrada (*opus divinum*), do cristianismo. A Bíblia era mesmo considerada como fonte valiosa de ensinamentos pelos alquimistas” (CASTRO, v. 5, n. 1, 2014, p. 196-197).

⁷⁸ BRIGGS In: PELTONEN (Ed.), 1999, p. 175.

⁷⁹ BRIGGS In: PELTONEN (Ed.), 1999, p. 176-177.

o que pessoas ordinárias teriam visto [...] se estivessem presentes nos primeiros dias da criação.”⁸⁰ Aqui vemos aparecer, novamente, o princípio de acomodação.

Newton distinguia entre noções absolutas e noções relativas. As absolutas são entendíveis apenas para pessoas cientificamente sofisticadas e lidam com o mundo natural. Já as concepções relativas, as sensíveis, estão no nível das experiências sensoriais, às quais pessoas ordinárias estão presas. Assim, espaço, tempo e movimento possuem um significado diferente na filosofia natural e nas Escrituras. Para ele, é no sentido absoluto que estão esses conceitos encontradas em seu livro, no qual é possível obter relatos absolutos e verdadeiros quanto ao mundo por meio das técnicas descritas lá. Todavia, essas concepções presentes na Bíblia estão no sentido relativo.⁸¹

Para Newton,

Assim como as pessoas corrompem a filosofia natural quando lidam apenas com instrumentos sensíveis ou relativos, assim também intérpretes pervertem o significado de termos bíblicos quando entendem termos escriturais como se referissem a grandezas verdadeiras ou absolutas. Porque tais palavras referem-se a apenas o que pessoas ordinárias podem ter percepção, nada sobre a real natureza do cosmos físico pode ser extraído da Bíblia.⁸²

Aqui já podemos notar que, se ao chamar Newton de criacionista Lourenço tem em mente um criacionista no sentido de alguém que diz haver na Bíblia informações científicas sobre o mundo natural, um criacionista episódico que crê na inerrância e literalismo, como ele, o autor está demasiadamente equivocado. Na verdade, sem dúvidas, Newton olharia para a obra de Lourenço como uma perversão da Bíblia, por utilizar, como veremos posteriormente, textos e termos bíblicos como descritores de grandezas verdadeiras e, para utilizarmos o termo de Newton, absolutas.

⁸⁰ ILIFFE, Rob. *The religion of Isaac Newton*. In: ILIFFE, Rob; SMITH, George. E. (Eds.). *The Cambridge Companion to Newton*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 498. “Moses had ‘accommodated’ his discourse to the capacities of the vulgar, [...] had described the visible or ‘sensible’ creation, and had crafted his story to convey what ordinary people would have seen [...] if they had been present during the first few days of creation.”

⁸¹ ILIFFE In: ILIFFE; SMITH (Eds.), 2016, p. 499.

⁸² ILIFFE In: ILIFFE; SMITH (Eds.), 2016, p. 499. “Just as people corrupted natural philosophy when they dealt only with sensible or relative measures, so interpreters perverted the meaning of biblical terms when they understood Scriptural terms as referring to true or absolute quantities. Because such words concerned only what ordinary people could sense, nothing about the real nature of the physical cosmos could be gleaned from the Bible.”

Por outro lado, Newton via como evidência da existência de um designer inteligente a ordem e a beleza do cosmos.⁸³ Sua cosmologia e a sua compreensão de Deus, tanto em relação ao seu ser quanto aos seus atributos, estavam relacionadas; e pensadores como o filósofo francês René Descartes (1596-1650) e o filósofo inglês Henry More (1614-1687) foram influências em seu pensamento sobre a relação do Criador com a sua criação. “Desde o princípio, ele cria que quase todo o cosmos infinito era ausente de matéria, e que Deus (sendo um ‘espírito infinito’) estava presente nesses espaços vácuos assim como nos objetos materiais”.⁸⁴

Para ele, é a intervenção divina que organizou as órbitas, uma vez que, se não houvesse feito isso, os planetas teriam as mesmas órbitas que os cometas, pois as órbitas cometárias são consideradas por ele como o estado natural. Newton “acreditava que Deus havia estabelecido as condições iniciais para os planetas, fazendo-os circular em torno do Sol na mesma direção, no mesmo plano, e rotarem num sentido compatível.”⁸⁵

Sagan aponta dois erros do grande físico e os seus motivos. As órbitas aleatórias e caóticas dos cometas não são primordiais. Assim, seu primeiro erro foi ter pensado que órbitas assim é o que dever-se-ia esperar em um sistema primordial. Além disso, a nebulosa solar é a provável origem dos cometas, que em mesmo sentido circulavam o Sol até que as interações gravitacionais com planetas maiores os ejetaram dessa circularidade e, pela força gravitacional recebida por estrelas passageiras, posteriormente passaram a ter suas órbitas aleatórias. O segundo erro de Newton foi “pressupor que não existia nenhuma forma natural dentro da qual as regularidades do movimento dos planetas pudessem ser entendidas sem a intervenção divina, pressuposição da qual ele deduziu a existência de um Criador.”⁸⁶

A partir do divino ato de criação, que é um mero ato de vontade, Newton faz uma ligação entre a atividade de Deus com a maneira que o ser humano movimenta seus corpos, o que a ideia bíblica da imagem de Deus – segundo ele – respaldava. A capacidade de realizar atos livres e autônomos é um delineamento do poder criativo de Deus. Dessa maneira, por meio dos processos motores que ocorrem enquanto os seres humanos movem os seus corpos, é possível estudar e investigar a Criação.⁸⁷

⁸³ ILIFFE In: ILIFFE; SMITH (Eds.), 2016, p. 508.

⁸⁴ ILIFFE In: ILIFFE; SMITH (Eds.), 2016, p. 488. “From the start he believed that almost all of the infinite cosmos was empty of matter, and that God (being an ‘infinite spirit’) was present in these vacuous spaces as well as in material objects.

⁸⁵ SAGAN, 2008, p. 63.

⁸⁶ SAGAN, 2008, p. 67-68.

⁸⁷ ILIFFE In: ILIFFE; SMITH (Eds.), 2016, p. 489.

Newton fala da nossa inacessibilidade e incognoscibilidade dos atributos e da substância incorpórea de Deus por sermos criaturas finitas e, assim, só por meio da linguagem alegórica que poderíamos discutir sobre ele. Todavia, ele vê alguma esperança de que, de forma limitada, possamos conhecer algo de Deus de duas formas: a primeira é partir da análise das mentes e dos corpos humanos. Por sermos criados como imagens de Deus, podemos fazer alguma inferência sobre o ser divino. A segunda é que “podemos entender Deus, e fazer inferências sobre suas ações e intenções, ao olharmos para a maneira que ele confeccionou o mundo natural. ‘Falar de Deus a partir das aparências das coisas’, conclui Newton [,] ‘certamente pertence à filosofia natural.’”⁸⁸

É bem claro que Newton era alguém que acreditava em um Criador, que havia uma mente inteligente por trás do *cosmos*. Obviamente, o seu pensamento quanto ao tema extrapola o criacionismo teológico. Entretanto, não se encaixa nos moldes dos criacionismos episódicos da Terra Jovem e da Terra Antiga – especialmente pela exegese literalista de ambos. O pensamento dele é um criacionismo episódio religioso e pré-científico, e que é próximo, se formos justo em fazer uma aproximação tão temporalmente distante, do criacionismo do DI; haveria no pensamento dele, assim, um tipo de criacionismo do *Design Inteligente avant la lettre*, e/ou poderíamos dizer que ele é um precursor do DI contemporâneo, juntamente com Palley. O maior problema desta aproximação é a agenda do DI como o Cavalo de Tróia do criacionismo, um instrumento dos criacionistas episódicos para tentar dar uma credibilidade científica para si e para suas doutrinas que eles mesmos não conseguiram ter, com seus criacionismos mais transparentes. Assim, uma simples identificação entre Newton e o DI, como faz Eberlin, parece ser inautêntica.

Podemos apenas dizer que Newton era um criacionista e podemos até denominá-lo de episódico, mas não identificando-o aos movimentos e vertentes contemporâneas. Newton, quanto a isso, deixa-nos uma lição, conforme destaca Sagan. Falando sobre os erros de Newton quanto às órbitas cometárias – pensar que elas são a moção primordial e indicar a existência de um Criador a partir da ordenação e regularidade das órbitas dos planetas –, ele diz: “Bem, se Newton pôde ser enganado, é algo digno de atenção. Indica que nós, cujos feitos intelectuais

⁸⁸ ILIFFE In: ILIFFE; SMITH (Eds.), 2016, p. 489-490. “we could understand God, and make inferences about his actions and intentions, from looking at the way he had crafted the natural world. ‘To discourse of God from the appearances of things,’ Newton concluded the ‘General Scholium’ to the third (1726) edition of the *Principia*, ‘does certainly belong to natural philosophy.’”

são indubitavelmente inferiores, podemos estar vulneráveis ao mesmo tipo de erro.”⁸⁹ Em outras palavras, o erro de Newton foi o Deus das lacunas.

Newton tinha ainda algumas crenças excêntricas, encontradas em algumas de suas cartas, como a de que Deus reservou as luas de Júpiter para uma nova criação, que os planetas próximos do Sol provavelmente seriam destruídos pelo Grande Cometa de 1680, que isso já havia acontecido em outros sistemas solares, sendo as supernovas que foram vistas em 1572 e em 1604 exemplos disto. O cometa seria direcionado a colidir com o Sol minguante por seres inteligentes que são superiores aos humanos, isto é, por anjos. Assim, a vida nos planetas próximos seria destruída pelo calor dramaticamente aumentado. Newton acreditava que a vida na Terra não seria excluída dessa destruição, mas que o Criador a repovoaria.⁹⁰

Além de tudo, Newton era antitrinitário, chegando a ter antipatia quanto a doutrina da trindade no final da década de 1670, considerando-a o centro da perversão do cristianismo, uma forma perniciosa de politeísmo, uma ficção pagã e até mesmo diabólica, introduzida nos primórdios do cristianismo, no quarto século. Atanásio de Alexandria (aprox. 296/298-373) era considerado o grande culpado de tal Grande Apostasia, com a invenção da Trindade e de outras invenções romanas. Ele até mesmo dedicou bastante tempo a pesquisas sobre a questão da Trindade, sendo o foco de seus estudos exegéticos. Em diálogo com John Locke, a pedido deste último a considerar 1 Tm 3,16 e 1 Jo 5,7-8, textos vistos como provas da doutrina, “em novembro de 1690 Newton enviou a Locke uma longa discussão dos dois textos em questão, argumentando que ambos eram exemplos de falsificação.”⁹¹

Em termos gerais, enquanto podemos perceber em Pascal uma distinção entre fé e razão filosófica, entre religião e filosofia, e em Bacon uma certa distinção epistemológica entre ciência e religião, Newton, em sua excentricidade, embora distinguisse, de certa forma, entre Bíblia e ciências, não distinguia entre religião e ciências.

Por fim, vejamos como a questão aparece em Lemaître. Antes, porém, devemos ver a sua importância para a cosmologia no século passado. Em um contexto científico, a ideia do

⁸⁹ SAGAN, 2008, p. 67-68.

⁹⁰ ILIFFE In: ILIFFE; SMITH (Eds.), 2016, p. 509-510.

⁹¹ ILIFFE In: ILIFFE; SMITH (Eds.), 2016, p. 486-487, 495-496, 506. “In November 1690 Newton sent Locke a lengthy discussion of the two texts in question, arguing that both were examples of forgery.”

Big Bang deve ser creditada ou ao matemático russo Alexander Friedmann (1888-1925) ou ao cosmólogo belga Georges Lemaître (1894-1966).⁹²

Ao aplicar a sua fórmula da teoria da relatividade geral ao universo, o grande físico alemão Albert Einstein (1879-1955) ficou desapontado com o resultado, que era um universo demasiadamente instável. O fruto seria um colapso e uma autodestruição do universo, pois todos os objetos do espaço-tempo iriam ser atraídos uns pelos outros até que eles se colidissem. Assim, Einstein acrescenta à sua fórmula uma constante cosmológica, uma espécie de força antigravidade que poderia receber um valor arbitrário. Mesmo vendo sua constante como deslegante em sua fórmula, ele adotara um valor que mantinha o universo como estático e eterno.⁹³ Assim, ele estaria respaldando o consenso científico do princípio do século XX, sendo que a comunidade científica estava certa de que “o universo era estático e eterno, não temporário e em contração.”⁹⁴

Friedmann foi contra esta ortodoxia científica e questionou a constante cosmológica de Einstein. Então, a partir da teoria da relatividade geral, sem a inclusão da constante, ele apresenta um modelo do universo não estático, mas dinâmico e evolutivo, vulnerável à gravidade. Ele mostrou que valores diferentes da constante forneceriam modelos diversos quanto ao universo. Em seu modelo ela teria valor zero, isto é, era ausente.⁹⁵

Para Einstein e seus colegas, tal dinamismo estava associado a um universo condenado a um colapso cataclísmico. Portanto, a maioria dos cosmólogos achou a idéia impensável. Para Friedmann, entretanto, tal dinamismo estava associado a um universo que poderia ter sido impulsionado por uma expansão inicial, assim ele teria um ímpeto com o qual lutar contra a força da gravidade. Esta era uma visão radicalmente nova do universo.⁹⁶

Para Einstein era o seu modelo, e não o de Friedmann, que correspondia à realidade. Mesmo posteriormente retratando-a, a crítica de Einstein ao modelo de Friedmann fez com que este falecesse com a sua reputação contestada. “Todavia, a concepção de um universo que está em expansão e em evolução, ainda que de forma independente de Friedmann, foi retomada

⁹² Conferir HELBIG, Philip. The Big Bang: Who Really First Suggested It?. *The Observatory*, v. 138, p. 305-306, Dec., 2018. p. 305.

⁹³ SINGH, Simon. *Big Bang*. Rio de Janeiro, 2006. p. 141-145.

⁹⁴ SINGH, 2006, p. 143.

⁹⁵ SINGH, 2006, p. 145-147.

⁹⁶ SINGH, 2006, p. 147.

alguns anos depois de sua morte por Lemaître.”⁹⁷ Singh afirma que o cosmólogo belga foi além do pioneiro trabalho de Friedmann, ao unir seu modelo cosmológico com observações físicas e astronômicas.⁹⁸

Lemaître costuma ser designado como o pai/padre (“Father”) do Big Bang físico.⁹⁹ O historiador da ciência dinamarquês Helge Kragh (1944) diz que, mesmo não sendo muito conhecido no mundo anglo-saxão – e podemos aqui expandir isto para o mundo de língua portuguesa, pelo menos ao Brasil –, Lemaître é uma figura chave na cosmologia moderna, no seu desenvolvimento.¹⁰⁰ Contudo, assim como ocorreu com Friedmann, em princípio, o modelo de Lemaître foi ignorado.¹⁰¹

Num primeiro momento, Lemaître não está preocupado com o que seria a natureza primordial do universo, mas com a questão da causa do desencadeamento da expansão do universo, com a instabilidade do universo estático de Einstein. Mas, ao ler uma afirmação de seu antigo professor Arthur S. Eddington feita em janeiro de 1931, de que a ideia dum princípio da ordem natural era repugnante para ele, Lemaître concebe a ideia do átomo primitivo.¹⁰² O termo aparece, pela primeira vez, em setembro de 1931: “Na origem, toda a massa do universo deveria existir na forma de um único átomo; o rádio do universo, embora não estritamente zero, sendo relativamente bem pequeno. O universo todo seria produzido pela desintegração deste

⁹⁷ SINGH, 2006, p. 150-151.

⁹⁸ SINGH, 2006, p. 154.

⁹⁹ KRAGH, Helge. Big Bang: the etymology of a name. *Astronomy & Geophysics*, v. 54, n. 2, p. 2.28-2.30, Apr., 2013. p. 2.28.

¹⁰⁰ KRAGH, Helge. Book Review: Lemaître in Context: The Day without Yesterday: Lemaître, Einstein, and the Birth of Modern Cosmology. *Journal for the History of Astronomy*, v. 38, n. 1, p. 129-130, 2007. p. 129. Kragh diz que “nenhum outro cientista deve ter exercido impacto maior na cosmologia moderna do que o físico, astrônomo e padre Georges Lemaître. Em 1927, ele previu a expansão do universo baseado nas cosmológicas equações de campo; e quatro anos mais tarde ele propôs o que ele chamou de hipótese de átomo primitivo, a primeira versão do posterior universo big bang. Em toda a sua obra em cosmologia, a constante Λ [isto é, a constante cosmológica] teve um papel significativo. Reconhecido especialista em teoria geral da relatividade, Lemaître também contribuiu significativamente à clarificação teórica de problemas de singularidades locais e globais. Ainda, quando morreu em 1968, numa época em que o modelo standard do big bang celebrou suas primeiras vitórias, ele foi praticamente esquecido ou recordado apenas como que uma figura obscura do passado” (KRAGH, Helge. Georges Lemaître, Pioneer of Modern Theoretical Cosmology. *Foundations of Physics*, v. 48, p. 1333-1348, Jun., 2018. p. 1333). Conforme Lambert, “Hoje em dia, a cosmologia conservou, a intuição cosmológica de Lemaître, a ideia que se deve juntar a mecânica quântica e a teoria da gravidade para compreender verdadeiramente a história primordial do universo. Ela também provou que ele estava certo, como temos visto, quanto à proposta da existência de uma ‘radiação fóssil’, mesmo se sua natureza não é aquela que Lemaître imaginou. No entanto, ela não conservou a ideia de uma formação dos elementos procedendo do homogêneo à multiplicidade, da totalidade à elementaridade. A cosmologia contemporânea, em vez disso, postula o inverso: partimos de uma ‘sopa’ de partículas elementares (quarks e léptons) para gradualmente subir a estruturas mais complexas, **núcleos, átomos...**” (LAMBERT, Dominique. *Un atome d'univers: la vie et l'oeuvre de Georges Lemaître*. Bruxelles: Lessius, 2000. p. 124-125).

¹⁰¹ SINGH, 2006, p. 154.

¹⁰² LAMBERT, 2000, p. 108-110; LAMBERT, 2000, p. 110. n. 66.

átomo primitivo.”¹⁰³ Porém, conforme afirma Lambert, a ideia da hipótese do átomo primitivo já aparece em um manuscrito enviado por ele à *Nature*¹⁰⁴, publicada em maio daquele ano, que citamos a seguir:

O Sr. Arthur Eddington afirma que, filosoficamente, a noção de um começo da presente ordem da Natureza é repugnante para ele. Prefiro estar inclinado a pensar que o presente estado da teoria quântica sugere um começo do mundo bem diferente da atual ordem da Natureza. (1) Energia de quantidade total constante é distribuída em quanta discretos. (2) O número de distintos quanta está sempre aumentando. Se voltarmos no curso do tempo devemos encontrar menor e menor quanta, até encontrarmos toda a energia do universo empacotada em poucos ou mesmo num único quantum. Agora, no processo atômico, as noções de espaço e tempo não são mais do que noções estáticas; elas desaparecem quando aplicadas a fenômenos individuais envolvendo apenas um pequeno número de quanta. Se o mundo começou com um único quantum, as noções de espaço e tempo falhariam completamente em ter qualquer significado no começo; elas apenas começariam a ter significado sensível quando o quantum original tiver sido dividido em um número suficiente de quanta. Se esta sugestão é correta, o princípio do mundo ocorreu um pouco antes do princípio do espaço e tempo. Penso que tal começo do mundo é distante o suficiente da atual ordem da Natureza para não ser repugnante. Pode ser difícil seguir a ideia em detalhes conforme ainda não somos capazes de contar os pacotes quânticos em todos os casos. Por exemplo, pode ser que um núcleo atômico deve ser contado como um único quantum, o número atômico agindo como um tipo de número quântico. Se o desenvolvimento futuro da teoria quântica acontecer de virar nesta direção, podemos conceber o começo do universo na forma de um átomo único, cujo peso atômico é a massa total do universo. Este átomo altamente instável dividir-se-ia em menores e menores átomos por meio de um tipo de processo super-radio-ativo. [...] Claramente, o quantum inicial não poderia conceber em si mesmo a totalidade do curso da evolução; mas, conforme o princípio de indeterminação, isto não é necessário. Nosso mundo é agora entendido ser um mundo onde algo realmente ocorre; a totalidade da história do mundo não precisa ter sido escrita no primeiro quantum como um som no disco de um fonógrafo. A totalidade da matéria do mundo deve ter estado presente desde o princípio, mas a história que ele tem para contar pode ter sido escrita passo a passo.¹⁰⁵

¹⁰³ LEMAÎTRE, Georges. Contributions to a British Association Discussion on the Evolution of the Universe. *Supplement to Nature*, v. 128, p. 704-706, Oct., 1931. p. 706. “At the origin, all the mass of the universe would exist in the form of a unique atom; the radius of the universe, although not strictly zero, being relatively very small. The whole universe would be produced by the disintegration of this primeval atom.”

¹⁰⁴ LAMBERT, 2000, p. 111.

¹⁰⁵ LEMAÎTRE, Georges. The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory. *Nature* v. 127, n. 3210, p. 706, May., 1931. p. 706. “SIR ARTHUR EDDINGTON states that, philosophically, the notion of a beginning of the present order of Nature is repugnant to him. I would rather be inclined to think that the present state of quantum theory suggests a beginning of the world very different from the present order of Nature. Thermodynamical principles from the point of view of quantum theory may be stated as follows: (1) Energy of constant total amount is distributed in discrete quanta. (2) The number of distinct quanta is ever increasing. If we go back in the course of time we must find fewer and fewer quanta, until we find all the energy of the universe packed in a few or even in a unique quantum. Now, in atomic processes, the notions of space and time are no more than statistical notions; they fade out when applied to individual phenomena involving but a small number of quanta. If the world has begun with a single quantum, the notions of space and time would altogether fail to have any meaning at the beginning; they would only begin to have a sensible meaning when the original quantum had been divided into a sufficient number of quanta. If this suggestion is correct, the beginning of the world happened a little before the beginning of space and time. I think that such a beginning of the world is far enough from the present order of Nature to be not at all repugnant. It may be difficult to follow up the idea in detail as we are not yet able to count the quantum packets in every case. For example, it may be that an atomic nucleus must be counted as a unique quantum, the atomic number acting as a kind of quantum number. If the future development of quantum

Kragh afirma que, retrospectivamente, a hipótese do átomo primitivo de Lemaître, apesar de não ter sido levada a sério na década de trinta, pode ser considerada como o germe da Teoria do Big Bang. Posteriormente, no final da década de quarenta, os físicos estadunidenses George Gamow (1904-1968), Ralph Alpher (1921-2007) e Robert Herman (1914-1997) transformaram a hipótese do cosmólogo belga “em um modelo sofisticado do princípio do universo. Eles assumiram que o estado inicial consistia numa mistura muito quente e comprimida de núcleos e fótons, introduzindo assim o modelo quente do Big Bang.”¹⁰⁶

Segundo Lambert, a rejeição da singularidade inicial por físicos como Einstein e Hawking, assim como astrônomos e divulgadores científicos, é devida à suposta implicação na ideia teológica da criação, e não por motivos matemáticos ou físicos.¹⁰⁷ Isso está de acordo com o relato de Lemaître de uma de suas conversas com Einstein: “Ao contar-lhe minhas ideias quanto à origem dos raios cósmicos, ele excitadamente disse: ‘você já conversou com Millikan?’. Mas quando falei-lhe do átomo primitivo, ele me interrompeu [dizendo]: ‘Não, isso não, isso sugere demais a criação.’”¹⁰⁸ Lemaître notou que Einstein estava mais interessando em seus trabalhos em um encontro na Caltech em 1933 do que no primeiro encontro de 1927.¹⁰⁹

theory happens to turn in that direction, we could conceive the beginning of the universe in the form of a unique atom, the atomic weight of which is the total mass of the universe. This highly unstable atom would divide in smaller and smaller atoms by a kind of super-radio-active process. [...] Clearly the initial quantum could not conceal in itself the whole course of evolution; but, according to the principle of indeterminacy, that is not necessary. Our world is now understood to be a world where something really happens; the whole story of the world need not have been written down in the first quantum like a song on the disc of a phonograph. The whole matter of the world must have been present at the beginning, but the story it has to tell may be written step by step.” Posteriormente, “em 1948, Lemaître sinterizará sua visão das conexões entre o *átomo do universo* e o espaço tempo, bem como o princípio do mundo natural.” (LAMBERT, 2000, p. 112).

¹⁰⁶ KRAGH, v. 54, n. 2, 2013, p. 2.28. “into a sophisticated model of the early universe. They assumed the initial state to consist of a very hot, compressed mixture of nucleons and photons, thereby introducing the hot Big Bang model.” Kragh esclarece que, “enquanto a teoria do átomo primitivo de Lemaître de 1931 sem dúvidas marcou o começo da cosmologia do big bang, a concepção moderna do big bang deve tanto quanto ou mesmo mais a George Gamow e seus dois colaboradores, Ralph Alpher e Robert Herman. Foi apenas com o trabalho pioneiro deles no período de 1946 até 1953 que o universo primordial tornou-se entendido em termos de processo nuclear operando em altíssimas temperaturas. [...] A versão de Gamow da cosmologia do big bang de 1950 era, claramente, mais avançada e sofisticada do que a hipótese do átomo primitivo de Lemaître. Em certo sentido, o primeiro foi um desenvolvimento do último, mas na realidade a teoria de Gamow deve pouco ou talvez nada à de Lemaître. Mesmo estando, é claro, ciente da teoria de Lemaître, ele trabalhou independentemente, seguindo sua própria rota e apenas raramente referenciando-se ao cosmólogo belga” (KRAGH, v. 48, 2018, p. 1345).

¹⁰⁷ LAMBERT, Dominique. Une articulation des sciences et de la théologie est-elle légitime? *Nouvelle revue théologique*, Bruxelles, v. 119, n. 4, p. 520-540, oct./déc., 1997. p. 530-531.

¹⁰⁸ MCVITTIE, George. Obituary Notice: Georges Lemaître. *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, v. 8, p. 294-297, 1967. *apud* FARRELL, John. *The Day Without Yesterday: Lemaître, Einstein, and the Birth of Modern Cosmology*. New York: Thunder's Mouth Press, 2005. p. 100. “As I spoke with him about my ideas regarding the origin of cosmic rays, he said excitedly, ‘Have you spoken with Millikan?’ but when I spoke to him about the Primeval Atom, he interrupted me, ‘No, not that, that suggests too much the creation.’”

¹⁰⁹ FARRELL, 2005, p. 100.

Mas a ideia de uma singularidade inicial não era aceitável, por supostamente sugerir uma criação.¹¹⁰

No dia 21 de maio de 1965 o New York Times incluiu na sua primeira página um artigo intitulado “sinais implicam um Universo ‘big bang’”. A ocasião foi a descoberta sensacional de um fundo cósmico de micro-ondas que mudou o rumo da cosmologia e efetivamente eliminou a decadente teoria do estado estacionário. Em um artigo de julho de 1965 [considerado] agora clássico, escrito por Robert Dicke, Jim Peebles, Peter Roll e David Wilkinson, a descoberta foi interpretada como a radiação fóssil do universo primitivo. Os autores referiram-se à “bola de fogo primordial”, um nome sugerido por John Wheeler, mas não ao Big Bang. Apenas em 1966 Peebles usou o nome, aparentemente identificando-o com a fase da formação elemental na teoria de Gamow. Encontramos no mesmo ano o primeiro artigo científico referindo-se ao “big bang” no seu título, uma investigação de Stephen Hawking e Roger Tayler relacionada à síntese de hélio em modelos anisotrópicos do universo primitivo. Ao contrário de Peebles, eles falaram do Big Bang como a singularidade inicial do espaço-tempo.¹¹¹

E como, afinal, aparece a distinção epistemológica em seu pensamento? Embora, como aponta Kragh, o jovem Lemaître, em 1921, tenha tentado interpretar Gênesis 1 a partir da física moderna, visando clarificar a questão da criação por meio de ideias da física, em um texto que não chegou a ser publicado, ele logo notou que tratava-se de um erro. Especificamente, de tratar a Bíblia como se fosse um texto científico. Kragh aponta que, após notar tal erro, Lemaître

¹¹⁰ “Einstein tivera duas oportunidades [, com Friedman e Lemaître,] de aceitar ou pelo menos considerar o cenário do Big Bang e da expansão, mas rejeitara a ideia nas duas ocasiões. E uma rejeição da parte de Einstein significava uma rejeição da comunidade científica. Na ausência de evidência concreta, a bênção ou a crítica de Einstein tinha o poder de impulsionar ou destruir uma teoria emergente. Einstein, que certa vez fora um símbolo de rebeldia, tinha se tornado um ditador inconsciente. Ele acabou percebendo a ironia de sua posição e uma vez lamentou: ‘Para me punir pelo meu desprezo pela autoridade, o destino fez de mim uma autoridade.’ [...] o mundo adotava o modelo de universo estático de Einstein – que também era um modelo perfeitamente legítimo, ainda que a constante cosmológica cuidadosamente ajustada fosse uma improvisação. Em todo caso, o universo estático era compatível com a crença predominante num universo eterno, e assim quaisquer imperfeições científicas eram toleradas. Olhando para trás, podemos ver que ambos os modelos tinham pontos fortes e fracos semelhantes, e estavam em igualdade de condições. Afinal, ambos eram matematicamente coerentes e cientificamente válidos: ambos tinham emergido da fórmula da relatividade geral e não entravam em conflito com nenhuma lei física conhecida. Contudo, ambas as teorias sofriam de uma completa falta de qualquer dado experimental ou observacional para apoiá-las. E era essa ausência de evidência que permitia que a comunidade científica fosse guiada pelo preconceito, favorecendo o modelo estático e eterno de Einstein e desprezando o modelo do Big Bang e da expansão de Lemaître” (SINGH, 2006, p. 155).

¹¹¹ KRAGH, v. 54, n. 2, 2013, p. 2.29-2.30. “On 21 May 1965 the New York Times included on its front page an article entitled ‘Signals Imply a « Big Bang» Universe’. The occasion was the sensational discovery of a cosmic microwave background that changed the course of cosmology and effectively eliminated the already ailing Steady State theory. In a now classic paper of July 1965, written by Robert Dicke, Jim Peebles, Peter Roll and David Wilkinson, the discovery was interpreted as the fossil radiation from the early universe. The authors referred to the ‘primordial fireball’, a name suggested by John Wheeler, but not to the Big Bang. Only in 1966 did Peebles use the name, apparently identifying it with the phase of element formation in Gamow’s theory. The same year we meet the first research paper referring to ‘big bang’ in its title, an investigation of Stephen Hawking and Roger Tayler concerning the synthesis of helium in anisotropic models of the early universe. Contrary to Peebles, they spoke of the Big Bang as the initial space-time singularity.”

nunca mais tentou fazer algo do tipo. Quando ele apresentou a sua hipótese física do átomo primitivo, de forma alguma ele estava tentando justificar Gênesis em termos científicos. Como observa Kragh, em um texto também não publicado de 1960, Lemaître até mesmo chega a dizer que a sua hipótese era a antítese da criação sobrenatural do universo.¹¹²

Ao tratar da articulação entre ciências e a teologia, Dominique Lambert (1960) traz Lemaître como um importante exemplo. Lambert começa, no seu artigo *Une articulation des sciences et de la théologie est-elle légitime?*, a falar sobre a teoria do Big Bang e de testes empíricos que a apoiam, e que vários cientistas (físicos como Einstein e Hawking, astrônomos e divulgadores) a rejeitavam, antes e na época em que estava escrevendo, a singularidade inicial, o estado do Universo de densidade infinita. O motivo seria porque isto supostamente implicaria na ideia teológica da criação, e não por motivos matemáticos ou físicos. A contribuição à ciência da teologia é, para ele, justamente mostrar que uma coisa não implica na outra, que é fútil atrelar a uma compreensão teológica da criação uma teoria do princípio do Universo físico como o Big Bang. Ele, então, remonta a dois autores que defendiam isso, lamentando que eles não receberam a atenção devida nem na ciência nem na área da filosofia.¹¹³

O primeiro é um teólogo e filósofo francês, Antonin-Gilbert Sertillanges (1863–1948), com a sua obra *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*.¹¹⁴ Destacamos, no entanto, o segundo, Lemaître, que mesmo sendo padre, não era teólogo e nem filósofo. Para Lambert, enquanto Sertillanges realizou a sua contribuição para a distinção entre início ôntico e início natural a partir da área das ciências humanas, Lemaître contribui – indiretamente – a partir das ciências da natureza. Indo contra os defensores da teoria da criação contínua de matéria e os apologistas que queriam tomar para a teologia e utilizar a teoria do átomo primitivo em sua agenda, como Whittaker, Lemaître cria e desenvolve o conceito de início natural. É dentro dos limites da ciência física e dos seus métodos que a noção de início natural do Universo se encontra, não tendo nada de sobrenatural e sendo definido apenas por termos físicos. Para ele, este início é o que ele chama de átomo primitivo, um estado de entropia mínima em que há um só quantum, do qual não se pode retroceder mais, sendo que não há como reduzir mais quanta para além de um quantum, um átomo primitivo. A expansão do Universo é a desintegração deste átomo, que resulta em uma multiplicação de quanta.¹¹⁵

¹¹² KRAGH, v. 48, 2018, p. 1335, 1346.

¹¹³ LAMBERT, v. 119, n. 4, 1997, p. 530-531.

¹¹⁴ LAMBERT, v. 119, n. 4, 1997, p. 531-532.

¹¹⁵ LAMBERT, v. 119, n. 4, 1997, p. 532-533.

Lambert afirma que

este começo não pode ser confundido com o surgimento metafísico da matéria original (começo ôntico) e ainda menos com o ato divino que colocou o Universo em seu ser, tanto hoje como ontem (criação no sentido metafísico da dependência ontológica).¹¹⁶

Lambert afirma que Lemaître contribuiu significativamente à ciência cosmológica, ao traçar e defender a natureza natural do início natural na sua teoria do átomo primitivo, demonstrando a autonomia das ciências naturais em relação às ciências humanas (filosofia e teologia) em suas pesquisas sobre a singularidade inicial do Universo. Lambert destaca que, embora Lemaître tenha mostrado indiretamente a importância de não se confundir esse termo físico com categorias teológicas, como a de criação, ao mostrar e destacar a autonomia do início natural, ele usa o termo criação como a criação teológica (“a relação ontológica que coloca o mundo no seu ser”) e o que Lambert denomina de começo ôntico (“o próprio surgimento do mundo”).¹¹⁷

Lambert também aborda a questão no seu livro *Un atome d'univers* (2000), sobre a vida e obra de Lemaître. Ali, Lambert esclarece que Lemaître também distingue entre o começo do espaço-tempo e o começo do mundo. O começo do mundo é, para ele, o começo do átomo do universo, de forma tal que ele chega a afirmar que o começo do mundo ocorreu antes do começo do espaço e tempo. É claro, esclarece Lambert, ele não estava falando aqui de uma anterioridade cronológica, mas lógica.¹¹⁸

Lambert afirma que, conforme Eddington não admitia Deus ou alguma descontinuidade metafísica na descrição física do universo, Lemaître também buscou mostrar que era, de fato, possível falar de um início puramente físico do espaço-tempo. Lambert menciona um manuscrito de Lemaître, de um texto para *Nature*, que chegou a ser cortado, no qual ele afirma que a crença em Deus como o ser que suporta todo ser e ação é uma crença em um Deus que está essencialmente escondido, velado, e que, assim, quem possui essa crença deve se alegrar pelo fato de a criação estar velada por um véu fornecido pela física moderna.¹¹⁹ O mesmo texto é citado por Kragh, que diz que o trecho, apesar de não ter sido incluído no texto enviado para

¹¹⁶ LAMBERT, v. 119, n. 4, 1997, p. 533. “Ce commencement ne peut se confondre avec le surgissement métaphysique de la matière originelle (commencement ontique) et encore moins avec l’acte divin qui pose l’Univers dans son être, aujourd’hui comme hier (création au sens métaphysique de la dépendance ontologique)”.

¹¹⁷ LAMBERT, v. 119, n. 4, 1997, p. 532-533.

¹¹⁸ LAMBERT, 2000, p. 112.

¹¹⁹ LAMBERT, 2000, p. 113.

a *Nature*, aponta para a crença de Lemaître no Deus escondido, que não é encontrado no começo do universo, o que reflete a sua distinção entre a criação do universo e o começo do universo.¹²⁰

Lemaître tinha, portanto, uma clara distinção epistemológica entre a teologia e as outras ciências. Ele levava isso tão a sério que, ainda na década de cinquenta, já era contado que, falando sobre o equívoco do conflito entre religião e ciência,

Lemaître responde: “Você sabe onde está o coração dos enganosos mal-entendidos? É, na verdade, uma piada contra os cientistas. Eles são um grupo de mentalidade literalista. Centenas de cientistas profissionais e amadores ainda acreditam que a Bíblia pretende ensinar ciência. Isto é uma grande coisa, como assumir que deve haver algum dogma religioso autêntico no teorema binomial.” Na verdade, o Abade Lemaître chega até mesmo a recomendar um curso básico em teologia para cientistas: uma sugestão concreta considerando que tantos deles continuam a fazer as mais disparatas afirmações sobre religião. Seu curso enfatizaria que o fundamentalismo não é o cristianismo histórico e que a teologia também é uma ciência que usa pesquisa, lógica, discussão e o teste de hipóteses contra fatos, de forma bem parecida da dos astrônomos, físicos, e todas as ciências físicas.¹²¹

Se a distinção epistemológica entre ciência e religião aparece de forma seminal em Agostinho e Calvino, e começa a ficar mais clara em Copérnico, Galileu, e em outras figuras da revolução científica, nas figuras da revolução científica, em Lemaître ela aparece de forma esclarecedora e desenvolvida. Pode-se colocar em questão a autenticidade de tal distinção, se o seu desenvolvimento foi tão linear – incluindo outras figuras e especificidade –, mas é inegável que ela não é uma novidade contemporânea. Esteve, antes, em germe em autores da patrística, como vimos em Agostinho, e alcança uma clareza epistemológica na contemporaneidade. Vejamos, portanto, modelos de interação entre ciência e religião, e exemplos de teologias da criação decorrentes destas tipologias.

¹²⁰ KRAGH, v. 48, 2018, p. 1346-1347.

¹²¹ CEVASCO, George A. The Universe and Abbe Lemaitre. *The Irish Monthly*, v. 83, n. 969, p. 185-189, 1954. p. 188. “Lemaître replies: ‘Do you know where the heart of the misunderstanding lies? It really is a joke on the scientists. They are a literal-minded lot. Hundreds of professional and amateur scientists still actually believe that the Bible pretends to teach science. This is a good deal like assuming that there must be authentic religious dogma in the binomial theorem.’ In fact, Abbé Lemaître goes as far as to recommend a basic course in theology to scientists: a concrete suggestion inasmuch as so many of them continue to make the most blundering statements about religion. His course would emphasize that fundamentalism is not historical Christianity, and that theology is also a science which uses research, logic, discussion, and the testing of hypothesis against fact, quite in the way of astronomers, physicists, and all physical science.”

2.2 Modelos de interação entre ciência e religião na contemporaneidade – e algumas teologias da criação

A teologia, a ciência teológica, possui fontes distintas daquelas das ciências naturais, entre outras. Não somente fontes distintas, ambas possuem epistemologias e regras diversas. Conforme Clodovis Boff (1944), a teologia possui doze elementos articuladores: “a Fé, a Escritura, a Igreja, o Senso dos fiéis, a Tradição, o Dogma, o Magistério, a Prática, as Outras teologias, a Razão, a Linguagem, a Filosofia e as Ciências”. É a Fé que possui a primazia entre elas, enquanto as Escrituras são o testemunho primário que, assim, deve ser ouvido primeiro. Ainda, aponta que a Linguagem teológica é analógica, tendo somente ela a capacidade de se adequar ao Mistério divino. Posteriormente, ele também acrescenta o amor como uma fonte da teologia, além da fé. Somando-se ambas, resta apenas uma, a fé amorosa, que se faz amor.¹²² Trocamos aqui “o Magistério” por magistérios, e acrescentamos a experiência religiosa, da qual procede a fé.

Cesar Alves destaca que Boff sublinha a centralidade da fé no empreendimento teológico. É, afinal, a partir da fé que se teologiza.¹²³ Se, conforme o filósofo canadense Bernard Lonergan (1904-1984), “a teologia realiza a mediação entre uma matriz cultural e o significado e papel de determinada religião nesta matriz”¹²⁴, o teólogo ou a teóloga disserta acerca do significado e papel que certa religião tem em certa matriz cultural a partir de dentro de sua religião, em interface com a sua respectiva matriz. Estando, pois, inserido nesta religião não somente como um observador adepto da premissa de natureza pura diante do mundo, mas que assume a sua confissão religiosa, o teólogo ou a teóloga teologiza a partir de e ouvindo a sua fé, como ressalta tanto Alves.¹²⁵

Por outro lado, o método científico também possui premissas básicas. Entre outras, Alves destaca três premissas ontológicas: o realismo, que afirma a existência de uma realidade objetiva externa, que existe independentemente do sujeito que a observa, a existência das leis da natureza e a universalidade destas leis. Somam-se as premissas epistemológicas, como a de que o conhecimento científico é possível,¹²⁶ e uma premissa teológica, chamada de natureza

¹²² BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 14-15, 26-27.

¹²³ ALVES, Cesar Andrade. *Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Loyola, 2019. p. 22.

¹²⁴ LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. São Paulo: É Realizações, 2012. (Coleção filosofia atual). p. 11.

¹²⁵ Ver, por exemplo, ALVES, 2019, p. 37-38.

¹²⁶ ALVES, 2019, p. 54-58.

pura.¹²⁷ Em síntese, esta última diz que o/a cientista deve, pelo menos metodologicamente, investigar a realidade cósmica como uma realidade independente de qualquer forma de transcendência. Assim, deixando a sua confissão de fé de lado, exerce o seu papel na ciência relacionando-se com o mundo como uma realidade natural completa em si mesma, independentemente de qualquer ordem superior, realidade natural que é em si mesma consistente e suficiente.¹²⁸

2.2.1 Ian Barbour: uma síntese entre as diferentes formas de interação entre religião e ciência

O filósofo da ciência e físico americano Ian Barbour (1923-2013) é considerado o criador do campo acadêmico contemporâneo que se debruça sobre ciência e religião, na década de sessenta do último século.¹²⁹ Para ele,

o primeiro grande desafio para a religião em uma era da ciência é o sucesso dos métodos científicos. A ciência parece prover o único caminho confiável ao conhecimento. Muitas pessoas veem ciência como objetiva, universal, racional e baseada em evidência observacional sólida. A religião, ao contrário, aparenta ser subjetiva, provinciana, emocional e baseada em tradições ou autoridades que discordam umas das outras.¹³⁰

Barbour, então, apresenta quatro modelos padrões quanto à relação entre ciência e religião. São eles: conflito, independência, diálogo e integração.

Sobre o modelo do *conflito*, ele afirma que a imagem de batalha entre ciência e religião é a predominante na contemporaneidade, sobretudo por causa do conflito entre posições extremas, que são destacadas pela mídia, enquanto posições intermediárias, que são mais sutis e mais complexas, são negligenciadas. O caso de Galileu é o exemplo clássico de conflito entre ciência e religião, no qual a autoridade aristotélica, com seu modelo geocêntrico predominante,

¹²⁷ Para uma introdução do conceito, ver ALVES, 2019, p. 58-66.

¹²⁸ ALVES, 2019, p. 58, 62-63.

¹²⁹ ONLINE NEWSHOUR: Ian Barbour biography. May., 1999. Disponível em: https://web.archive.org/web/20080122050215/https://www.pbs.org/newshour/forum/june99/barbour_bio.html. Acesso em: 23 ago. 2024.

¹³⁰ BARBOUR, 1998, p. 77. “the first major challenge to religion in an age of science is the success of the methods of science. Science seems to provide the only reliable path to knowledge. Many people view science as objective, universal, rational, and based on solid observational evidence. Religion, by contrast, seems to be subjective, parochial, emotional, and based on traditions or authorities that disagree with each other.”

as questões políticas da Igreja Católica Romana e uma leitura bíblica estrita, acarretaram na sua condenação. Já em relação a Darwin, ele afirma que, de fato, havia posições de conflitos, mas que as reações de teólogos e cientistas eram bem mais diversas do que a imagem predominante de conflito faz aparecer.¹³¹

Barbour coloca o materialismo científico¹³² e o literalismo bíblico como formas de conflito. Ele destaca que ambos são o total oposto um do outro, mas que compartilham diversas características. Os dois grupos acreditam que existe significativos conflitos entre a ciência contemporânea e as crenças religiosas, ambos absolutizam o alcance do conhecimento apresentado por suas fontes, sendo dados científicos do lado dos materialistas científicos e a Bíblia como infalível para os criacionistas. Além disso, os dois grupos afirmam que as afirmações das ciências e da teologia pretendem dar informações certas acerca do mesmo domínio e, assim, colocam como se tivéssemos que escolher uma ou outra. Ele coloca, entre os materialistas, os positivistas lógicos da primeira parte do século passado, assim como o já citado Carl Sagan.¹³³

Barbour afirma que

tanto o materialismo científico quanto o literalismo bíblico constituem um uso indevido da ciência. O materialista científico começa com a ciência, mas termina fazendo afirmações filosóficas mais amplas. O literalista bíblico parte da teologia para fazer afirmações sobre questões científicas. Nas duas escolas de pensamento, as diferenças entre as duas disciplinas não são corretamente respeitadas.¹³⁴

Dentro do grupo dos materialistas, aponta Barbour, existem as proponentes que, como o biólogo estadunidense Edward O. Wilson (1929-2021), explicam a religião e as práticas religiosas como tão somente um mecanismo de sobrevivência. Igualmente, eles acreditam que o poder da religião será desbancado quando ela foi mostrada como decorrente da evolução. Diante desta reivindicação materialista, Barbour levanta o seguinte ponto: “se formos

¹³¹ BARBOUR, 1998, p. 77, 82.

¹³² O materialismo científico, afirma Barbour, é herdeiro do materialismo do iluminismo francês, do empiricismo de Hume e do naturalismo evolutivo do século XIX. Os seus proponentes têm uma reivindicação epistemológica, de que o único caminho confiável ao conhecimento é o método científico, e uma reivindicação metafísica, a de que a realidade fundamental do universo é reduzida à matéria, ou à matéria e energia. Frequentemente, está relacionado a algum tipo de reducionismo (BARBOUR, 1998, p. 78).

¹³³ BARBOUR, 1998, p. 78-79.

¹³⁴ BARBOUR, 1998, p. 78. “scientific materialism and biblical literalism both represent a misuse of science. The scientific materialist starts from science but ends by making broad philosophical claims. The biblical literalist moves from theology to make claims about scientific matters. In both schools of thought, the differences between the two disciplines are not adequately respected.”

consistentes, Wilson não teria que dizer que o poder da ciência também será minado quando ela for explicada como um produto da evolução? As origens evolutivas têm alguma coisa a ver com a legitimidade de algum destes campos?”¹³⁵ Pensamos que a dimensão religiosa do ser humano, explicada biológica e psicologicamente em termos evolutivos, não interfere na dimensão metafísica e espiritual do ser humano, pois ambas estão em relação. Ademais, a abertura ao transcendente é o polo humano da sua relação com a dimensão transcendente da realidade, outro polo que não pode ser negado pela descrição evolutiva do ser humano, pois transcende a natureza.

Sobre Wilson, Daniel Dennett (1942- 2024), o filósofo estadunidense do neoteísmo, Richard Dawkins, entre outros, Barbour afirma que eles falharam em notar a diferença que há entre questões científicas e filosóficas e que cientistas, quando escrevem livros populares, costumam atribuir autoridade científica a ideias que não são parte das ciências, mas sistemas de crenças dos quais são adeptos. Eles professam o *cientismo*, isto é, a suposição de que o conhecimento só tem o método científico como caminho confiável. Barbour ainda observa que os jornais científicos não discutem nem o materialismo, nem o teísmo.¹³⁶ Ele considera que, “na metafísica deles, esses autores estendem conceitos científicos para além de seu uso científico para apoiar *filosofias materialistas* abrangentes.”¹³⁷

Acerca da questão bíblica, Barbour afirma que, na época de Darwin, algumas pessoas defenderam a inerrância bíblica e rejeitaram a evolução, por pensarem que ela desafiava as escrituras, negava que há *design* na natureza e desafiava o prestígio da humanidade. Ele destaca que os teólogos liberais, por sua vez, aceitaram a alta crítica, a análise histórica das Escrituras, que viam-nas em seus contextos e culturas, e aceitaram a evolução. Afinal, desde o século XX, tanto a Igreja Católica Romana, quanto as igrejas protestantes clássicas, aceitaram que a Bíblia é a testemunha da revelação divina, sem insistir na infabilidade de sua interpretação literal. Isso é contrastado com os grupos fundamentalistas, que afirmam a sua inerrância total. Barbour também lembra dos perigos do uso do estado para manipular as ciências, o que os criacionistas buscam fazer, mas afirma que até mesmo o nazismo alemão o fez.¹³⁸

¹³⁵ BARBOUR, 1998, p. 80. “If he were consistent, would not Wilson have to say that the power of science will also be undermined when it is explained as a product of evolution? Do evolutionary origins really have anything to do with the legitimacy of either field?”

¹³⁶ BARBOUR, 1998, p. 81.

¹³⁷ BARBOUR, 1998, p. 82. “In their metaphysics, these authors have extended scientific concepts beyond their scientific use to support comprehensive *materialistic philosophies*.”

¹³⁸ BARBOUR, 1998, p. 82-84.

Não precisamos delongar nisso, pois já vimos casos de literalismo bíblico no capítulo anterior. Apenas destacamos a seguinte consideração de Barbour:

A comunidade científica nunca é completamente autônoma ou isolada do seu contexto social, mesmo assim, deve ser protegida das pressões políticas que ditariam conclusões científicas. [...] Críticos da teoria evolutiva, como Phillip Johnson, levantaram objeções válidas quando materialistas científicos promovem filosofias ateístas como se elas fossem parte da ciência. Mas ambos os lados pecam ao assumir que a teoria evolutiva é inerentemente ateísta, e deste modo perpetuam o falso dilema de ter que escolher entre ciência e religião. A controvérsia toda reflete as deficiências do ensino superior fragmentado e especializado. A formação dos cientistas raramente inclui qualquer exposição à história e à filosofia da ciência, ou a qualquer reflexão acerca da relação da ciência com a sociedade, com a ética, e com o pensamento religioso. Por outro lado, o clero tem pouca familiaridade com a ciência e é hesitante em discutir assuntos controversos no púlpito.¹³⁹

O segundo modelo da relação entre ciência e religião, *independência*, é olhar para elas como empreendimentos independentes e distintos, como domínios diferentes e com autonomia próprias. Os seus proponentes defendem que uma não possui jurisdição sobre a outra, devendo permanecer limitadas aos seus recortes.¹⁴⁰

Barbour apresenta dois movimentos que defendem a independência, traçando uma distinção clara entre ciência e religião, apontando para o contraste entre os seus distintos métodos. O primeiro é a neo-ortodoxia, especialmente o teólogo protestante suíço Karl Barth (1886-1968) e seus seguidores, que reconheciam os dados das ciências e enfatizavam a centralidade de Cristo, tão presente na Reforma, assim como a primazia da Revelação divina. O Deus incognoscível é revelado em Cristo, reconhecido pela fé. Dependente da razão humana, a teologia natural era vista com suspeita, assim como a ciência nos assuntos divinos. A teologia, baseada na Revelação, deve levar a Bíblia a sério, mas reconhecendo ela como testemunha dos eventos da revelação, que foi escrita a partir da vida de pessoas em suas comunidades, pessoas que foram influenciadas pelas culturas de seus tempos. Ela não é uma fonte que deve ser tomada

¹³⁹ BARBOUR, 1998, p. 84. "The scientific community is never completely autonomous or isolated from its social context, yet it must be protected from political pressures that would dictate scientific conclusions. [...] Critics of evolutionary theory such as Phillip Johnson have raised valid objections when scientific materialists have promoted atheistic philosophies as if they were part of science. But both sides err in assuming that evolutionary theory is inherently atheistic, and they thereby perpetuate the false dilemma of having to choose between science and religion. The whole controversy reflects the shortcomings of fragmented and specialized higher education. The training of scientists seldom includes any exposure to the history and philosophy of science or any reflection on the relation of science to society, to ethics, or to religious thought. On the other hand, the clergy has little familiarity with science and is hesitant to discuss controversial subjects in the pulpit."

¹⁴⁰ BARBOUR, 1998, p. 84.

literalmente, como se tivesse sido ditada por Deus. Suas informações científicas refletem, assim, especulações antigas, de um tempo pré-científico.¹⁴¹

Nesse sentido,

devemos ler os capítulos iniciais de Gênesis como um retrato da relação básica da humanidade e do mundo com Deus, uma mensagem sobre a criaturidade e a bondade da ordem natural. Estes significados religiosos podem ser separados da cosmologia antiga nos quais eles foram expressos.¹⁴²

O segundo é o *existencialismo*, que contrasta a individualidade pessoal, conhecida de forma subjetiva, dos objetos impessoais, que necessitam do afastamento do sujeito para um olhar objetivo. Os existencialistas religiosos, segundo Barbour, afirmam que Deus é conhecido na relação pessoal e imediata, de um Eu e um Tu, diferente da relação entre o Eu e os objetos científicos. Barbour menciona o teólogo protestante alemão Rudolf Bultmann (1884-1976), afirmando que ele

reconhece que a Bíblia frequentemente usa a linguagem objetiva ao falar dos atos de Deus, mas propõe que podemos preservar o significado experiencial original de tais passagens ao traduzi-las à linguagem do autoentendimento humano [...]. Formulações teológicas devem ser afirmações sobre a transformação da vida humana por um novo entendimento da existência pessoal. Tais afirmações não têm conexão com teorias científicas sobre eventos externos.¹⁴³

Barbour considera como mais efetiva ainda a proposta de certos analistas da linguagem, que falam da ciência e religião como linguagens distintas, com funções que são completamente diferentes umas das outras. A linguagem científica inquire acerca do fenômeno natural, mas não fornece uma cosmovisão, uma forma de vida, uma filosofia da vida, tampouco normas éticas. As linguagens religiosas, por sua vez, oferecem formas de vida, de atitudes, e são normativas, encorajando o seguimento de certos princípios morais. Além disso, estão ligadas

¹⁴¹ BARBOUR, 1998, p. 85.

¹⁴² BARBOUR, 1998, p. 85. “We should read the opening chapters of Genesis as a symbolic portrayal of the basic relation of humanity and the world to God, a message about human creatureliness and the goodness of the natural order. These religious meanings can be separated from the ancient cosmology in which they were expressed.”

¹⁴³ BARBOUR, 1998, p. 85-86. “The theologian Rudolf Bultmann acknowledges that the Bible often uses objective language in speaking of God’s acts, but he proposes that we can retain the original experiential meaning of such passages by translating them into the language of human self-understanding [...]. Theological formulations must be statements about the transformation of human life by a new understanding of personal existence. Such affirmations have no connection with scientific theories about external events”.

com ritos e práticas religiosas, frequentemente ligadas a comunidades religiosas, e podem tanto expressar experiências religiosas, quanto direcionar pessoas a estas experiências.¹⁴⁴

Para Barbour, o modelo *independência* é um bom ponto de partida, uma boa primeira aproximação, e foi uma boa estratégia para responder às visões conflitivas do materialismo científico e do literalismo bíblico, tendo sido efetiva nos julgamentos americanos quanto ao estatuto de ciência do criacionismo, mostrando a inadequabilidade de buscar nas Escrituras, por meio de uma leitura literalista, conteúdos científicos. Além disso, a *independência* preserva o caráter específico e distinto de cada um dos empreendimentos.¹⁴⁵

Mas ele não a vê como suficiente pois,

Se a ciência e a religião fossem totalmente independentes, a possibilidade de conflito seria evitada, mas a possibilidade de diálogo construtivo e enriquecimento mútuo também seria descartada. Não experienciamos a vida tão perfeitamente dividida em dois compartimentos separados; a experienciamos em totalidade e interconectividade antes de desenvolvermos disciplinas particulares para estudar aspectos diferentes dela. Também há base bíblica para a convicção de que Deus é Senhor de toda a nossa vida e da natureza, ao invés de uma esfera “religiosa” separada. A articulação de uma teologia da natureza que estimulará uma forte preocupação ambiental é também uma tarefa crítica hoje.¹⁴⁶

Barbour passa a falar sobre o modelo *diálogo*, que não é tão direto como o modelo *integração*, mas que coloca em contato características gerais das ciências e da natureza com a religião. Dentro do diverso grupo de *diálogo*, ele apresenta as pressuposições e as questões limites como a sua primeira forma, isto é, questões ontológicas que surgem no empreendimento científico. São questões mais amplas que podem surgir diante da natureza e do trabalho científico, como a ordem do universo, a beleza, a complexidade, que podem trazer maravilhamento, reverência e abertura para respostas religiosas.¹⁴⁷

O teólogo estadunidense David Tracy (1939) é apresentado como um exemplo, como alguém que afirma haver uma dimensão religiosa na própria ciência, e que naturalmente surgem

¹⁴⁴ BARBOUR, 1998, p. 87.

¹⁴⁵ BARBOUR, 1998, p. 86, 88.

¹⁴⁶ BARBOUR, 1998, p. 89. “If science and religion were totally independent, the possibility of conflict would be avoided, but the possibility of constructive dialogue and mutual enrichment would also be ruled out. We do not experience life as neatly divided into separate compartments; we experience it in wholeness and interconnectedness before we develop particular disciplines to study different aspects of it. There are also biblical grounds for the conviction that God is Lord of our total lives and of nature, rather than of a separate ‘religious’ sphere. The articulation of a theology of nature that will encourage a strong environmental concern is also a critical task today.”

¹⁴⁷ BARBOUR, 1998, p. 90.

questões religiosas na vida e experiência humana, especialmente em situações limite, como a ansiedade, a questão da morte, a alegria, entre outros. As questões éticas nos usos que são realizados na atividade científica e os pressupostos e as condições que possibilitam a pesquisa científica são dois tipos de situações limite que Tracy vê nas ciências. Segundo Barbour, ele ainda defende que a inteligibilidade necessita de uma base última, também racional, o que cristãos afirmam encontrar nos seus textos religiosos e na própria estrutura que há na experiência humana, ainda que as formulações teológicas sejam limitadas e condicionadas pelos seus contextos históricos.¹⁴⁸

O teólogo protestante alemão Wolfhart Pannenberg (1928-2014) é um dos teólogos que Barbour coloca aqui, afirmando que

Ele aceita a asserção de Karl Popper de que o cientista propõe hipóteses testáveis e, então, tenta refutá-las experimentalmente. Pannenberg afirma que o teólogo também utiliza critério racional universal ao criticamente examinar crenças religiosas. No entanto, os paralelos eventualmente se rompem, diz ele, porque a teologia é o estudo da realidade como um todo; [e] realidade é um processo inacabado cujo futuro só podemos antecipar, uma vez que ele ainda não existe. Além do mais, a teologia está interessada em eventos históricos únicos e imprevisíveis. Aqui o teólogo tenta responder outro tipo de questão limite com o qual a método científico não pode lidar, um limite não de condições iniciais ou fundações ontológicas, mas de abertura em direção ao futuro.¹⁴⁹

Um outro importante autor citado por Barbour é filósofo católico irlandês Ernan McMullin (1924-2011), que Barbour afirma partir de distinções que parecem que ele advoca o modelo da *independência* entre afirmações religiosas e científicas, mas que no final, ao defender uma consonância entre ambas, que não tenha implicações diretas, ele acaba por defender uma forma de *diálogo*. McMullin defende que a ciência investiga causas secundárias, enquanto Deus age em um nível distinto, sendo causa primeira, sustentador igualmente de toda a natureza e de todos os eventos. Ele vê como incorreto construir argumentos em prol de Deus de fenômenos que a ciência não responde, como *design* e a direcionalidade que há na evolução.

¹⁴⁸ BARBOUR, 1998, p. 92.

¹⁴⁹ BARBOUR, 1998, p. 91. "He accepts Karl Popper's contention that the scientist proposes testable hypotheses and then attempts to refute them experimentally. Pannenberg claims that the theologian can also use universal rational criteria in critically examining religious beliefs. However, the parallels eventually break down, he says, because theology is the study of reality as a whole; reality is an unfinished process whose future we can only anticipate, since it does not yet exist. Moreover, theology is interested in unique and unpredictable historical events. Here the theologian tries to answer another kind of limit question with which the scientific method cannot deal, a limit not of initial conditions or ontological foundations but of openness toward the future."

O teólogo, assim, não trabalha com teorias científicas, nem mesmo as astrofísicas que investigam o princípio do cosmos.¹⁵⁰

McMullin mantém que a doutrina da criação não é uma explicação dos primórdios cósmicos, mas uma asserção da absoluta dependência do mundo em Deus a cada instante. A intenção de Gênesis não era especificar que houve um primeiro momento no tempo. Ademais, a teoria do Big Bang não prova que houve um começo no tempo, pois a expansão atual pode ser uma fase de um universo oscilatório ou cíclico. Ele conclui: “o que não se pode dizer é, primeiro, que a doutrina da criação cristã ‘apoia’ o modelo do Big Bang ou, segundo, que o modelo do Big Bang ‘apoia’ a doutrina da criação cristã. Porém, ele diz que Deus escolher as condições iniciais e as leis do universo não envolveria nenhuma lacuna ou violações na sequência das causas naturais. McMullin nega que há qualquer conexão lógica forte entre afirmações científicas e religiosas, mas ele endossa a busca por um tipo de compatibilidade mais flexível [, uma] consonância.”¹⁵¹

Sobre paralelos metodológicos, a segunda forma de diálogo que Barbour apresenta, ele afirma que, desde a década do último século, o grande contraste entre a ciência, como sendo totalmente objetiva, sem qualquer influência exterior, e a religião, como inteiramente subjetiva, tem sido colocado em questão. Nesse sentido, se reconhece que há diferenças em ambos os campos, mas que elas não são tão absolutas. Por um lado, as ciências são repletas de teorias, e não isentas delas. Há, afinal, premissas e suposições em todo o processo científico, inclusive na interpretação de dados. Ainda, se destaca que as teorias surgem da imaginação, possuem analogias e modelos conceituais, não procedendo puramente de análises lógicas. Por outro lado, a religião também possui as mesmas características. Aliás, por conter experiência religiosa, rituais e textos sagrados, a religião é ainda mais carregada de interpretações religiosas conceituais. Ademais, a linguagem religiosa é cheia de metáforas e modelos. Barbour ainda sublinha que “crenças religiosas não são suscetíveis a testes empíricos estritos, mas elas podem

¹⁵⁰ BARBOUR, 1998, p. 91.

¹⁵¹ BARBOUR, 1998, p. 91-92. “McMullin maintains that the doctrine of creation is not an explanation of cosmological beginnings, but an assertion of the world’s absolute dependence on God in every moment. The intent of Genesis was not to specify that there was a first moment in time. Moreover, the Big Bang theory does not prove that there was a beginning in time, since the current expansion could be one phase of an oscillating or cyclic universe. He concludes, ‘What one cannot say is, first, that the Christian doctrine of creation ‘supports’ the Big Bang model, or, second, that the Big Bang model ‘supports’ the Christian doctrine of creation.’ But he says that for God to choose the initial conditions and laws of the universe would not involve any gaps or violations of the sequence of natural causes. McMullin denies that there is any strong logical connection between scientific and religious assertions, but he does endorse the search for a looser kind of compatibility [, a] consonance”.

ser abordadas com o mesmo espírito de investigação encontrado na ciência. O critério científico de coerência, abrangência e fecundidade tem os seus paralelos no pensamento religioso.”¹⁵²

Barbour afirma que, para o influente filósofo da ciência estadunidense Thomas Kuhn (1922-1996), as teorias e os dados científicos não são independentes, pois dependem dos paradigmas em voga na tradição e comunidade científica. Os paradigmas são, para ele, compostos de pressupostos tanto conceituais quanto metafísicos e metodológicos, presentes em determinada tradição científica. Quando se muda um paradigma, com a inserção de um novo, os dados são reinterpretados e revistos, além de se buscar outras formas de dados. O ponto é que a avaliação na escolha dos paradigmas não é submetida a critérios científicos, mas ao julgamento da comunidade. Determinado paradigma pode até resistir à falsificação, na medida em que as incongruências entre os dados e as teorias podem ser tomadas como anomalias ou harmonizadas com novas hipóteses. Segundo Barbour, podemos considerar as tradições religiosas como comunidades que possuem determinado paradigma comum. Ele ainda defende que os dados interpretados pelas tradições religiosas, isto é, a experiência religiosa e os eventos históricos, dependem ainda mais de um paradigma do que a tradição científica. E as anomalias são explicadas com mais recorrência a novas hipóteses para harmonização com o paradigma do que na ciência, fazendo com que elas resistam mais ainda à falsificação.¹⁵³

Outro exemplo interessante de paralelo metodológico apresentado por Barbour é o lugar do observador na ciência e na religião. Nesse caso, tem sido colocada em questão a identificação da objetividade com a separabilidade do observador do objeto em que está se observando, especialmente na física quântica, na relatividade, na ecologia e nas ciências sociais, em que o observador não está tão separado de sua observação. Reconhece-se, assim, a participação e o envolvimento do observador, que o observador é um sujeito que participa de forma inseparável do objeto observado. O polímata húngaro Michael Polanyi (1891-1976), por exemplo, vê “a participação pessoal do conhecedor em todo conhecimento.”¹⁵⁴ Segundo Barbour, “muitos autores evocaram paralelos metodológicos similares”, a partir dos quais afirmam que o julgamento pessoal e os dados carregados de teorias estão presentes tanto na ciência quanto na religião.¹⁵⁵

¹⁵² BARBOUR, 1998, p. 93. “religious beliefs are not amenable to strict empirical testing, but they can be approached with some of the same spirit of inquiry found in science. The scientific criteria of coherence, comprehensiveness, and fruitfulness have their parallels in religious thought.”

¹⁵³ BARBOUR, 1998, p. 93-94.

¹⁵⁴ BARBOUR, 1998, p. 94. “the personal participation of the knower in all knowledge.”

¹⁵⁵ BARBOUR, 1998, p. 94. “Several authors have recently invoked similar methodological parallels”.

Barbour considera estas comparações metodológicas esclarecedoras. Não só para o campo da religião, mas também para o da ciência. Ele vê, porém, vários problemas nessa forma de *diálogo*, das quais destacamos a primeira:¹⁵⁶

Em uma tentativa de legitimar a religião em uma era da ciência, é tentador se delongar em similaridades e negligenciar diferenças. Embora a ciência seja, de fato, um empreendimento mais carregado de teoria do que os positivistas reconheceram, ela é muito mais objetiva do que a religião em cada um dos sentidos que foram mencionados. Os tipos de dados a partir dos quais a religião parte são radicalmente diferentes daqueles na ciência, e a possibilidade de testar crenças religiosas é muito mais limitada.¹⁵⁷

A terceira forma de diálogo apresentada por Barbour é a da espiritualidade centrada na natureza, na qual os seus adeptos relacionam-se com a natureza de uma forma mais pessoal e experiencial, falando da experiência de uma dimensão religiosa que há na natureza. Não é, assim, tão filosófica como os dois outros grupos de diálogos anteriores. É, antes, mais relacionada com a espiritualidade. Não a espiritualidade das religiões institucionais, mas de uma religiosidade experiencial e individual. Este grupo, todavia, se interessa e se engaja com a ciência de forma dialógica.¹⁵⁸

Barbour apresenta o teólogo estadunidense Matthew Fox (1940) como exemplo, que fala do maravilhamento e da reverência diante da história científica do nosso universo, que inspira gratidão e a celebração da natureza como sagrada, em diversas formas de expressão, como arte, dança, música, rituais e teologia. A teologia, inclusive, afirma ele, erra ao menosprezar a criação como bençãos originais, focando no pecado e na redenção. Barbour aponta que Fox é, apesar disso, simpático para com místicas medievais como Hildegard de Bingen (aprox. 1098-1179), Juliana de Norwich (aprox. 1342- aprox. 1416), e com o místico medieval Mestre Eckhart (aprox. 1260 – aprox. 1328). Fox “sugere que em meditação podemos perceber a divindade dentro de nós e dentro da natureza. Uma espiritualidade centrada na criação pode colocar-nos em contato conosco mesmos, um com os outros e com a natureza.”¹⁵⁹

¹⁵⁶ BARBOUR, 1998, p. 95.

¹⁵⁷ BARBOUR, 1998, p. 95. “In the attempt to legitimate religion in an age of science, it is tempting to dwell on similarities and pass over differences. Although science is indeed a more theory-laden enterprise than the positivists had recognized, it is clearly more objective than religion in each of the senses that have been mentioned. The kinds of data from which religion draws are radically different from those in science, and the possibility of testing religious beliefs is more limited.”

¹⁵⁸ BARBOUR, 1998, p. 95.

¹⁵⁹ BARBOUR, 1998, p. 96. “He suggests that in meditation we can realize the divinity within us and within nature. A creation-centered spirituality can put us in touch with ourselves, with one another, and with nature.”

Barbour também coloca a obra *The Universe Story* (1992) do físico Brian Swimme (1950) e do teólogo Thomas Berry (1914-2009), ambos estadunidenses, nessa forma de diálogo. A recomendação deles é tomar a natureza, e não as Escrituras, como fonte primária. A história do cosmos é revelada pela ciência e devemos tomar esta história como inspiração para uma espiritualidade da terra. Não se trata de uma apologética a favor da existência divina, mas de uma busca por despertar um senso de comunidade e uma reverência diante da vida. Defendem, assim, uma visão biocêntrica a partir da ciência, visão que eles afirmam ter respaldo nos místicos e nas culturas indígenas, na relação de ambos com a natureza. Nesse horizonte, “eles clamam por um mito universal baseado na ciência ou uma história cósmica no lugar das histórias conflitantes de tradições particulares, a fim de que a comunidade global possa unir para preservar um planeta diante da destruição ambiental.”¹⁶⁰

Barbour ainda menciona as ecofeministas no modelo de diálogo. Segundo ele, elas reivindicam que a desvalorização das mulheres e da natureza no Ocidente estão interligadas e podem ser divididas em dois grupos. O primeiro são as reformistas, que defendem que é possível quebrar as correntes do patriarcalismo presente no cristianismo sem rejeitar a tradição cristã como um todo. O segundo são as feministas radicais, que buscam por imagens femininas divinas, como a Deusa, a Mãe Terra, como representações do divino, assim como reformulam os ritos diante da realidade atual. A imanência do divino na natureza, assim como a participação do ser humano no mundo natural, são aspectos frequentemente expressados nestes ritos.¹⁶¹

Vale aqui apresentar uma outra forma de diálogo, bem diversa das apresentadas por Barbour. É o isomorfismo conceitual ou analógico de Bernard Lonergan. Ele apresenta o seu método em linguagem tomista, chamando-o de analogia de proporcionalidade.¹⁶² Vejamos a sua própria definição de isomorfismo analógico:

Dois conjuntos de conceitos, digamos A, B, C ... e P, Q, R ... são ditos serem isomórficos se a relação de A com B é similar à relação de P com Q, a relação de A com C é similar à relação de P com R, a relação de B com C é similar à relação de Q com R, etc., etc. Isomorfismo, portanto, supõe diferentes conjuntos de conceitos; ele nem afirma nem nega a similaridade entre os conceitos de um conjunto e daqueles de

¹⁶⁰ BARBOUR, 1998, p. 96. “They call for a universal science-based myth or cosmic story in place of the conflicting stories of particular traditions, so that the global community can unite to preserve a planet facing environmental destruction.”

¹⁶¹ BARBOUR, 1998, p. 96-97.

¹⁶² LONERGAN, Bernard. *9 Isomorphism of Thomist and Scientific Thought*. In: LONERGAN, Bernard. *Collection works of Bernard Lonergan*. 2nd ed. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 1993. v. 4. p. 133-134.

outros conjuntos; ele afirma, porém, que a rede de relações em um conjunto de conceitos é similar à rede de relações em outros conjuntos.¹⁶³

Seguem três exemplos simples que ele apresenta:¹⁶⁴

PENSAMENTO TOMISTA	PENSAMENTO CIENTÍFICO
(1) A relação entre definição e julgamento	(1) A relação entre hipótese e verificação
(2) O motivo de uma definição necessitar de julgamento	(2) O motivo de uma hipótese necessitar de verificação
(3) A origem das definições	(3) A origem das hipóteses

No primeiro caso, Lonergan não identifica hipótese científica com definição tomista, tampouco a verificação científica com o julgamento tomista. Faz, antes, uma analogia isomórfica entre ambas, afirmando que, no pensamento tomista, a definição está para o julgamento da mesma forma em que, no pensamento científico, a hipótese está para a verificação.¹⁶⁵ No segundo, afirma que, enquanto o cientista verifica suas hipóteses porque, em última instância, o importante é o que na realidade é, a razão para o tomista julgar as definições, em última instância, é o que Deus escolheu ser.¹⁶⁶ No terceiro caso, o da origem, Lonergan reconhece que uma hipótese científica, um problema científico, não é o mesmo que uma definição tomista, o *quid sit*. Ainda assim, ele vê uma analogia aqui: “assim como o problema científico conduz ao escrutínio de dados sensíveis que, ultimamente, resulta em uma hipótese,

¹⁶³ LONERGAN In: LONERGAN, 1993, p. 133. “Two sets of terms, say *A, B, C ...* and *P, Q, R ...* are said to be isomorphic if the relation of *A* to *B* is similar to the relation of *P* to *Q*, the relation of *A* to *C* is similar to the relation of *P* to *R*, the relation of *B* to *C* is similar to the relation of *Q* to *R*, etc., etc. Isomorphism, then, supposes different sets of terms; it neither affirms nor denies similarity between the terms of one set and those of other sets; but it does assert that the network of relations in one set of terms is similar to the networks of relations in other sets.”

¹⁶⁴ LONERGAN In: LONERGAN, 1993, p. 133-135.

¹⁶⁵ LONERGAN In: LONERGAN, 1993, p. 133-134.

¹⁶⁶ LONERGAN In: LONERGAN, 1993, p. 134.

a questão tomista conduz a um escrutínio de dados sensíveis que, ultimamente, resulta em uma definição.”¹⁶⁷

Em *Energy in Orthodox theology & physics* (2017), o físico e teólogo Stoyan Tanev utiliza o método do isomorfismo analógico de Lonergan para fazer um diálogo entre a teologia ortodoxa e o a física. O seu livro é uma obra importante, que explora o conceito de energia nas duas áreas, de maneira ampla. Entretanto, esperávamos encontrar no seu capítulo 8, intitulado *The Language of Orthodox Theology & Quantum Mechanics – St. Gregory Palamas & Niels Bohr*¹⁶⁸, um isomorfismo analógico do conceito de energia e essência, especialmente a partir de Palamas e Bohr. Sobretudo porque, no quinto capítulo, Tanev apresenta a base para uma interface entre teologia ortodoxa e física, focando no conceito de energia. Já no sexto, ele apresenta como o conceito *energia* está presente na física clássica, na quântica, como também na relatividade e cosmologia¹⁶⁹, enquanto no sétimo, anuncia delinear a teologia de Palamas dentro dessa interface entre teologia e física¹⁷⁰. Acaba construindo-se um clímax, pelo percurso dos capítulos anteriores, e pelo anúncio de que o objetivo do capítulo oitavo é “fornecer um quadro analítico que permita a comparação das maneiras de usar palavras e linguagens no caso de São Gregório Palamas e Niels Bohr”¹⁷¹, o que não acontece. Nele, Tanev trabalha mais um isomorfismo a partir do apofatismo, da dimensão empírica/experiencial do que é trabalhado por ambos, e do conceito de hipóstase. Talvez ele poderia, por exemplo, – e aqui saindo da nossa especialidade acadêmica – ter se perguntado se, na física de Bohr, “energias” não seriam formas em que uma existência quântica se expressa.¹⁷²

O último modelo apresentado por Barbour é o da *integração*, no qual os conteúdos da teologia e os da ciência são colocados em contato de uma forma mais direta. As três formas de *integração* expostas por ele são: (1) a teologia natural, que conforme Barbour defende a existência de Deus a partir do *design* na natureza; (2) a teologia da natureza, que reconhece que, embora as fontes primárias da teologia estejam fora do domínio da ciência, as suas teorias afetam e provocam reformulações de doutrinas teológicas, especialmente a teologia da criação

¹⁶⁷ LONERGAN In: LONERGAN, 1993, p. 134-135. “Just as the scientific problem leads to a scrutiny of sensible data that ultimately results in a hypothesis, so the Thomist question leads to a scrutiny of sensible data that ultimately results in a definition.”

¹⁶⁸ TANEV, Stoyan. *Energy in Orthodox theology & physics: from controversy to encounter*. Eugene: Pickwick Publications, 2017. p. 148-178.

¹⁶⁹ TANEV, 2017, p. 91-115.

¹⁷⁰ TANEV, 2017, p. 116-147.

¹⁷¹ TANEV, 2017, p. 149. “The objective of this chapter is to provide an analytical framework that would enable the comparison of the ways of using words and language in the cases of St. Gregory Palamas and Niels Bohr.”

¹⁷² Não estamos aqui fazendo uma identificação entre A e B, *ousia* e *energeia* na teologia, com C e D, entidades físicas e energias na física. Antes, estamos imaginando se a relação de C e D não seria analógica àquela de A e B.

e a da natureza humana; (3) a síntese sistemática, uma metafísica inclusiva entre ciência e religião, como a feita pela filosofia do processo.¹⁷³

A respeito da teologia natural, Barbour começa por destacar Aquino, com seus argumentos cosmológicos por uma Causa Primeira, e o seu argumento teleológico. Ele afirma que este último era apresentado como evidência de *design*, e que figuras da ciência moderna, como Newton e Boyle, e posteriormente Paley, também falavam de um *design* na natureza. Afirma ainda que Darwin, por sua vez, havia falado das leis evolutivas como produtos de um *design* inteligente.¹⁷⁴ Já comentamos a questão no princípio da nossa exposição sobre o DI.

Uma outra versão da teologia natural apresentada por Barbour é o argumento a favor da existência de Deus do filósofo britânico Richard Swinburne (1934). Ele começa por apresentar a teoria da confirmação presente na filosofia da ciência, que argumenta que determinada teoria não é totalmente confirmada por uma nova evidência, mas determinada teoria, com uma plausibilidade inicial, pode pesar a favor ou contra esta probabilidade. Quanto mais evidências a favor, mais provável que ela seja correta, e inversamente. Trata-se do teorema de Bayes. Para Swinburne, o teísmo é mais provável do que o seu contrário.¹⁷⁵ Barbour sumariza a sua “conta”:

Swinburne sugere que a existência de Deus tem uma plausibilidade inicial por causa da sua simplicidade e porque ela dá uma explicação pessoal do mundo em termos da intenção de um agente. Ele, então, argumenta que a evidência da ordem no mundo aumenta a probabilidade da hipótese teísta. Ele também sustenta que a ciência não pode explicar a presença de seres conscientes no mundo. [...] Finalmente, a experiência religiosa fornece [uma] “evidência adicional crucial.”¹⁷⁶

¹⁷³ BARBOUR, 1998, p. 98.

¹⁷⁴ BARBOUR, 1998, p. 98-99.

¹⁷⁵ BARBOUR, 1998, p. 99. Consideramos empreitadas como a de Swinburne como irrelevantes. Com Lambert, consideramos que provas lógicas ou matemáticas construídas a favor da existência de Deus não provam nada. Em suas palavras: “Existem tentativas ‘lógicas’ que consistem em definir Deus axiomáticamente e em demonstrar sua existência a partir de uma série de axiomas considerados ‘naturais’. [...] No entanto, essas provas não provam muita coisa, uma vez que dão de Deus uma definição feita sob medida, feita exatamente para que sua existência seja demonstrável! Não se demonstra a existência de Deus pela matemática, do mesmo modo que esta não pode demonstrar a própria existência do Mundo. De fato, a demonstração de qualquer afirmação deve partir necessariamente da existência de alguma coisa. Ora, é justamente o ser mesmo que queremos atingir. Estamos, pois, condenados, *ipso facto*, a uma petição de princípio, quando queremos apreender, por demonstração, a existência do real. [...] “Deus não é o conjunto das ideias matemáticas e seu pensamento não se reduz a equações, por mais belas que sejam.” (LAMBERT, Dominique. *Ciências e teologia: aspectos de um diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 171-172).

¹⁷⁶ BARBOUR, 1998, p. 99. “Swinburne suggests that the existence of God has an initial plausibility because of its simplicity and because it gives a personal explanation of the world in terms of the intentions of an agent. He then argues that the evidence of order in the world increases the probability of the theistic hypothesis. He also maintains that science cannot account for the presence of conscious beings in the world. [...] Finally, religious experience provides ‘additional crucial evidence.’”

Barbour afirma que, como Hume anteriormente destacou, a aceitação dos argumentos da teologia natural não levam ao Deus pessoal e ativo da Bíblia, mas a um designer inteligente deísta, recolhido do mundo. Ele ainda aponta que raramente pessoas passam a ter crenças religiosas a partir de argumentos da teologia natural e que eles estão distantes da religiosidade comunitária, da vida real, e que tais argumentos somente podem mostrar uma plausibilidade da hipótese teísta.¹⁷⁷

A segunda forma de *integração*, afirma Barbour, tem a experiência religiosa e a revelação histórica como ponto de partida, e não a ciência. Trata-se da *teologia da natureza*, que defende a reformulação de certas doutrinas diante da ciência vigente. Ambas possuem certa independência relativa, como nas suas fontes, mas as preocupações de certas áreas delas, como o tema da criação, providência e natureza humana, se encontram. Nesse horizonte, certas mudanças podem ser causadas na teologia a partir das evidências científicas. Igualmente, afirma que a forma que vemos a natureza afeta a maneira em que compreendemos a relação de Deus com ela.¹⁷⁸

A natureza é hoje compreendida como sendo um processo evolutivo dinâmico, com uma história longa de novidade emergente, inteiramente caracterizado por acaso e lei. A ordem natural é ecológica, independente e multinivelada. Estas características vão modificar o nosso retrato da relação tanto de Deus com da humanidade para com a natureza não-humana. Isso vai, por sua vez, afetar as nossas atitudes para com a natureza e vai ter implicações práticas para a ética ambiental. O problema do mal também será visto de forma diferente em um mundo evolutivo, e não estático.¹⁷⁹

Aqui, Barbour afirma que a preservação do meio ambiente deve ser incentivada pela teologia da natureza, especialmente diante da situação de ameaça em que o planeta Terra está. Ele aponta, ainda, temas bíblicos que apoiam a causa ambiental, como (1) a mordomia da natureza, (2) a celebração da natureza, (3) a natureza como sacramento e (4) a presença do Espírito Santo na natureza.¹⁸⁰

¹⁷⁷ BARBOUR, 1998, p. 99-100.

¹⁷⁸ BARBOUR, 1998, p. 100-101.

¹⁷⁹ BARBOUR, 1998, p. 101. "Nature is today understood to be a dynamic evolutionary process with a long history of emergent novelty, characterized throughout by chance and law. The natural order is ecological, interdependent, and multileveled. These characteristics will modify our representation of the relation of both God and humanity to nonhuman nature. This will, in turn, affect our attitudes toward nature and will have practical implications for environmental ethics. The problem of evil will also be viewed differently in an evolutionary rather than a static world."

¹⁸⁰ BARBOUR, 1998, p. 102-103.

Barbour também apresenta dois teólogos como proponentes de uma teologia da natureza. O britânico Arthur Peacocke (1924-2006), que também era bioquímico, e o francês Teilhard de Chardin (1881-1955), jesuíta e paleontólogo. O primeiro afirmava a primazia da experiência religiosa do passado e das comunidades do presente como a fonte primária da teologia, de onde a reflexão teológica parte. É nas comunidades que as crenças religiosas são testadas, pelo consenso comunitário, tendo a coerência, a amplitude e a fecundidade como critérios. Peacocke, contudo, aceita que a ciência vigente pode causar a reformulação de crenças, e o faz ao defender que Deus não cria por meio de intervenções episódicas no processo do mundo natural, mas na e por meio da integralidade de todo este processo, revelado pela ciência, que é um processo de acaso e lei, duas características que ele mostra estar presentes na cosmologia, na física quântica, na evolução biológica e na termodinâmica de não-equilíbrio. O acaso é apresentando analogicamente como o radar de Deus, que abarca todas as gamas de possibilidades, assim como as incontáveis potencialidades que há nos sistemas naturais. Igualmente, “em outras imagens, a criatividade artística é usada como uma analogia em que intencionalidade e abertura sem limites estão continuamente presentes.”¹⁸¹

Sobre o segundo, Barbour discorda da suposição de alguns de que a obra *O fenômeno humano* (1955), de Teilhard de Chardin, é uma forma de teologia natural, uma defesa da existência de Deus a partir da evolução. Ele afirma que ela é, antes, uma síntese entre ideias científicas e religiosas, que teve a tradição cristã e a sua experiência pessoal, a sua espiritualidade, como fontes, tendo a sua espiritualidade um impacto claro nos seus outros escritos. Barbour afirma que a evolução, no entanto, modificou e mudou o conceito de Deus de Teilhard, que falava da criação como contínua, de um mundo incompleto no qual Deus, que está presente de forma imanente, e que tudo irá se convergir em ponto final, o Ponto Ômega, que Barbour classifica como “uma extrapolação da direcionalidade evolutiva e de uma distintiva interpretação da escatologia cristã.”¹⁸²

Barbour aponta que a teologia da natureza apresenta problemas teológicos, como a questão da onipotência divina e da providência diante do acaso encontrado na natureza, isto é, se o acaso é controlado pela providência de Deus. É um problema similar à questão da liberdade humana, se ela é ou não controlada pela providência divina. Ou seria ambas, a liberdade humana e o acaso, pergunta Barbour, autolimitações colocadas por Deus na sua própria presciência e no

¹⁸¹ BARBOUR, 1998, p. 101. “In other images, artistic creativity is used as an analogy in which purposefulness and open-endedness are continuously present.”

¹⁸² BARBOUR, 1998, p. 101-102. “a speculative extrapolation of evolutionary directionality and a distinctive interpretation of Christian eschatology.”

seu poder, para que a criação de um mundo, da forma que é o nosso, fosse possível.¹⁸³ Próximo disso, consideramos que a longa crueldade existente no longuíssimo processo evolutivo também levanta um grande problema para a questão da teodiceia, não só para aqueles que se engajam neste tipo de teologia da natureza em diálogo com a evolução, mas para a teologia em geral.¹⁸⁴

Enfim, a terceira forma de *integração* apresentada por Barbour é a síntese sistemática, descrita por ele como uma cosmovisão metafísica integral que engloba a ciência e a religião e que interpreta diversas formas de experiências; cosmovisão metafísica que abrange os fundamentos de todos os eventos no mundo. Como metafísica, como filosofia, encontra-se como intermediária entre a ciência e a teologia. Barbour elege a filosofia do processo, por ter tido influência tanto da ciência quanto do pensamento religioso, como a grande candidata para a realização dessa síntese sistemática mediadora. Ele aponta que o matemático e filósofo inglês Alfred North Whitehead (1861-1947) é o maior expoente da filosofia do processo, enquanto, entre outros, o filósofo estadunidense Charles Hartshorne (1897-2000) e o teólogo estadunidense John B. Cobb (1925) a trouxeram para a teologia. Igualmente, aponta que a realidade é vista como um processo, uma rede dinâmica de eventos que estão interligados, e que há uma clara influência da biologia e da física nesta compreensão da realidade.¹⁸⁵

Barbour explica que essa escola de pensamento não vê a natureza como estática e completa, antes, é incompleta, continuamente vindo ao ser, tendo mudança, ordem, acaso e novidade como características. As explicações sobre a realidade em termos reducionistas, dualistas e materialistas são rejeitadas. Explicam, assim, todos os eventos como possuindo dois aspectos, o interior e o exterior. Além disso, afirmam que os diversos níveis da realidade possuem, entre eles, tanto continuidade quanto distintividade, e as características de determinado nível possuem precursores em níveis anteriores e inferiores. A humanidade, por exemplo, está em continuidade com toda a natureza, mas possui a singularidade e a distintividade de ter uma autoconsciência reflexiva. Por partilhar desta continuidade com toda a natureza, a experiência humana pode dar pistas acerca de como interpretar as experiências

¹⁸³ BARBOUR, 1998, p. 102.

¹⁸⁴ Sobre a questão, ver HAUGHT, 2009, p. 144-149, 153-155. Uma proposta recente foi feita em CAMPBELL, Victoria. *The Problem of Animal Pain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. (Cambridge Elements in the Problems of God). A sua proposta, entretanto, apresenta-se atualizada. Victoria Campbell fala da dor animal apenas em mamíferos e aves, mas ela também está presente em reptéis. Conforme SNEDDON, Lynne U. et al. Defining and assessing animal pain. *Animal Behaviour*, v. 97, p. 201-212, Nov., 2014. Defendemos que tal é grande o problema em depender de dados científicos para fazer uma teologia.

¹⁸⁵ BARBOUR, 1998, p. 103-104.

dos outros seres. Enfim, novos fenômenos, de fato, emergem ao longo da história evolutiva. Ainda assim, todos os eventos são descritos pelas mesmas categorias metafísicas, mesmo os fenômenos emergentes.¹⁸⁶

Pensadores do processo entendem Deus como sendo a fonte de novidade e ordem. Criação é um processo longo e incompleto. Deus provoca a autocriação de entidades individuais, permitindo assim liberdade e novidade, assim como ordem e estrutura. Deus não é o desconexo Absoluto, o Motor Imóvel, pelo contrário, interage reciprocamente com o mundo, uma influência em todos os eventos, embora nunca a única causa de qualquer evento. A metafísica do processo entende todo novo evento como sendo conjuntamente o produto do passado da entidade, as suas próprias ações e a ação de Deus. Aqui, Deus transcende o mundo, mas é imanente no mundo de uma forma específica na estrutura de cada evento. Não temos uma sucessão de eventos puramente naturais, interrompidos por lacunas nas quais Deus opera sozinho. Pensadores do processo rejeitam a ideia da onipotência divina; eles acreditam em um Deus de persuasão, e não de coerção, e eles forneceram distintas análises do lugar do acaso, da liberdade humana, do mal e do sofrimento no mundo. Teólogos cristãos do processo destacam que o poder do amor, como foi exemplificado na cruz, é precisamente a sua habilidade de provocar uma resposta ao mesmo tempo que respeita a integridade de outros seres. Eles também sustentam que a imutabilidade divina não é uma característica do Deus bíblico que é intimamente envolvido com a história. Hartshorne elabora um conceito “dipolar” de Deus: imutável em propósito e caráter, mas mutável em experiência e relacionamento.¹⁸⁷

Barbour afirma que está de acordo com a teologia da natureza associada com a filosofia do processo, mas com uma prudente utilização da mesma.¹⁸⁸

¹⁸⁶ BARBOUR, 1998, p. 104.

¹⁸⁷ BARBOUR, 1998, p. 105. “Process thinkers understand God to be the source of novelty and order. Creation is a long and incomplete process. God elicits the self-creation of individual entities, thereby allowing for freedom and novelty as well as order and structure. God is not the unrelated Absolute, the Unmoved Mover, but instead interacts reciprocally with the world, an influence on all events though never the sole cause of any event. Process metaphysics understands every new event to be jointly the product of the entity’s past, its own action, and the action of God. Here God transcends the world but is immanent in the world in a specific way in the structure of each event. We do not have a succession of purely natural events, interrupted by gaps in which God alone operates. Process thinkers reject the idea of divine omnipotence; they believe in a God of persuasion rather than compulsion, and they have provided distinctive analyses of the place of chance, human freedom, evil, and suffering in the world. Christian process theologians point out that the power of love, as exemplified in the cross, is precisely its ability to evoke a response while respecting the integrity of other beings. They also hold that divine immutability is not a characteristic of the biblical God who is intimately involved with history. Hartshorne elaborates a ‘dipolar’ concept of God: unchanging in purpose and character, but changing in experience and relationship.”

¹⁸⁸ BARBOUR, 1998, p. 105.

2.2.2 As formas de interação de John Haught e a sua teologia da criação voltada para o futuro

O teólogo americano John Haught (1942), por sua vez, apresenta cinco formas pelas quais teologia e ciências podem se envolver.¹⁸⁹ Ele o faz, no capítulo *Cosmologia e criação* do seu livro *Cristianismo e ciência*.¹⁹⁰ Começemos por apresentar como ele introduz a questão.

Haught afirma que a doutrina da criação bíblica diz que a criação é ato livre e dom de um Deus pessoal, ato inecessário, não sendo realizado por acaso. A criação é, antes, dom humilde, kenótico e amoroso de um Deus que cria o Universo para Além de si, distinto de si. Ela diz respeito ao fundamento do ser do Universo, e não a um relato descritivo de como o mundo começou. Ele observa que a noção da criação de religiões abraâmicas é, todavia, dispensada pelos naturalistas que afirmam que a cosmologia moderna a tornou redundante.¹⁹¹

A doutrina da criação não depende do fato de o Universo ter começado ou não a existir, independente disto, ele pode ter um fundamento divino “de ser e de renovação.” Ainda, destaca que mesmo a existência de um multiverso não abalaria a crença cristã, de um Deus que é Criador das coisas visíveis e invisíveis. Tampouco dispensaria a existência de um Criador a ausência de um início do universo, como pensava Hawking, que um universo autocontido e sem fronteiras, sem começo temporal, tiraria o espaço de um Deus Criador.¹⁹² Haught, acertadamente, também defende que um início do universo não implica em uma causa externa a ele, como tanto foi suposto por muitos, como Hawking.¹⁹³ “A doutrina da criação”, afirma ele, “não diz respeito tanto a como as coisas começaram, mas por que existe algo e não nada.”¹⁹⁴ Ele ainda pondera que “nunca é prudente que a teologia se atrele demais a qualquer consenso científico corrente.”¹⁹⁵

As descobertas cosmológicas do século XX mostram que o universo é finito, sendo praticamente impossível derrubar o Big Bang. O universo está em expansão (espacial e temporal) e, mesmo que de forma desuniforme espacialmente, ele teve um ponto primordial. Willem de Sitter (1872-1934), físico holandês, e Alexander Friedmann, em 1917 em 1922,

¹⁸⁹ HAUGHT, 2009, p. 167-188.

¹⁹⁰ HAUGHT, 2009, p. 157-188.

¹⁹¹ HAUGHT, 2009, p. 157-159.

¹⁹² HAUGHT, 2009, p. 159-164.

¹⁹³ HAUGHT, 2009, p. 175-176.

¹⁹⁴ HAUGHT, 2009, p. 159.

¹⁹⁵ HAUGHT, 2009, p. 160.

respectivamente, mostraram que as equações sobre a relatividade de Einstein e a sua própria teoria implicavam em um universo mutável, e não imutável, como cria Einstein. Lemaître defendeu até para o próprio Einstein que o universo teria como princípio, em um evento originário, “uma partícula física infinitesimal”. Ainda no século XX, Edwin Hubble (1889-1953), astrônomo estadunidense, descobriu que o universo muda, que galáxias se distanciam umas das outras. O Paradoxo de Olber já implicava isto, pois se o universo fosse infinito em idade e estático, as luzes das bilhões de estrelas chegariam simultaneamente na Terra, e não haveria noite. Em 1965, os físicos estadunidenses Robert Wilson (1936) e Arno Penzias (1933-2024) descobriram a radiação de micro-onda no pano de fundo cósmico e, em 1992, através do satélite Explorador do Fundo Cósmico, ou COBE, a desuniformidade da expansão do universo foi evidenciada desde os primeiros estágios próximos ao Big Bang. Hoje, a teoria do *Big Bang* possui uma imensa quantidade de evidências que a deixa segura.¹⁹⁶

Se por um lado temos uma teoria do Big Bang sólida, e se, por outro lado, temos uma doutrina da criação que afirma que a realidade criada foi trazida à existência por um Deus Criador, que independe de um começo temporal ou da ausência deste começo, e se ainda não devemos nos prender a nenhum consenso científico corrente, como deve ser feita a interação entre teologia e ciência?

Haught apresenta cinco modelos de interação entre teologia e ciência.¹⁹⁷ O primeiro é a *fusão*, no qual não se distingue entre o método científico e um sistema de crença. Como exemplo, ele apresenta o criacionismo, o TDI e os naturalistas, que interpretam as doutrinas religiosas e a Bíblia como se o objetivo delas fosse tratar sobre questões científicas. É assim que leem de forma literal o livro de Gênesis, tomando-o como contendo informações científicas. Igualmente, é assim que os proponentes do *design* inteligente buscam introduzir a sua doutrina religiosa nas escolas, como suposta teoria contra a evolução.¹⁹⁸

O segundo modelo é o *conflito*, em que teologia e ciência são vistas como opostas e irreconciliáveis, entendimento que pode estar presente tanto na mente de fiéis quanto de naturalistas. Para certos naturalistas, a fé é vista como, no máximo, tendo significado moral ou emotivo, enquanto a ciência é a única forma em que qualquer coisa pode ser compreendida. A teologia é vista como inimiga da ciência, e a revelação bíblica, por não fornecer informações científicas autênticas, deve ser objeto de rejeição. Haught pondera que esses pensadores

¹⁹⁶ HAUGHT, 2009, p. 164-167.

¹⁹⁷ HAUGHT, 2009, p. 167-173.

¹⁹⁸ HAUGHT, 2009, p. 168-169, 51.

compartilham das mesmas pressuposições bíblicas que os criacionistas, isto é, que a Bíblia deve ser tomada como um livro literal e, se ela é fonte de verdade, ela deve ser acurada em termos científicos.¹⁹⁹

Segundo ele,

O literalismo raso que leva os criacionistas a rechaçar a evolução como não bíblica, por exemplo, ironicamente também leva Daniel Dennet a declarar que “a ideia darwiniana banuiu o Livro do Gênesis para o limbo da exótica mitologia”. [...] Os criacionistas, em outras palavras, não detêm o monopólio do literalismo.²⁰⁰

Haught afirma, ainda, que certos proponentes do naturalismo fundem as ciências, como a biologia evolutiva, com as suas crenças do cientificismo e do naturalismo materialista, em outras versões do fundamentalismo que não conseguem distinguir entre ciência e um sistema de crença, versões que disputam com o criacionismo. Como observa ele sobre esse segundo modelo de interação, “a abordagem do conflito chafurda ainda no pântano fusionista.”²⁰¹

A sua observação é importante. A partir de Barbour, poderíamos considerar o criacionismo como um modelo de integração, pelo menos em sua intenção. Ele, afinal, apresenta uma proposta de integração entre religião e ciência, propondo que o criacionismo não é só bíblico, mas também científico. Aqui, o criacionismo pode ser descrito por meio do modelo de *fusão* identificado por Haught. Por outro lado, o criacionismo também se adequa ao modelo do *conflito* , por negar ir contra os conteúdos das ciências contemporâneas e, por extensão, contra as próprias ciências. Fusão e conflito, portanto, podem se sobrepor.

Após mostrar como os proponentes do modelo da fusão abordam a criação, ele diz que “é mais seguro arrepiar-se nas gélidas águas do contraste do que queimar nas chamas do conflito e da fusão. Como adverte Paul Tillich, os teólogos não deveriam jamais abraçar quaisquer ideias científicas por razões meramente teológicas.”²⁰² Haught tem como referência a obra *Dynamics of Faith* (1958). Nela, Tillich faz uma afirmação que merece ser citada:

A distinção entre a verdade da fé e a verdade da ciência gera um aviso, direto aos teólogos, de não usar descobertas científicas recentes para confirmar a verdade da fé.

¹⁹⁹ HAUGHT, 2009, p. 169-170.

²⁰⁰ HAUGHT, 2009, p. 170.

²⁰¹ HAUGHT, 2009, p. 171.

²⁰² HAUGHT, 2009, p. 175.

A microfísica minou algumas hipóteses científicas relacionada à calculabilidade do universo. A teoria quântica e o princípio de indeterminação teve este efeito. Imediatamente, escritores religiosos usam estes *insights* para confirmar as suas ideias próprias sobre liberdade humana, criatividade divina e milagres. Mas não qualquer justificativa para tal procedimento, nem do ponto de vista da física nem do ponto de vista da religião. As teorias físicas mencionadas não possuem nenhuma relação direta ao infinitamente complexo fenômeno da natureza humana, e a emissão de poder nas quanta não tem nenhuma relação direta com o significado de milagres. A teologia, ao usar teorias físicas dessa forma, confunde a dimensão da ciência com a dimensão da fé. A verdade da fé não pode ser confirmada pelas últimas descobertas físicas, biológicas ou psicológicas – assim como não pode ser negada por elas.²⁰³

O terceiro modelo apresentado por Haught é o do *contraste*, em que há uma distinção entre ciência e crenças, sejam estas últimas cosmovisões teológicas ou naturalistas. A ciência e a teologia são formas de pesquisa com problemas, métodos e objetivos diferentes, dimensões diferentes de verdade, não havendo espaço para conflito.²⁰⁴ Ele afirma que

a abordagem do contraste sustenta, de maneira geral, que a ciência pergunta *como* as coisas se dão na natureza, ao passo que a teologia está preocupada com questões do tipo *por que* existe algo e não o nada. A ciência se preocupa com causas naturais, físicas; a teologia busca o *sentido*. A ciência lida com *problemas* solvíveis; a teologia, com questões-limite que nos introduzem no *mistério* de Deus. A ciência responde a questões específicas sobre o funcionamento da natureza, ao passo que a teologia se preocupa com o *fundamento* último da natureza. Só a compartimentação da ciência e da teologia em campos estanques pode fazer com que os conflitos entre elas sejam evitados ou dirimidos. O triste episódio envolvendo Galileu e a Igreja, por exemplo, poderia ter sido evitado se os teólogos e filósofos não tivessem invadido a autonomia recentemente circunscrita da ciência empírica.²⁰⁵

Aqui, faz-se importante uma ilustração que Haught apresenta, tomando-a do físico e teólogo inglês John Polkinghorne (1930-2021), mas usando-a de forma livre, ao afirmar que uma determinada coisa possui diversos níveis de explicação. Isto é, explicação escalonada, ou pluralismo explicativo. A ilustração é a de alguém fervendo água em uma chaleira e, ao ser indagado por um amigo do porquê ela estaria fervendo, poderia explicar em termos químicos,

²⁰³ TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper Torchbooks, 1958. p. 85. “The distinction between the truth of faith and the truth of science leads to a warning, directed to theologians, not to use recent scientific discoveries to confirm the truth of faith. Microphysics have undercut some scientific hypotheses concerning the calculability of the universe. The theory of quantum and the principle of indeterminacy have had this effect. Immediately religious writers use these insights for the confirmation of their own ideas of human freedom, divine creativity, and miracles. But there is no justification for such a procedure at all, neither from the point of view of physics nor from the point of view of religion. The physical theories referred to have no direct relation to the infinitely complex phenomenon of human freedom, and the emission of power in quanta has no direct relation to the meaning of miracles. Theology, in using physical theories in this way, confuses the dimension of science with the dimension of faith. The truth of faith cannot be confirmed by latest physical or biological or psychological discoveries—as it cannot be denied by them.”

²⁰⁴ HAUGHT, 2009, p. 171.

²⁰⁵ HAUGHT, 2009, p. 171.

de que as moléculas de água escapam conforme a chaleira vai se aquecendo, ou porque o fogo do fogão está aceso, ou porque ele está fazendo um chá. Em outras palavras, determinado fenômeno pode ter diversos níveis de explicação.²⁰⁶

A teologia busca explicação última ou fundamental, e só pode provê-la em termos analógicos, simbólicos e metafóricos. Além disso, para a teologia cristã, o verdadeiro significado das coisas está por ser revelado plenamente no futuro de Deus. Por conseguinte, a teologia não deve emular a precisão matemática da ciência natural, nem necessita desculpar-se pela falta de clareza no uso que faz do discurso simbólico. Muito embora o elementar possa ser capturado com algum grau de clareza, o que é verdadeiramente fundamental resiste à apreensão fácil. Captura-nos mais do que nós a ele. Proponho, então, que a influência divina subsista em relação ao mundo natural, incluindo eventos como a origem da vida, da mesma maneira como “quero chá” se relaciona com a comoção molecular na chaleira de água fervente não revela, nesse patamar analítico, o “quero chá” que contextualiza e motiva toda a cena da fervura da água.²⁰⁷

O quarto modelo, o do *contato*, mostra que mesmo sendo a religião e a ciência distintas, isso não quer dizer que elas não possam se relacionar. Não havendo nenhuma confusão entre elas, este modelo reconhece que as ciências podem afetar os sistemas de crenças de certas maneiras. A distinção é, assim, um primeiro passo, para que um contato significativo possa acontecer. Nesse caso, Haught afirma que a teologia deve, por exemplo, investigar os significados para a fé a partir da evolução e do *Big Bang*. Ou seja, de qual forma as descobertas de Darwin, Einstein e Hubble, entre outros, podem mudar a forma que vemos a criação e o Criador.²⁰⁸

Por fim, o quinto modelo apresentado por Haught é o da *confirmação*, uma espécie de apoio cristão à ciência, na sua busca pela verdade.²⁰⁹ Por mais que a importância da ciência e o seu respectivo merecido apoio seja autoevidente, esse modelo é importante para Haught. Ele destaca, afinal, que a fé cristã não necessita ser somente harmônica com as ciências, mas deve também estimulá-las, para que o mundo seja cada vez mais inteligível. Isto não implica em acolher o naturalismo científico, que afirma ser a ciência capaz de esclarecer tudo, de explicar todas as coisas e desvendar os níveis mais profundos da existência do mundo. O naturalismo não é, afinal, o método científico, mas uma crença de que a ciência é ilimitada e que contradiz as religiões. Diferem-se, assim, ciência e naturalismo, ciência e cientificismo [isto é, o

²⁰⁶ HAUGHT, 2009, p. 200-201.

²⁰⁷ HAUGHT, 2009, p. 202-203.

²⁰⁸ HAUGHT, 2009, p. 172.

²⁰⁹ HAUGHT, 2009, p. 173.

cientismo]. A fé cristã pode dialogar e apoiar as ciências, como uma amiga, mas é contrária ao naturalismo. A explicação última da realidade, para a teologia, é Deus, enquanto o naturalismo vê na ciência a explicação última da realidade, criando sobre ela uma forma de religião, que toma a teologia como adversária.²¹⁰ Ademais,

O cristianismo, evidentemente, não pode apresentar nenhuma informação científica nova. Não pode determinar se esta ou aquela ideia científica é verdadeira ou falsa. Mas um ambiente teológico cristão pode libertar a ciência dos sistemas de crença – como o naturalismo científico – que apequenam por demais o mundo tanto para a teologia como para a própria pesquisa científica desembaraçada.²¹¹

Mas, voltando aos modelos anteriores, conforme Haught, o modelo do *contraste* constata que o *Big Bang* não implica, não prova ou nega nada quanto à teologia da criação. A teologia é uma disciplina íntegra e não depende de descobertas científicas. Assim, se uma tese científica se torna obsoleta, a teologia permanece.²¹² “Afinal, a ciência, via de regra, muda de ideia, e a teologia que se enlaça matrimonialmente com a ciência de hoje pode facilmente enviuvar amanhã.”²¹³ A teologia tem seus métodos e conteúdos próprios. A criação não diz respeito à cronologia, mas à ontologia, ao fundamento e a *fontalis plenitudo* (São Boaventura) do ser, ao reconhecimento do fundamento último da renovação e existência do universo.²¹⁴

Nesse sentido, Haught defende que

a teologia não deve ceder às seduições da cosmologia do *Big Bang* mesmo que haja, *prima facie*, afinidades entre o Gênesis e as novas descrições astrofísicas dos primórdios do mundo. A religião bíblica e a astrofísica, afinal de contas, estão falando de dois conjuntos de verdades inteiramente diferentes, e a plausibilidade da doutrina da criação não depende de modo algum da veracidade da teoria do *Big Bang*. Se lêssemos nos jornais de amanhã que a teoria é falha ou cientificamente equivocada, não faria qualquer diferença para uma teologia bem fundamentada. A física do *Big Bang* nada tem a dizer acerca do verdadeiro significado da criação, da mesma forma que as narrativas religiosas da criação não aduzem qualquer informação útil acerca das origens físicas do universo.²¹⁵

²¹⁰ HAUGHT, 2009, p. 18, 22-23, 29-30.

²¹¹ HAUGHT, 2009, p. 33.

²¹² HAUGHT, 2009, p. 176-179.

²¹³ HAUGHT, 2009, p. 177.

²¹⁴ HAUGHT, 2009, p. 178.

²¹⁵ HAUGHT, 2009, p. 177.

Já o modelo do *contato*, diz Haught, reconhece que a distinção é essencial, mas não precisa levantar um muro entre ambas. Na verdade, a cosmologia do Big Bang pode aprofundar e ampliar a nossa compreensão acerca da criação. Precisamente, em três pontos. Primeiro, alargando ou resgatando a compreensão cósmica da realidade na qual o humano se encontra, resgatando-o de uma visão excessivamente antropocêntrica e subjetiva. Aqui a teologia pode, a partir da cosmologia, rever o ser humano na narrativa cósmica. Segundo, mostrando a tendência humana ao “choque ontológico” (Tillich), “ao mistério do ser”, a uma preocupação sobre a origem da existência, de tudo o que há, algo que está presente nas distintas cosmologias e cosmogonias. Terceiro, sobre a questão do futuro, vendo a criação em processo, o Criador como Deus da promessa, a narrativa de um cosmos em devir, o que é mostrado pela cosmologia, pela emergência além da evolução.²¹⁶

Haught começa o seu livro destacando que o universo é uma enorme narrativa em andamento no qual a nossa narrativa humana é somente uma parte fracionária. Soma-se, ainda, que se pensa no multiverso, no qual o nosso universo é apenas um de muitos. Ele, então, indaga se Deus e a teologia teriam sido superados. Ele faz uma analogia da história do nosso universo, de 13,7 bilhões de anos, com uma grande coleção de livros com 30 volumes, tendo cada volume quatrocentos e cinquenta páginas, sendo que cada página simboliza um milhão de anos. O Big Bang está na primeira página do primeiro volume, e não há qualquer evidência de vida nos primeiros vinte e um livros. É nele, no vigésimo primeiro livro, que a história do nosso planeta Terra começa a ocorrer e, no volume seguinte, no vigésimo segundo, começa a surgir a vida. É, porém, só no final do vigésimo nono volume que os organismos interessantes surgem, com a explosão cambriana. Então, de forma sem precedentes, os padrões de vida eclodem em inúmeras formas de complexidade e diversidade. É na metade do trigésimo livro, no entanto, que surgem os dinossauros, eliminados na página de número 385. Nas últimas 65 páginas deste último volume, a vida mamífera floresce, aparecendo vários ancestrais hominídeos do ser humano a partir daí. É, contudo, na nota de rodapé da última página que os seres humanos modernos surgem. É aí que está a história do ser humano inteligente, religioso e científico. E o multiverso seria, nesse horizonte, uma enorme biblioteca, com diversas coleções cheias de volumes.²¹⁷

Ele então se pergunta, novamente, se a teologia poderia acompanhar a empreitada das ciências diante desta realidade. Haught, contudo, recusa descartar a fé e a teologia, com sua

²¹⁶ HAUGHT, 2009, p. 179-187.

²¹⁷ HAUGHT, 2009, p. 7-9.

suposta cosmologia obsoleta e anacrônica, superada pelo iluminismo científico, posição dos naturalistas científicos. Igualmente, se recusa a ignorar a ciência ou dizer que ela não tem relação com a fé/teologia. Haught propõe que acolhamos, que nos deixemos ser acolhidos pelos infinitos da realidade pois, assim, poderemos ampliar a nossa visão sobre a criação e, por extensão, teremos mais profundidade para com o Criador. Esta acolhida ressignifica conceitos teológicos.²¹⁸

Haught apoia que a teologia se deixe ser influenciada pelas ciências, como pela cosmologia e a física, desde que não seja feita uma fusão entre ambas. Ele dá o Big Bang como exemplo, dizendo que esta teoria amplia a imagem que o ser humano tem do que é a criação, o que reverbera na teologia: ao se ampliar a concepção da criação, também se amplia a concepção acerca do Criador.²¹⁹

Haught vê como intrinsecamente relacionada, ou melhor, como inseparável, a curiosidade científica quanto ao princípio do universo, do interesse religioso quase que universal acerca das origens, do entusiasmo do cientista que busca pela origem do universo com o amplo interesse humano e religioso relativo aos primórdios, ainda que a cosmologia e a teologia da criação estejam dentro de delimitações diversas. Ele afirma que a cosmologia científica e a cosmogonia religiosa são “dois tipos de investigação [que] possuem um radical comum em nossa preocupação pessoal com a questão sempre premente sobre a origem última de tudo o que existe.”²²⁰

Ele defende que, em diálogo com a ciência, com confiança a teologia pode afirmar que a criação não é algo que aconteceu, mas que está ocorrendo. Por extensão, afirma que, por estar em andamento, não sabemos em que direção ela segue e, junto com Teilhard de Chardin, defende que o esquadrihar do passado cósmico pela ciência traz à tona o futuro cósmico. É aqui que Haught busca semear um diálogo entre a teologia e a cosmologia, sublinhando que o Deus da revelação é o Deus das promessas, que como Artífice amoroso e humilde descortina um futuro para a criação, universo cuja existência é alteridade de si mesmo. O universo criado é, pois, “uma narrativa ainda inacabada.”²²¹

Para Haught,

²¹⁸ HAUGHT, 2009, p. 9-11.

²¹⁹ HAUGHT, 2009, p. 180.

²²⁰ HAUGHT, 2009, p. 182.

²²¹ HAUGHT, 2009, p. 183.

nada pode ser mais desestimulante para o espírito humano, ou para a exploração científica, do que a pressuposição de que tudo o que é relevante na história deste universo já ocorreu. [...] Em parte como resultado de seus primeiros encontros com a ciência evolutiva, mas agora por causa de seu engajamento com a cosmologia e com o novo estudo científico da emergência, a teologia hoje tem um senso mais firme do que nunca de que o cosmo ainda está em devir.²²²

Haught, portanto, traça uma teologia da criação em perspectiva futurística. Buscando não ficar preso ao passado, ele volta o seu olhar para o futuro, para o devir.

Ao nosso ver, o grande avanço de Haught, junto com Polkinghorne, em comparação a Barbour, é a identificação do fato de que a realidade não é explicada em meramente um nível, existindo diante dela pluralismo explicativo, explicações escalonadas diante de um mesmo fato, por exemplo. Tal fato abre espaço até mesmo para afirmações científicas contrastivas. Podemos ilustrar isso com a afirmação física de que uma pessoa jamais entra em contato real com uma outra pessoa, na medida em que somos constituídos por átomos e eles jamais entram em contato uns com os outros, mas se repelem eletromagneticamente. Quando olhamos para o contato entre dois seres humanos, contudo, a partir de outras óticas, como a da química, da biologia, da psicologia, e daí por diante, essa afirmação é incorreta, pois determinado ser humano de fato entra em contato direto com outros, quimicamente, biologicamente, psicologicamente, e assim por diante. Vejamos, pois, a tipologia distinta de um outro autor, agora, fora do mundo anglo-saxão.

2.2.3 Dominique Lambert: Um outro olhar sobre as aproximações entre teologia e ciência e uma teologia da criação mediada pela filosofia

Chegamos, por fim, ao físico e filósofo belga Dominique Lambert (1960). Ele, introduzindo o encontro entre as ciências e a teologia, começa por apontar que há conflitos entre ambas, e que não poucas vezes o encontro entre elas costuma ser visto de maneira pejorativa, em termos combativos ou de incognoscibilidade. Lambert afirma, no entanto, que os conflitos entre elas podem ser positivos, e que são fundamentais, desde que sejam respeitados os direitos humanos e que tenham em vista uma maior inteligibilidade da realidade (religiosa, de fé, e do cosmos). Eles devem ser “combates da razão”. Se não os houvesse, a teologia não seria encarnada, não diria nada à realidade. Fugir disso seria, segundo ele, sinal de medo e

²²² HAUGHT, 2009, p. 186.

insegurança quanto à verdade e à razão, seria desvalorizar a criação e o Criador. Esta abertura, diálogo e respeito, não mutilam e nem anulam a fé, a teologia, tampouco as ciências. Ele também se recusa a usar e manipular o conhecimento científico e/ou teológico com afirmações pseudocientíficas e/ou pseudoteológicas para propósitos apologéticos. Assim, ele vai na contramão do que ele chama de gnose, do colocar a transcendência na imanência, como unir mecânica quântica e mística, por exemplo. Lambert fala da necessidade de uma mediação filosófica entre as ciências e a teologia, sem a qual ele diz que sobram apenas o concordismo ou o discordismo. Ele rejeita, portanto, uma ligação imediata de conteúdos científicos e teológicos.²²³

Lambert apresenta o fenômeno e a atividade científica em três níveis, o ontológico, que se debruça sobre que tipo de ser os cientistas apreendem, o epistemológico, quanto à natureza e características que o conhecimento possui, e o pragmático e ético, que foca na dimensão humana das ciências.²²⁴

Lambert começa por apresentar o nível ontológico. As ciências, tanto as da natureza quanto as humanas, têm como objetivo descrever e explicar a realidade, atividade mediada por conceitos e ferramentas específicas de cada ciência. Porém, o que seria a realidade? Uma ontologia científica clássica a classificaria como os objetos exteriores, sobre os quais podemos agir, que têm uma existência autônoma e que podemos classificá-los, como os objetos que podemos ver ao nosso redor. Entretanto, as descobertas científicas em níveis micro e macro mostram os limites dessa ontologia. As ciências naturais trabalham, e com êxito, em níveis de redução, nos quais um nível mais elementar define um mais amplo. Por exemplo, o átomo é definido pela sua estrutura, isto é, prótons, nêutrons e elétrons. Esta é, amplamente, a forma que os cientistas veem a realidade, como uma realidade que pode ser explicada apenas com reduções. Porém, essa cosmovisão hierarquizada é fria, ausente de sentido, e tem limites em explicar algumas coisas. No entanto, uma ciência que não seja reducionista está fadada ao fracasso. Deve-se entender que a ciência reducionista enxerga e descreve a realidade, mas apenas as partes que lhe dizem respeito, e não a totalidade da realidade. Aliás, um cientismo que reduz e afirma ser a realidade uma série de camadas hierarquizadas, que podem ser reduzidas, que não há nada para além da física e da ciência, está fazendo uma afirmação “meta-física”, “meta-científica”, sendo uma contradição desde o princípio.²²⁵

²²³ LAMBERT, 2002, p. 9-13.

²²⁴ LAMBERT, 2002, p. 9-13.

²²⁵ LAMBERT, 2002, p. 16-26.

No nível epistemológico, Lambert rejeita uma epistemologia convencionalista, que vê o discurso científico como convenção, uma maneira de classificar dados empíricos, mas que não descreve necessariamente a realidade. Por exemplo, dizer que o ser humano tem antepassados animais não significa que realmente teve, mas é uma convenção em prol dos dados da paleontologia. Aqui não haveria oposição para a teologia. No entanto, a ciência não se ocupa de fazer classificações de dados empíricos por convenção. Lambert também rejeita uma epistemologia positivista ou cientificista, que pensa que pode explicar o todo pelas ciências empíricas, por meio do reducionismo elementar. Contudo, afeições e significados ficam de fora desta visão, assim como a teologia, as religiões e a metafísica. Tudo é reduzido às “frias” moléculas, átomos, neurônios, hormônios, etc. Lambert afirma que uma epistemologia não deve ser uma idealização do que deveria ser, mas considerar as ciências em sua dimensão efetiva e prática, como dispostas na realidade. Por isso, ele defende uma epistemologia realista crítica e não ingênua - o realismo ingênuo aqui seria pensar que todo o conhecimento científico fosse imediato. Esta epistemologia é realista porque se desdobra sobre a realidade, enquanto é crítica porque sabe que seu conhecimento é mediado e está envolvido em particularidades humanas, sociais e culturais. Por exemplo, duas teorias podem surgir em dois lugares geográficos e culturais distintos, como a mecânica quântica, na França (Louis de Broglie) e na Alemanha (Heisenberg). Toda ciência está fundada sobre conhecimentos anteriores. Um experimento científico precisa considerar as teorias e recortes da sua área e os instrumentos a serem utilizados.²²⁶

Já no nível ético Lambert, em síntese, busca superar a ideia de que a ciência (e seus experimentos) é eticamente neutra. Ele coloca em questão os próprios experimentos, o olhar da ciência e seus financiamentos. A ciência nasce da curiosidade, mas a curiosidade não justifica meios antiéticos para satisfazê-la. Um ponto importante é que a ciência é objetificadora e reducionista. Logo, seu olhar também é. Assim, por exemplo, há de se tomar cuidado para não objetificar e reduzir o ser humano por este seu olhar.²²⁷

Lambert afirma que, “fenomenologicamente”, as ciências constituem-se de “um conjunto de práticas teóricas, observacionais e experimentais que visam a dominar, e que dominam efetivamente diversos campos de fenômenos.”²²⁸ A sua ontologia é realista, tendo um *realismo crítico* como epistemologia. Nas ciências, os conhecimentos são dinamicamente

²²⁶ LAMBERT, 2002, p. 26-34.

²²⁷ LAMBERT, 2002, p. 34-38.

²²⁸ LAMBERT, 2002, p. 38.

colocados em questão, e elas refletem o seu respectivo contexto, podendo ser favorecidas ou sufocadas pelas culturas, filosofias e religiões que estão ao seu redor. A atividade científica está, assim, encarnada na individualidade e sociedade humana.²²⁹

Como atividade humana, Lambert considera as ciências tanto como autênticas quanto como sendo circunscritas aos limites humanos. Portanto, defende que buscar uma ciência natural diferente, que traga respostas para perguntas últimas de sentido, para questões metafísicas e éticas, é o mesmo que abandonar a ciência, em sua riqueza, a própria metodologia reducionista e objetivante. Este abandono traz o perigo, ainda, de cair-se em pseudociências, formas de gnosés que fazem um sincretismo descuidado entre ciências e filosofia. Lambert afirma que “não há outra ciência além da que procede por redução, e todo diálogo com ela deve, em primeiro lugar, ter a coragem de tomá-la pelo que é.”²³⁰ Ele, então, diz que pretende apresentar uma forma que permite a teologia interagir com o conteúdo das ciências, resultados da apreensão que elas realizam do real e da verdade. Ainda, também defende poder a teologia inquirir humana e eticamente as ciências, sobre a qualidade e humanidade de suas atividades.²³¹

Vejamos, então, os modelos apresentados por Lambert. Ele apresenta três formas de interação entre as ciências e a teologia, sendo que cada uma destas formas abarcam os três níveis do fenômeno e da atividade científica, anteriormente apresentados por ele, isto é, o ontológico, o epistemológico e o ético.

No concordismo (ontológico, epistemológico e ético), não há diferenças entre ciências e teologia, ou elas são mínimas. Ambas são colocadas “no mesmo plano”, de forma implícita ou explícita. No discordismo (ontológico, epistemológico e ético), há um muro entre ambas, não sendo possível o diálogo e a mútua contribuição. Já a articulação (ontológica, epistemológica e ética) respeita as especificidades de cada uma, sem misturá-las, e propicia o diálogo recíproco por meio de mediações.²³² Focaremos em apresentar os seus modelos nos níveis ontológicos e epistemológicos, que são primários na nossa pesquisa.

Lambert afirma que o concordismo tenta fazer um diálogo entre a Bíblia e as ciências sem mediação. Caracteristicamente, a interpretação fundamentalista/literalista da Bíblia que

²²⁹ LAMBERT, 2002, p. 39.

²³⁰ LAMBERT, 2002, p. 40-41.

²³¹ LAMBERT, 2002, p. 41.

²³² LAMBERT, 2002, p. 67.

identifica os dias do relato da criação com as eras geológicas, por exemplo.²³³ De acordo com ele, este concordismo

é rejeitado explicitamente pela Igreja católica, pois nega o caráter histórico da revelação bíblica e despreza, ao mesmo tempo, a verdade das ciências da natureza e das ciências filológicas e hermenêuticas. Hoje, o termo *concordismo* remete a toda posição que ligue ‘imediatamente’, isto é, sem intermediário, um resultado científico a um dado teológico (bíblico, dogmático, ético, espiritual....).²³⁴

Ele explica que o concordismo ontológico mistura a realidade divina com a natural, parcial ou completamente. Assim, a ciência e a teologia teriam como objeto intencionado a mesma realidade. Deus é transformado em um objeto (empírico), uma causa natural, passível de ser apreendido pelo olhar reducionista das ciências. Aqui está presente o “Deus das lacunas”, que coloca Deus como resolução dos limites das ciências. O resultado desse concordismo pode ser ou um panteísmo ou um ateísmo. Há também um perigo de apoteotizar coisas naturais.²³⁵ Neste caso, poderíamos dar como exemplo o afirmar que a matéria escura é Deus.

Lambert pondera que,

se colocarmos Deus nas zonas de sombra da ciência, deve-se admitir que ele é condenado a desaparecer em função dos avanços das explicações científicas. [...] Uma apologética baseada nos limites dos *conteúdos* científicos, muitas vezes não passa de uma das facetas do tema de “Deus tapa-buraco”.²³⁶

Enquanto o concordismo ontológico ocorre da confusão/identificação quanto aos seres e ao Ser intencionados²³⁷, o concordismo epistemológico se refere aos métodos, à totalização parcial ou total de um método como o descritor da realidade. Ele possui duas facetas, a científica e a teológica. Aqui, o método científico é visto como o único meio de apreender a realidade e, se há um Deus, ele só pode ser alcançado por meio desta realidade e método. Lambert dá como exemplo a suposição de Hawking de que um universo sem fronteiras, isto é, sem começo e/o fim, tiraria qualquer espaço para a ideia de um Criador.²³⁸ Lambert considera como participante do concordismo epistemológico “qualquer utilização *direta* de argumentos científicos, para

²³³ LAMBERT, 2002, p. 68.

²³⁴ LAMBERT, 2002, p. 68.

²³⁵ LAMBERT, 2002, p. 69-70.

²³⁶ LAMBERT, 2002, p. 70.

²³⁷ Importante ressaltar que o que Lambert chama aqui de ontologia é nada mais do que o objeto intencionado pelo intencionador, isto é, pela epistemologia.

²³⁸ LAMBERT, 2002, p. 71-72.

apoiar propostas metafísicas ou teológicas”²³⁹ e que o resultado final desta posição é ou a “negação da autonomia legítima das ciências naturais” ou a “negação pura e simples da pertinência da linguagem teológica.”²⁴⁰ Assim, a teologia e a exegese podem ser reduzidas a somente disciplinas que possuem como fonte e métodos aqueles das ciências naturais ou humanas. É privada, portanto, de seu estatuto de disciplina que trata do que também as transcende.²⁴¹

Lambert explica que o discordismo é o oposto do concordismo, um caminho alternativo que busca evitar seus problemas. Neste modelo há uma separação, uma barreira entre as ciências e a teologia, e também se apresenta nos três níveis mencionados, o ontológico, o epistemológico e o ético.²⁴²

O discordismo ontológico é dualista, separa o mundo real que as ciências apreendem de um outro mundo, o da teologia. Tende ao agnosticismo, ateísmo ou ao teísmo abstrato. Ele até respeita “a transcendência de Deus e a autonomia do mundo natural”, mas cria uma barreira intransponível entre ambas. Por exemplo, o Deus aristotélico ou o ser humano visto apenas pela biologia, desalmados e desprovidos de sentido. Segundo ele, “a antropologia bíblica é incompatível com tal ‘fratura ontológica’, pois considera o homem como uma unidade irreduzível, material e espiritual.”²⁴³

Lambert aponta que alguém pode ser adepto do discordismo no nível epistemológico ao mesmo tempo em que discorda do discordismo no nível ontológico, pois “se pode pensar que o Universo mantém uma relação íntima de criação com seu Criador, dizendo que nada, na cosmologia física, virá algum dia interpelar o conceito teológico de criação.”²⁴⁴ Ele, então, mostra autores que não acreditam em um discordismo ontológico, mas sim em um epistemológico. Ou seja, afirmam não haver separação de realidades, tampouco uma barreira que as separe, mas os métodos das ciências e da teologia, como também elas, são distintos e intransponíveis. Metafísica e a física são, pois, epistemologicamente de naturezas distintas.²⁴⁵

²³⁹ LAMBERT, 2002, p. 73.

²⁴⁰ LAMBERT, 2002, p. 75.

²⁴¹ LAMBERT, 2002, p. 75.

²⁴² LAMBERT, 2002, p. 81.

²⁴³ LAMBERT, 2002, p. 81-82.

²⁴⁴ LAMBERT, 2002, p. 83-84.

²⁴⁵ LAMBERT, 2002, p. 84-88.

Menciona entre eles Lemaître, que é claramente um discordista epistemológico. Lambert afirma que ele acreditava que tanto as ciências quanto a teologia chegam à verdade, mas os seus caminhos são distintos:

a ciência atinge uma inteligibilidade efetiva, mas esta não chega à esfera de inteligibilidade aberta para a teologia. Inversamente, a teologia nada tem para dizer a respeito da esfera de conhecimentos apreendida pelas ciências. Assim, como haveremos de ver mais adiante, a hipótese do átomo primitivo, e a ideia de um começo puramente natural do Universo, nada têm [a] ver com a teologia da criação.²⁴⁶

Lambert afirma que o discordismo de Lemaître respeita o realismo crítico, mas reduz a teologia e a espiritualiza à vida interior. Lambert afirma que Lemaître foi influenciado por seu professor Eddington, grande astrofísico que era de confissão quaker, de quem Lemaître herdou o seu discordismo epistemológico. Para Eddington, esclarece Lambert, o “discordismo epistemológico é a garantia de um respeito à transcendência de Deus.”²⁴⁷

Lambert reconhece que o discordismo epistemológico tem a vantagem de apontar para a essencial distinção entre o nível de discurso científico e o teológico, que possuem dois níveis distintos. Ademais, ele evita o concordismo e, assim, respeita a transcendência divina. Lambert afirma, contudo, que esse discordismo tem a desvantagem de aprioristicamente descartar “uma reflexão sobre o sentido teológico do Universo” e, como consequência, induziria a teologia e a fé ao fideísmo. Para ele, “separada de uma racionalidade estimulada pelas ciências e sustentada pela experiência empírica, a teologia se reduz a um discurso sobre a vida interior, e a fé, a um sentimento sem apoio racional.”²⁴⁸ Ele, propõe, assim, o caminho da articulação.

Lambert afirma, desde o princípio, que a sua proposta não é apenas um modelo de diálogo, o que não seria suficiente, mas uma coadaptação, uma articulação.²⁴⁹ Segundo ele, a articulação ontológica preserva a transcendência de Deus e a autonomia do Universo, mesmo articulando e considerando a relação entre ambos. A mediação desta articulação deve ser, no entanto, ontológica, metafísica, que para ser verdadeira deve ser uma *relação*, um vínculo que liga ambas, ao mesmo tempo que preserve as suas diferenças.²⁵⁰

²⁴⁶ LAMBERT, 2002, p. 88.

²⁴⁷ LAMBERT, 2002, p. 88-90.

²⁴⁸ LAMBERT, 2002, p. 91.

²⁴⁹ LAMBERT, 2002, p. 94-95.

²⁵⁰ LAMBERT, 2002, p. 95, 97.

À vista disso, ele vê

uma articulação preciosa [sendo proposta pela] teologia da criação. A criação é justamente uma relação “metafísica” pela qual Deus coloca o Universo em seu ser. Essa relação implica, da parte de Deus, a posição de um ato, o ato de ser que, ao mesmo tempo, faz existir e institui uma diferença fundamental que impede a confusão entre Deus e o Mundo. A articulação entre Deus e o Universo é, pois, autenticamente metafísica. No entanto, observemos bem que a questão metafísica não se superpõe de maneira extrínseca aos questionamentos dos físicos. Ela se une a eles, dando-lhes acesso a uma resposta que não podiam encontrar só pela força de seus métodos.²⁵¹

É essencial para Lambert a necessidade da finalidade, a noção de causa final, que o nível empírico de investigação não pode dar sentido. Recorrendo ao tomismo, ele afirma que a finalidade não é uma causa, mas *causa causarum*, isto é, *causa das causas*. Em outras palavras, a finalidade explica o desenvolvimento da própria causalidade. É, assim, meta-empírica, não estando no mesmo nível de causalidade do mundo natural, tampouco contra a ordem das causas naturais. Fala, antes, da finalidade por detrás delas. “Nessa perspectiva, da finalidade, não há nenhuma confusão entre Deus e o Universo; entre o modo de agir de Deus e o de uma causalidade de outro nível, que não é a das causas físicas”.²⁵²

Segundo Lambert,

o tema do “Deus escondido” toma aqui um sentido inteiramente diferente daquele do “Deus ausente”. Deus se esconde porque sua ação é discreta. Ela não vem fazer explodir a autonomia da imanência. Pela causalidade das causas, ela é o que suscita a autonomia. Tal abordagem tem ainda outra consequência. A relação entre Deus e o universo pode “fazer novas todas as coisas”. O mundo não está encerrado em uma fria autonomia, abandonado por Deus.²⁵³

Como vimos, a articulação da teologia da criação de Lambert é feita por uma mediação ontológica, tendo como chave Deus como a *causa causarum* (São Tomás), causa das causalidades. As ciências não conseguem dar sentido e finalidade ao mundo, pois esta é uma questão meta-empírica, meta-física. Deus é, assim, tomado como dotador de sentido e finalidade. Deus aqui, como causa, não está em um nível físico. Escapa, portanto, do panteísmo, sendo um panenteísmo não-panteísta, “que insiste sobre a presença real do *Logos* no mundo.”²⁵⁴

²⁵¹ LAMBERT, 2002, p. 96.

²⁵² LAMBERT, 2002, p. 98.

²⁵³ LAMBERT, 2002, p. 99.

²⁵⁴ LAMBERT, 2002, p. 99.

No campo epistemológico, Lambert também afirma a necessidade de uma mediação entre as ciências e a teologia, para que a articulação entre ambas ocorra. Ele retoma temas do seu já citado artigo na *Nouvelle*.²⁵⁵ Porém, Lambert aqui fala de duas mediações filosóficas. Uma é feita a partir dos fundamentos das ciências, os fundamentos metafísicos, que as possibilitam. Entre outras, a existência da realidade, da linguagem, de que há alguma verdade. As ciências não possuem a autonomia/função de discutir sobre as suas origens e fundamentos. A ciência pode evidenciar a inteligibilidade, a metafísica pode discuti-la. A teologia, por meio desta mediação metafísica, pode responder a essas questões a partir da revelação: a presença do *Logos* no mundo pode ser interpretada como o fundamento metafísico da inteligibilidade.²⁵⁶

A segunda forma de mediação no nível epistemológico é a hermenêutica da natureza. Lambert afirma que a vantagem dela é evitar qualquer concordismo e responder à tensão *hermenêutica das ciências*: a insatisfatória lacuna de significação. É em uma cosmologia filosófica, uma filosofia da natureza, uma hermenêutica da natureza, que ele afirma estar a resolução desta busca por sentido. Lambert, então, afirma que, a partir de dados científicos, ainda que passíveis de revisão, é possível fazer interpretações metafísicas e, a partir destas interpretações, significações teológicas.²⁵⁷ “Há, pois, um caminho racional das ciências para a teologia, mas esse caminho exige a passagem pela mediação hermenêutica que assegura, por sua consistência própria, a distinção dos dois níveis de linguagem, evitando todo concordismo epistemológico.”²⁵⁸

Lambert faz duas observações. A primeira é que todas as formas de concordismo e discordismo são intelectualmente simples, fáceis, mas que tira os que as abraçam da busca correta pelo sentido teológico fundamental.²⁵⁹ A segunda é que a hermenêutica da natureza, por depender de conteúdos científicos, a partir dos quais interpreta sentido, deve aceitar ser passível de revisão, uma vez que as ciências e os seus conteúdos são passíveis de revisão.²⁶⁰

Uma definição de panenteísmo é a de Józef M. Życiński (1948-2011), de um “ponto de vista filosófico [que aceita] a presença de Deus na natureza e, ao mesmo tempo, a transcendência de Deus em relação ao mundo” (ŻYCIŃSKI, Józef. *Three cultures: science, the humanities and religious values*. Tucson: Pachart Publishing House, 1990. p. 53 *apud* LAMBERT, 2002, p. 51).

²⁵⁵ LAMBERT, v. 119, n. 4, 1997.

²⁵⁶ LAMBERT, 2002, p. 101-103.

²⁵⁷ LAMBERT, 2002, p. 103-105.

²⁵⁸ LAMBERT, 2002, p. 104.

²⁵⁹ LAMBERT, 2002, p. 107.

²⁶⁰ LAMBERT, 2002, p. 105-106.

Lambert aplica a sua articulação a temas que levantam, no horizonte atual, conflito entre as ciências e a teologia. Entre eles, a história do universo e a teoria do Big Bang.²⁶¹ Ele apresenta quatro posições diante da singularidade inicial do Big Bang. A primeira posição é a de alguns cientistas ateus ou agnósticos que pensam que a singularidade inicial implica em uma criação e Criador, tais como Einstein e Hawking. Por causa disso, afirma Lambert, alguns, como Hawking, buscam desenvolver outros modelos que dispensam tal singularidade para que, por extensão, descarte uma criação e um Criador. A segunda vem de teístas que negam que a singularidade inicial é filosoficamente aceitável, como Eddington, para quem ela é até mesmo repugnante. A terceira é a de apologistas que veem a singularidade inicial como prova da criação. Nesse horizonte, alguns buscam até combater teorias alternativas. A quarta é a de pessoas que afirmam não haver uma ligação direta entre a singularidade inicial do Big Bang e a criação teológica, como Lemaître. Para ele, há uma independência entre as teorias cosmológicas – no seu caso, a sua hipótese do átomo primitivo – e as concepções metafísicas, religiosas e teológicas. Deus, até mesmo no princípio, é o Deus escondido de Isaías.²⁶²

Diante destas posturas, Lambert ressalta as diferenças e relações entre criação teológica, começo metafísico e começo natural. Ele aplica, então, a sua articulação, na qual entre a criação teológica e o começo natural há o começo físico. Ele, no entanto, retoma a teologia da criação e o começo metafísico a partir da expansão do Universo, e não de um começo natural (singular ou não).²⁶³

Nas suas palavras:

o começo natural do tempo não está, pois, vinculado a uma noção de surgimento metafísico no ser, o que poderíamos chamar de começo *metafísico*. De fato, se seguirmos a relatividade geral, nada surge, visto que a variedade espaço-temporal é dada, de uma só vez, sobre toda a sua extensão temporal: a solução das equações de Einstein oferece, de um só golpe de vista, poderíamos dizer, toda a história do Universo. O começo natural é simplesmente aquele ponto de curvatura infinita em que as coordenadas de espaço e de tempo perdem seu sentido.²⁶⁴ Vê-se aqui a inépcia de questões do gênero: ‘O que há *antes* do Big Bang?’ O termo ‘antes’ não tem sentido, pois pressupõe a necessidade de uma escala temporal, enquanto o tempo não existe. O Big Bang é precisamente a origem do tempo e do espaço. Seria tão estúpido quanto perguntar o que se passa abaixo do zero absoluto de temperatura ou no norte do polo Norte (a comparação é de Hawking).²⁶⁵

As reflexões precedentes levam a distinguir claramente três conceitos: a *criação teológica*, como relação metafísica que sustenta o Mundo em seu ser; o *começo metafísico*, que traduz o surgimento do Mundo em sua história; e, por fim, o *começo*

²⁶¹ LAMBERT, 2002, p. 123-126.

²⁶² LAMBERT, 2002, p. 126-128-131.

²⁶³ LAMBERT, 2002, p. 131-137.

²⁶⁴ LAMBERT, 2002, p. 129.

²⁶⁵ LAMBERT, 2002, p. 129, n. 20.

natural do Mundo, que se identifica à singularidade inicial dos físicos ou a todo estado do qual decorreria o espaço-tempo.”²⁶⁶

De forma estrita, sendo o antes, portanto, uma categoria temporal, não existe a possibilidade de pensar em um tempo antes do tempo. Lambert considera que, aliás, por ser a criação “uma relação permanente entre Deus e o Mundo”, a fascinação com o ponto de começo do universo não tem propósito, pois o Criador, em sua relação com a criação, não está circunscrito somente a um estado do Universo.²⁶⁷ Ele critica, ainda, o criacionismo que fala da criação do Mundo como algo criado já em sua forma final, com uma existência concluída, completa. Com razão, Lambert afirma que esta perspectiva rouba a riqueza da teologia e DA doutrina da criação, que vê a relação de amor de Deus, em sua liberdade, com a sua criação, dotada de autonomia relativa.²⁶⁸

Em sua teologia da criação, Lambert destaca a criação como relação na qual o Mundo é colocado em existência por Deus, gratuitamente. Deus é a causa das causas/causalidades, aquele que faz o mundo ser e fazer-se, que o trouxe à existência (espaço-tempo-matéria) a partir de nenhuma realidade (*creatio ex nihilo*). Isto não é sinônimo de início temporal, pois até um Mundo que seja Eterno encaixaria aqui. O Mundo foi criado como detentor de uma autonomia, sendo “auto-nomos”, detentor de suas leis. Lambert, igualmente, defende um panteísmo, como alternativa a qualquer panteísmo que misture a transcendência com a imanência, e como alternativa a um teísmo simétrico em que Deus estaria à parte/ao lado do Mundo. Deus, causa das causas, faz-se presente por meio de sua Palavra e do seu Espírito. Mas a sua presença é uma presença presente e transcendente. É Deus, Palavra e Espírito no Mundo. Um ponto interessante é a sua afirmação de que o fim físico e o escatológico da teologia também são distintos, assim como o princípio natural e o metafísico. A criação teológica está, enfim, para além do alcance das ciências naturais. Na criação, o Mundo é colocado em uma existência autônoma, mas também relativa, relativa ao Criador que o traz à existência.²⁶⁹

Inspirado em São Tomás, particularmente da *Suma Teológica* (ST., Ia, Q. 44-49), Lambert afirma que

²⁶⁶ LAMBERT, 2002, p. 131.

²⁶⁷ LAMBERT, 2002, p. 133.

²⁶⁸ LAMBERT, 2002, p. 134.

²⁶⁹ LAMBERT, 2002, p. 44-57.

a criação, no sentido teológico, é uma *relação* pela qual Deus põe o Mundo na existência, por superabundância de sua vida divina. A relação de que se trata é propriamente metafísica; ela não pode, em caso algum, confundir-se com uma causalidade física. Uma causalidade “produz”, “fabrica” alguma coisa a partir de um estado físico preexistente. Ora, a criação, contrariamente às mitologias antigas, justamente não é um processo que transforme uma matéria já presente. A criação é autenticamente *ex nihilo*, o que quer dizer que Deus faz surgir o Mundo, espaço-tempo-matéria, sem se fundar sobre nenhuma realidade preexistente. A cosmologia física não pode, pois, apreender a relação criadora como tal.²⁷⁰

Lambert fala da criação como *vestigium Trinitatis*, ponto já abordado em seu artigo da *Nouvelle*. Para ele, o mundo e as criaturas, exceto o ser humano, não são imagens de Deus, mas *vestigium Trinitatis*. Lambert retoma a teologia tomasiana. Nela, com efeito, o Mundo criado tem Deus como a sua causa. Não como imagem, mas como *vestigium*, sinal, traço. Assim, ele remete à sua causa como causalidade, e não como forma (imagem). Como substâncias, ser(es) em si, as criaturas se remetem ao princípio (Deus), como forma ao Verbo/Filho, e como ser em interação ao Amor/Espírito.²⁷¹ Inspirado nos Pais – mas sem mencionar qual – Lambert afirma que, analogicamente, “Deus cria o Mundo como o mar cria a praia: retirando-se”²⁷², sendo o Deus *absconditus* de Isaías 45,15, em uma relação com a criação na qual a “distância entre Deus e o Mundo evita o panteísmo, em que a divindade pura e simplesmente se confunde com a totalidade das realidades.”²⁷³

Uma consequência é, conclui ele, que

a teologia da criação, preservando a distância que separa Deus do Mundo, e o valor próprio deste, constitui uma “desmitificação” total do Universo. Visto que o Mundo não é Deus, visto que o Mundo tem uma consistência própria, a intervenção de “divindades” em seu seio está excluída. Os fenômenos naturais não precisam de explicação direta e imediatamente transcendente.²⁷⁴

Lambert até apresenta uma interessante teologia da criação metafísica em diálogo com Aquino. Apesar de parecer querer fazer uma síntese total da realidade, ela traz importantes apontamentos, como o Criador como causa das causas, como Ser dos seres. A sua proposta, no entanto, deixa de tocar a existência humana *aqui e agora*, deixa de trazer uma significação para o ser humano e sua existência presente, o que julgamos ser imprescindível hoje.

²⁷⁰ LAMBERT, 2002, p. 44.

²⁷¹ LAMBERT, 2002, p. 116-119.

²⁷² LAMBERT, 2002, p. 45, n. 7.

²⁷³ LAMBERT, 2002, p. 46.

²⁷⁴ LAMBERT, 2002, p. 47.

2.3 Considerações finais

Em primeiro lugar, pudemos ver que a distinção epistemológica entre ciência e religião, especialmente entre ciência e a ciência teológica, aparece de forma seminal ao longo da história do cristianismo. Particularmente, vimos que Santo Agostinho e João Calvino possuíam uma intuição nesse horizonte. O primeiro pedindo por cautela em questões obscuras, como aquelas acerca do céu, nas quais a Escritura não apresenta uma preocupação em responder. Ele, aliás, fala sobre o perigo em afirmar posições pessoais sobre tais questões como sendo as posições da Escritura. O segundo, por sua vez, defende que os autores bíblicos estavam primariamente preocupados com o que tem relação com a nossa salvação, com questões teológicas, e não astrológicas. Isto destoa da forma em que os neorreformados, como Lourenço e a sua editora, de tradição herdeira do calvinismo, se engajam com o assunto.²⁷⁵ O criacionismo de Lourenço não encontra endosso no grande precursor, pai de sua tradição.

Igualmente, vimos que a distinção vai se tornando mais clara nas figuras da revolução científica e se desenvolve claramente na contemporaneidade. Se ela é algo, em sua forma mais desenvolvida, posterior, e se ela não é algo completamente estabelecido desde o princípio do cristianismo, isso não significa que a distinção ou distinções posteriores é/são equivocada(s), mas que ela é um desenvolvimento de uma longa tradição.²⁷⁶

Como pode ser percebido ao longo do segundo tópico do presente capítulo, é indiscutível a importância de pensadores como Barbour, como pioneiro do campo contemporâneo da ciência e religião, como Haught – e Polkinghorne – com o destaque de que a realidade é mais complexa do que se pensa e que ela exige explicações escalonadas e plurais acerca de seus fatos. E, não menos importante, como Lambert, com a sua sofisticada tipologia, que se desenvolve de forma ainda mais rigorosa do que as tipologias atuais, além de trazer a imprescindível figura de Lemaître e a sua contribuição para a questão ciência e religião, o que costuma ser despercebido pelo mundo anglo-saxão. Ainda assim, não podemos deixar de ver

²⁷⁵ Agradecemos ao teólogo e pastor brasileiro Enéas Alixandrino por ter nos alertado sobre este fato.

²⁷⁶ Isso não quer dizer que não haja figuras e perspectivas científicas que não se encaixam em um desenvolvimento científico e epistemológico totalmente linear. Ainda assim, é inegável que a ciência humana e a epistemologia se desenvolveram com o tempo, e que o estado atual de independência e diálogo deve ser prezado.

limites em suas formulações, e destacá-las é, inclusive, uma forma de reconhecer e dar continuidade ao legado deles.

Em Barbour, vemos uma tipologia geral e primária das relações entre ciência e religião. Em Haught, temos uma tipologia próxima, mas um pouco distinta, à qual é acrescentada a identificação das explicações plurais e escalonadas que a realidade requer, além de um desenvolvimento de uma teologia da criação a partir da sua perspectiva tipológica do contato. Pensamos, contudo, que a sua teologia da criação acaba focando em demasia na dimensão futurista.

Sobre a tipologia de Lambert, devemos fazer algumas considerações que julgamos necessárias. Na nossa perspectiva, em sua articulação que apresentamos no presente capítulo, ele acaba fazendo um concordismo de segundo grau.²⁷⁷ Isto é, a sua proposta apresenta uma espécie de metafísica das lacunas que, indiretamente, produz uma teologia das lacunas de segundo grau. Em outras palavras, há aqui, implicitamente, um Deus das lacunas. Como ele afirma, os conteúdos das ciências e as concepções sobre elas são mutáveis, são atualizadas. Por isso, ele reconhece que essa articulação deve ser dinâmica, continuamente renovada. Se uma interpretação metafísica e, por extensão, uma teológica, podem ser feitas sobre dados, com revisões destes dados, como o próprio Lambert reconhece, as interpretações devem mudar, fazendo com que a articulação proposta por ele seja sempre dinâmica, continuamente renovada.²⁷⁸ Ele até afirma que a articulação evita todo concordismo²⁷⁹, mas ela acaba produzindo um concordismo de segundo grau. É claro que mediações filosóficas, metafísicas, éticas, são caminhos possíveis e legítimos. Porém, não são imprescindíveis, o único caminho.²⁸⁰

²⁷⁷ Explicando: denomina-se como Deus das lacunas o colocar Deus como sendo o agente por trás de alguma lacuna do conhecimento científico. Por exemplo, não sabendo como a abiogênese exatamente foi desencadeada, dizer que ela é causada episodicamente por Deus é recorrer ao Deus das lacunas para explicar um fato do qual não há ainda explicação científica. Isto é uma forma de concordismo, um concordismo direto que poderíamos chamar de concordismo de primeiro grau, uma recorrência explícita ao Deus das lacunas. Já a hermenêutica da natureza, a cosmologia filosófica e/ou a filosofia da natureza propostas por Lambert (2002, p. 103-105) como mediação epistemológica entre a ciência e a teologia acaba se tornando um concordismo de segundo grau, que produz uma teologia das lacunas, na medida em que a hermenêutica da natureza, a cosmologia filosófica e/ou a filosofia da natureza dependem de dados científicos para que seja feita uma interpretação metafísica ou hermenêutica e, só assim, chega-se a uma conclusão teológica. Trata-se, assim, de uma recorrência implícita a uma teologia das lacunas.

²⁷⁸ LAMBERT, 2002, p. 105, 112.

²⁷⁹ LAMBERT, 2002, p. 104.

²⁸⁰ Não estamos afirmando que a teologia não deva ser dinâmica, se atualizar e se deixar ser interpelada pela realidade do universo desvelada pelas outras ciências. Pelo contrário, vemos a teologia como uma ciência viva, que deve ser relevante ao presente e dialogal. A nossa crítica aqui está direcionada ao modelo de Lambert.

Lambert também afirma que o concordismo e o discordismo são intelectualmente fáceis, e que ambos afastam-se do que seria uma busca correta do significado da teologia.²⁸¹ Perguntamo-nos se o mesmo não se aplica à articulação, e se seria correto colocar a metafísica e a teologia em uma posição de dependência dos dados e resultados científicos. Outro ponto de Lambert é que, temendo cair em um concordismo ou discordismo, ele fica totalmente dependente de uma mediação filosófica.²⁸² Em nossa perspectiva, as diversas disciplinas podem dialogar entre si sem a necessidade de serem dependentes de alguma mediação filosófica. Com isso, não negamos que a teologia tenha estruturas e conteúdos filosóficos. Destacamos, contudo, que o diálogo entre diferentes ciências, diferentes disciplinas, pode ser realizado de forma direta.

Não precisamos, no entanto, dispensar totalmente a articulação epistemológica apresentada por ele. Apesar de correr o perigo de ser um concordismo de segundo grau, podemos tirar dela contribuições importantes. Primeiro, que as ciências, incluindo as ciências teológicas, tratam de dimensões diferentes do real e, segundo, que elas podem dialogar.

Defendemos ser fundamental que cada ciência (física, teologia, filosofia, entre outras) saiba o seu *locus* e a sua delimitação epistemológica e, a partir de seu lugar e recorte, ela pode e deve dialogar com as demais. Pensamos que a relação deve ser de diálogo dialógico, e não de diálogo dialético²⁸³, mediado ou não mediado; o que preserva a independência, ressaltada por Lemaître, e o contato/diálogo dialógico. Com isso, não estamos dizendo que, por exemplo, pode-se pegar uma teoria como a do Big Bang e dizer que ela comprovaria a criação e a existência do Criador. Pelo contrário, uma afirmação pseudoteológica como esta extravia-se do *locus* e da epistemologia teológica, pegando uma teoria física para defender apologeticamente algo que não é da dimensão física. Um outro exemplo de extrapolação do *locus* e da epistemologia é um historiógrafo afirmar que Jesus Cristo não ressuscitou, ou um biólogo materialista – ou qualquer materialista – dizer que alma e/ou espírito não existem. Nesse sentido, também é desnecessário buscar provas histórico-físicas da Ressurreição, por motivos apoloéticos, por exemplo.

²⁸¹ LAMBERT, 2002, p. 107.

²⁸² Isto é, a hermenêutica da natureza, a cosmologia filosófica e/ou a filosofia da natureza.

²⁸³ A distinção é do teólogo inter-religioso espanhol Raimon Panikkar (1918-2010). Estamos utilizando-a, aqui, sem a fidelidade de sentido.

Ressaltamos, enfim, a independência e a capacidade de diálogo da teologia, como ciência teológica, com outras ciências. Duas ciências ou mais podem, afinal, dialogar entre si. Não apenas dialogar, mas se deixar interpelar uma pela outra.

Pensamos que a forma de interação mais apropriada entre diferentes ciências é um diálogo dialógico, que reconhece a independência epistemológica entre a ciência teológica e as ciências naturais, tão ressaltada por Lemaître. Não se trata de um discordismo epistemológico, mas do reconhecimento da independência e especificidade epistemológica de cada ciência, juntamente com a interposição de interpretações, de explicações, apresentada de Haught, que a tira de Polkinghorne. Propomos, portanto um diálogo dialógico distintivo, que não é nem o discordismo epistemológico, e nem a articulação epistemológica, mas um diálogo interdisciplinar; uma justa medida entre ambos.

A nossa recusa de abraçar acriticamente a articulação epistemológica de Lambert não é por uma negação de verdades objetivas devido às atualizações. Pelo contrário, se defendemos um diálogo distintivo é porque reconhecemos que as ciências apreendem verdades objetivas/empíricas sobre algumas dimensões da realidade; assim como a ciência teológica apreende verdades teológicas, sobre outras dimensões da realidade. A questão é que a articulação epistemológica de Lambert acaba caindo, como já destacamos, em um concordismo de segundo grau, podendo produzir uma teologia das lacunas. Em nossa recusa, não estamos negando a articulação epistemológica, mas buscando dar um passo adiante à importante tipologia de Lambert.

Igualmente, não negamos que a teologia deva ser dinâmica ao nosso tempo. Certamente, em um diálogo dialógico distintivo, os temas e os diálogos serão sobre as questões de cada tempo, de cada ambiente vital. Mas não há necessariamente um concordismo de segundo grau, como na articulação epistemológica de Lambert. O grande problema a ser evitado é, afinal, que a ciência teológica tenha uma relação de *dependência* com as outras ciências.²⁸⁴

Como afirma Haught,

²⁸⁴ Não negamos a importância das outras ciências, dos seus conteúdos e ferramentas para a teologia. Afinal, a teologia nasce com uma influência e utilizando as ferramentas da filosofia, e é difícil – senão impossível – localizar uma teologia que não tenha pressupostos filosóficos. O que ressaltamos como necessário a ser evitado é a dependência da ciência teológica em relação a outras ciências, inclusive à filosofia, e, por outro lado, a subserviência das ciências à teologia, como se fosse a rainha das ciências. É como uma disciplina distintiva das demais que a teologia pode hoje, como ciência, estabelecer um diálogo dialógico distintivo com as demais, não precisando ser epistemologicamente dependente de uma hermenêutica da natureza como uma ponte, por exemplo, para dialogar com a cosmologia, entre outras ciências. A teologia possui, ou pelo menos deveria possuir, autonomia e maturidade suficientes para dialogar e interagir com as ciências.

Evidentemente, o que a ciência descobre acerca do universo não é indiferente à teologia. As explicações evolutivas acerca da vida, por exemplo, podem não ajudar, mas mudam a forma de pensar a respeito do mundo e de seu Criador. E o conhecimento acerca do *Big Bang* e de um universo em expansão pode conferir nova profundidade à ideia tradicional do Cristo cósmico. Inevitavelmente, a ciência de fato exerce impacto sobre o pensamento religioso. Mas as tarefas da teologia e da ciência permanecem distintas.²⁸⁵

Em geral, novamente, reconhecemos a grande importância de autores como Barbour e Haught, mesmo tendo eles limites. Pensamos, no entanto, que o debate ciência-religião e/ou ciência/teologia acabou sendo insuficiente para superar totalmente o estado atual do criacionismo e do cientismo por ficar preso, em demasia, na questão física, não havendo na área uma teologia da criação que seja tanto metafísica quanto experiencial. Isso nos leva a explorar, nos próximos dois capítulos, um outro autor, que embora seja medieval, aparenta ter o metafísico e o experiencial como núcleo, o que buscaremos constatar no próximos capítulos.

Lambert está definitivamente certo ao afirmar que, primeiro, “toda a teologia da criação deve ser vista na perspectiva de uma relação, de uma aliança entre Deus e o Mundo.”²⁸⁶ E, segundo, que

“a criação [...] ultrapassa o Mundo propriamente físico e biológico que os cientistas exploram e que experimentamos em nossa vida de todos os dias. [...] Deus cria, pois, toda uma escala de criaturas: realidades materiais (físicas e biológicas), espirituais e materiais (os seres humanos) e espirituais (os anjos).”²⁸⁷

Mesmo ele, no entanto, não toca a questão experiencial como necessitamos, desenvolvendo uma teologia da criação metafísica tomista que não se apresenta como suficientemente experiencial como a teologia de Gregório Palamas, sendo uma metafísica relacional mais em termos puramente ontológicos, mas não experiencial, que não toca a criatura humana *aqui e agora* e que mostra-se distante da experiência e fé pentecostal.

Nesse horizonte, finalmente, devemos sublinhar como pensamos que uma teologia da criação deve ser hoje, para que ela seja uma alternativa prospectiva às visões fundamentalistas no Ocidente, sobretudo, na América Latina, sejam elas o criacionismo ou o cientismo. E, aqui,

²⁸⁵ HAUGHT, 2009, p. 52.

²⁸⁶ LAMBERT, 2002, p. 56.

²⁸⁷ LAMBERT, 2002, p. 55.

devemos ressaltar que temos em mente a tradição pentecostal. Ou seja, temos como referência critérios para que uma teologia da criação hoje dialogue e toque a tradição pentecostal, de maneira que ela não seja seduzida pelos neocriacionismo, como os de Lourenço e Eberlin, ambos de tradição presbiteriana.

Tal teologia deve atender, pois, a pelo menos quatro critérios:

Primeiro, ela deve ser uma teologia da criação “não-retrógrada”. Como destaca Lambert, “existe [...] uma perigosa fascinação pelas origens naturais, físicas e biológicas, que nos afasta do verdadeiro sentido teológico [da criação] e não nos ensina nada sobre Deus.”²⁸⁸ Sobre esta fascinação, ele acrescenta que ela é despropositada, “pois, se a criação é uma relação permanente entre Deus e o Mundo, não se sabe por que o sentido deveria ser procurado apenas em um único estado do Universo”.²⁸⁹

Haught adverte que a teologia não deve se deixar seduzir pela cosmologia do Big Bang²⁹⁰, ou seja, a teologia não deve usar modelos cosmológicos para construir um conceito misto de criação. Ferguson afirma que “os teólogos precisam evitar dar a impressão de que a doutrina da criação está restrita à origem do mundo”.²⁹¹ Portanto, uma teologia da criação não deve pensar em demasia e se preocupar muito com a questão do início do universo, e seu objetivo não deve ser defender que o mundo teve um início ou não. Por outro lado, apesar de ter como nobre objetivo evitar a sedução com o passado, com um início da criação, pensamos que Haught acaba se preocupando em demasia com o futuro, em sua teologia da criação voltada para o futuro,. É claro, ele também ressalta que a criação é algo que está acontecendo agora e, portanto, destaca o presente. No entanto, mais do que isso, defendemos ser necessária uma teologia da criação com significado para *aqui e agora*.

Segundo, pós-Bultmann, a teologia deve ser existencial. Ou seja, ela deve ter um significado para a criatura humana *aqui e agora*. Sobre a questão da criação, ele diz que

a crença em Deus como criador não é uma garantia dada de antemão pelo qual eu sou permitido compreender qualquer evento como forjado por Deus. O entendimento de Deus como criador só é genuíno quando eu me entendo, aqui e agora, como criatura

²⁸⁸ LAMBERT, 2002, p. 120.

²⁸⁹ LAMBERT, 2002, p. 133.

²⁹⁰ HAUGHT, 2009, p. 177.

²⁹¹ FERGUSON In: McFARLAND, 2011, p. 122. “theologians need to avoid giving the impression that the doctrine of creation is restricted to the origin of the world”.

de Deus. Este entendimento existencial precisa expressar-se na minha consciência como conhecimento explícito.²⁹²

O entendimento de Deus como Criador deve tocar a minha existência pessoal, *aqui e agora*, como criatura humana deste Criador. São estes dois primeiros pontos que temos em mente quando falamos da urgência atual de uma teologia da criação “não-retrógrada” e significativa *aqui e agora*.

Terceiro, ela precisa considerar a crítica contra o cristomonismo ocidental, que é levantada pelos teólogos orientais e, na América Latina, tem o jesuíta Víctor Codina (1931-2023) como seu principal opositor. Como aponta ele, o cristomonismo é causado por uma cultura teológica ocidental que negligencia o Espírito, bem como a experiência espiritual, os carismas, a comunhão, etc. Por outro lado, teologicamente, ela quase que faz de Cristo um absoluto e, na prática, causa o eclesiocentrismo, a superinstitucionalização, etc, o que tem consequências profundamente negativas na práxis cristã.²⁹³ Uma de suas características, destaca ele, é a atual inflação de palavras, doutrinas, homilias, etc.²⁹⁴

Quarto, e por fim, ela não deve ser, pelo menos em princípio, focada na ecoteologia e/ou em um diálogo entre ciência e religião. É claro que, mais tarde, ela pode ter reverberações em ambos os assuntos importantes. No entanto, seu centro de atenção primário deve ser a existência humana pessoal no aqui e agora. Pensamos, aliás, que este é um limite presente não somente no criacionismo, mas também no campo da ciência e religião: as discussões tipológicas e as interações realizadas neste campo, entre teorias científicas e teológicas, especialmente em relação à teologia da criação, deixam de lado e ofuscam a dimensão experiencial da teologia da criação, que é existencialmente significativa.

²⁹² BULTMANN, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 63. “the creedal belief in God as creator is not a guarantee given in advance by means of which I am permitted to understand any event as wrought by God. The understanding of God as creator is genuine only when I understand myself here and now as the creature of God. This existential understanding does need to express itself in my consciousness as explicit knowledge”.

²⁹³ CODINA, Víctor. Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: “o Espírito precede a vinda de Cristo” (São Basílio). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 69-86, jan./abril, 2012. p. 71; CODINA, Víctor. Desocidentalizar o Cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n. 110, p. 9-23, 2008. p. 16. Codina não foi o primeiro teólogo ocidental a reagir com proeminência à acusação ortodoxa do esquecimento e marginalização do Espírito, acusação que veio a ser evidente no decorrer do Vaticano II, por observadores ortodoxos, mas que precede o concílio. Tal papel foi exercido por Yves Congar (1904-1995). Ver ARTEAGA, Pablo. How an Orthodox Accusation Became a Source of Inspiration for Congar's pneumatology. *New Blackfriars*, v. 100, n. 1089, p. 526-537, 2019. Menciono no corpo do texto Codina, e não Congar, por ser ele o teólogo na América Latina que causou o impacto maior na luta contra o cristomonismo.

²⁹⁴ CODINA, v. 44, n. 122, 2012, p. 76.

O primeiro critério elimina todo neocriacionismo e indica que havia uma lacuna na teologia de uma teologia da criação “não-retrógrada”. Teólogos como Haught, Lambert, bem como outros, já superaram esta lacuna.

O segundo critério demonstra que existe uma outra lacuna, uma necessidade de uma teologia da criação que se preocupe com o significado da criação não para o passado distante, mas para a vida humana e pessoal atual. Ela deve responder ao indivíduo humano na sua busca de sentido, mostrando o significado de ser criado e ter um Criador *aqui e agora*. Portanto, a teologia da criação que estamos buscando deve ter uma perspectiva relacional. Entretanto, essa lacuna não deve ser preenchida com qualquer teologia da criação em uma perspectiva relacional. Em vez disso, tal perspectiva relacional deve ser existencial, experiencial. Ela não pode ser, por exemplo, ontológica, mas não experiencial, como é a teologia da criação de Aquino, na qual a relação entre o Criador e a criatura/criação é uma relação entre a Causa e o causado (*ST.*, Ia, Q. 44-45).²⁹⁵

O terceiro critério aponta que essa lacuna a ser preenchida necessita de uma teologia da criação que leve em conta a experiência espiritual, a relação existencial e experiencial entre o Criador e a criatura. Além disso, se a leitura literal do Gênesis é um sintoma de confiança excessiva nas palavras, bem como o uso inadequado da Bíblia, o criacionismo pode até ser visto como parte do cristomonismo. Assim como a teologia ortodoxa ensinou a teologia ocidental em termos de superação do cristomonismo, ela pode ser útil para influenciar a visão ocidental da criação em direção a uma perspectiva relacional, existencial e experiencial. Em um diálogo com Norman Russell – importante teólogo contemporâneo quando se trata de Palamas e da teologia ortodoxa e patrística – em relação a nossa proposta de pesquisa, ele disse:

Eu acho que a doutrina patrística (e ortodoxa) da criação tem muito a nos ensinar, não apenas, como você diz, visando combater o cientificismo e o fundamentalismo protestante, mas também para nos ajudar a desenvolver uma reverência adequada pelo ambiente criado (como disseram o Patriarca Bartolomeu e o Arcebispo Anastasios Yannoulatos).²⁹⁶

²⁹⁵ Tampouco reconhecemos que ela pode ser qualquer tipo de perspectiva relacional acerca da criação. Por exemplo, o filósofo francês Nicolas Malebranche (1638-1715) apresenta uma nesse sentido, mas mesmo sendo relacional, ela é relacional no que diz respeito à moção: todo e qualquer movimento é causado por Deus. Ou seja, a relação é puramente causal. Conferir ROCHA GOMES, Evandro; SIMON, Samuel. A contribuição do ocasionalismo de Nicolas Malebranche para a crítica à causalidade de David Hume. *DoisPontos*, v. 16, n. 3, p. 1-19, 2020.

²⁹⁶ Comunicação pessoal por e-mail, recebida em 09/05/2022. “I think the patristic (and Orthodox) doctrine of creation has much to teach us, not only, as you say, in order to counter scientism and protestant fundamentalism, but also to help us develop a proper reverence for the created environment (as Patriarch Bartholomew and Archbishop Anastasios Yannoulatos have said)”.

Sua declaração corrobora com a nossa intuição, de buscar uma teologia da criação ortodoxa para suprir essa lacuna ocidental, assim como ressalta a relevância de uma pesquisa como a nossa.

Por fim, a maioria dos trabalhos teológicos contemporâneos acerca da criação não atende ao quarto critério, uma vez que elas se preocupam principalmente com a ecoteologia e/ou com o diálogo entre ciência e religião.

Uma teologia mais antiga da criação que atende a todos os quatro critérios é a teologia ortodoxa encontrada em São Gregório Palamas (1296-1357/1359). Sua teologia é construída sobre a experiência hesicasta de Deus e, embora sua cosmologia seja limitada pelas ideias de seu tempo, e ele fale sobre um início dos tempos (*Capítulos*, 1)²⁹⁷, sua teologia da criação, atrelada com a teologia das energias divinas, permite o desenvolvimento de uma teologia da criação baseada na experiência de Deus. Afinal, foi a partir da experiência hesicasta que toda a sua teologia foi construída.²⁹⁸ Como afirma Elizabeth Theokritoff, a principal preocupação de Palamas é a experiência humana de Deus, e não a cosmologia.²⁹⁹

Vemos a sua teologia como uma alternativa prospectiva ao criacionismo e similares, uma vez que, primeiro, não depende de um início natural e não precisa se concentrar nele. Segundo, ela é relacional, existencial e experiencial, tendo um significado para o ser humano, uma criatura do Criador, no *aqui e agora*. Terceiro, ela não é cristomonista, além de valorizar e se basear na experiência de Deus. Quarto, em princípio, ela se preocupa com a experiência da criatura humana no seu relacionamento com Deus.

Exploraremos, então, a sua teologia da criação. Especificamente, no quarto capítulo. Antes, no terceiro capítulo, faremos uma introdução à sua vida e obra.

²⁹⁷ GREGORY PALAMAS, Saint. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study* by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83).

²⁹⁸ ROJEK, Paweł. The Logic of Palamism. *Studia Humana*, Rzeszow, v. 2:2, p. 3-25, 2013. p. 7.

²⁹⁹ THEOKRITOFF, Elizabeth. *Creator and creation*. In: CUNNINGHAM, Mary B.; THEOKRITOFF, Elizabeth (Eds). *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 67.

3 GREGÓRIO PALAMAS: A VIDA E AS DISTINÇÕES DE UM SANTO MONGE

Como acabamos de afirmar nas considerações finais do capítulo anterior, uma teologia da criação relevante na contemporaneidade deve passar pelo crivo das chaves de leitura de Bultmann e ser uma teologia da criação “não-retrógrada” (Lambert, Haught e Fergusson). Respectivamente, ela deve ter um significado para a existência humana, *aqui e agora*, e não deve se prender a um suposto princípio temporal do mundo criado. Além disso, devemos acrescentar o critério de que ela, partindo do ambiente da academia teológica brasileira, não pode ser cristomonista, especialmente após o impacto do jesuíta Víctor Codina na teologia latino-americana. Em outras palavras, é essencial que a teologia da criação contemporânea leve em consideração a dimensão pneumatológica da experiência cristã.

A nossa suspeita, que constataremos ser autêntica ou não no decorrer deste capítulo e do próximo de nossa tese, é de que São Gregório Palamas se encaixa nesses três critérios. Nesse horizonte, e em harmonia com o patrólogo belga André de Halleux (1929-1994), antigo professor da Université Catholique de Louvain e do Pontificio Istituto Orientale, pensamos que o palamismo possui algo para ensinar ao ocidente.¹ Primeiro porque, mesmo se mostrando acreditar em uma criação episódica, isto é, temporal, ocorrendo em eventos no tempo, Palamas desenvolveu uma dimensão metafísica da criação e ter dado uma base para uma teologia da criação experiencial, dada sua ênfase na experiência religiosa dentro de sua teologia. Assim, pensamos que ele possa fornecer-nos uma teologia metafísico-experiencial da criação que é relevante para a existência pessoal humana, *aqui e agora*, e independente de um suposto princípio episódico-temporal. Ademais, sua teologia não aparenta ser cristomonista ou cristomônica, estando inserida no que o ortodoxo russo Vladimir Lossky (1903-1958) vai chamar de “florescimento pneumatológico” da teologia bizantina, que tinha o Espírito e a graça como núcleo e a teologia ligada com a espiritualidade desde meados do século nono, após o fim da crise iconoclasta e do ciclo de debates dogmáticos em torno da pessoa de Cristo.² Parece,

¹ RUSSELL, Norman. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019. (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology). p. 87. Como esclarece Russell, o termo palamismo foi cunhado na modernidade, no princípio do século vinte. Provavelmente, por Martin Jugie (1878-1954) para categorizar o pensamento de Palamas como um sistema semi-herético, tendo o tomismo como contraste, para atacar a Igreja Ortodoxa e encorajar conversões ao catolicismo romano. Assim como Russell, o usamos como um termo neutro, para referir-nos ao pensamento de Palamas (RUSSELL, 2019, p. 22, n. 3; p. 45, 49, 73).

² LOSSKY, Vladimir. *The Vision of God*. London: The Faith Press; Clayton: American Orthodox Press, 1963. p. 124. Estou aqui traduzindo “pneumatological colouring” por “florescimento”, pois a tradução literal, “coloração”, não teria o mesmo sentido original. Sobre o iconoclasmo bizantino, conferir 303. DON’T PICTURE THIS: ICONOCLASM: Peter Adamson: History of Philosophy without any gaps, 17 jun. 2018. Podcast. Disponível em:

assim, que a teologia da criação de Palamas, dentro deste contexto, foi desenvolvida ao redor da experiência, da espiritualidade, assim como toda a sua teologia em geral. Voltaremos a esse ponto ao longo deste capítulo.

Poderíamos ter elegido um outro autor bizantino, ou da tradição grega de uma forma mais ampla, para tentarmos buscar uma teologia da criação que passe nos requisitos anteriormente apresentados. Por exemplo, São Máximo, o Confessor (580-662). Porém, além dele não estar inserido nesse contexto pneumatológico posterior, ninguém parece ter, ao mesmo tempo, tratado a experiência com tanta primazia e desenvolvido uma teologia da criação. Ademais, como aponta Christos Yannaras (1935), Palamas está no ápice da tradição dos Pais da Igreja bizantina, junto com os palamitas Nilo Cabásilas (século XIV) e seu sobrinho Nicolau Cabásilas (aprox. 1320-aprox. 1390).³

Infelizmente, os únicos escritos disponíveis de Palamas em português são alguns textos na obra *Pequena Filocalia*.⁴ Há uma edição crítica das obras de Palamas por Panagiōtēs K. Chrēstou (1917-1999) em grego, e uma tradução da obra completa de Palamas para o italiano, acompanhada com o grego, por Ettore Perrella (1952).⁵ Optamos, na nossa tese, por utilizar a tradução do canadense basiliano Robert E. Sinkewicz (1948) da obra *150 Capítulos*. Quanto à obra *Triades*, utilizamos a recente tradução inglesa do ortodoxo grego Peter Chamberas (1938) e a clássica do ortodoxo russo-francês John Meyendorff (1926-1992). Consideramos a desse último mais literal do que a de Chamberas, que é demasiadamente explicativa. Portanto, demos preferência para a de Meyendorff, especialmente nas traduções diretas.⁶ Elegemos as obras *150 Capítulos* e *Triades*, as duas obras mais importantes de Palamas, como os textos a serem explorados. Apenas esporadicamente, quando necessário, recorreremos às outras obras dele. Na nossa discussão sobre o tema da participação, no próximo capítulo, por exemplo, recorreremos à sua obra dialógica, o *Diálogo entre um ortodoxo e um barlamita*.

<https://historyofphilosophy.net/iconoclasm>. Acesso em: 25 abr. 2024. Também disponível em ADAMSON, Peter. *Byzantine and Renaissance philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2022. (A History of Philosophy Without Any Gaps, 6). p. 18-24.

³ YANNARAS, Christos. *The Schism in Philosophy: the Hellenic perspective and its Western reversal*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2015. p. 197-200.

⁴ conferir CALVÁRIO, Patrícia J. N. *Metafísica da luz e a absorção do corpo pelo Espírito no pensamento de Gregório Palamas*. 306 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2019. p. 15. Há traduções da *Pequena Filocalia* publicadas também por editoras brasileiras.

⁵ CALVÁRIO, 2019, p. 15, 31.

⁶ Na nossa tese, exceto quando indicado, as citações diretas dessas duas obras serão feitas a partir das traduções de Sinkewicz e Meyendorff. Indicaremos, quando houver modificações feitas por nós, deixando o grego original entre colchetes após os termos que traduzimos de forma diferente.

O presente capítulo tem como objetivo introduzir Palamas e a sua teologia dentro de um quadro relevante para a nossa pesquisa. Ou seja, além da introdução ao lugar em que a nossa pesquisa se localiza nos estudos palamitas e uma introdução ao próprio Palamas, abordaremos três questões teológicas básicas para compreendermos a sua teologia e a sua teologia da criação. O capítulo será, então, dividido em cinco tópicos. No primeiro, faremos uma breve menção aos estudos palamitas e indicaremos a delimitação dos nossos dois próximos capítulos. No segundo, apresentaremos sumariamente a vida e as obras de Palamas. No terceiro, abordaremos um assunto que pautou o capítulo anterior, isto é, a questão epistemológica, agora, explorando como essa questão aparece no pensamento de Palamas. No quarto, exploraremos a clássica distinção palamita entre a essência de Deus e as suas energias incriadas. Por último, buscaremos identificar a centralidade da experiência na sua teologia, o que fez com que ele fosse chamado de Doutor da experiência.

3.1 A localização da nossa pesquisa nos estudos palamitas

Como destaca o ortodoxo americano David Bradshaw (1960), já passou mais de meio século desde que as pesquisas pioneiras sobre Palamas, que causaram uma tomada de atenção em direção a ele no mundo ocidental, foram realizadas por acadêmicos ortodoxos como o russo Georges Florovsky (1893-1979), o romeno Dumitru Stăniloae (1903-1993), Lossky e Meyendorff.⁷ Bradshaw sumariza as reivindicações desses acadêmicos pioneiros na introdução de Palamas no ocidente em três categorias: uma eclesial, uma histórica e uma teológica. A primeira, que ganhou unânime aceitação, é a de que o pensamento de Palamas representa o ensino autêntico da Igreja Ortodoxa Oriental e, assim, não é meramente um pedaço da história bizantina interessante somente para a academia. A segunda, que mesmo tendo sido difundida, ainda é academicamente controversa, é a de que o seu pensamento está em total continuidade com a patrística grega, desde Atanásio e os Capadócijs até Simeão, o Novo Teólogo, passando também por Dionísio, Cirilo, Máximo e o Damasceno. A terceira é de que “o ensino de Palamas é de valor essencial hoje, representando a melhor e a mais convincente forma de compreender

⁷ BRADSHAW, David. *Foreword: The Distinction between Divine Essence and Energies*. In: TANEV, Stoyan. *Energy in Orthodox theology & physics: from controversy to encounter*. Eugene: Pickwick Publications, 2017. p. xi.; também em BRADSHAW, David. *The Concept of the Divine Energies*. In: ATHANASOPOULOS, Constantinos; SCHNEIDER, Christoph (Eds.). *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. p. 27.

a relação entre Deus, o Homem e o Mundo.”⁸ Sobre essa reivindicação há tanto desacordo quanto desconsideração, sendo ela alvo de negação e marginalização.⁹ É nesta esteira, no entanto, que está a nossa tese, pois vemos o pensamento de Palamas como essencial na contemporaneidade e consideramos a sua compreensão sobre a relação entre o Criador, a criatura humana e toda a criação como filosófica e teologicamente sofisticada e relevante.

Meyendorff foi um divisor de águas no estudo moderno de Palamas, com a publicação da sua obra *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, em 1959, vindo em um período propício, no qual a atitude triunfalista da Igreja Romana estava findando e, em seu lugar, surgia uma compreensão de Igrejas que são irmãs, além da Igreja Ortodoxa ser vista como uma aliada contra o comunismo.¹⁰ A sua obra foi catalizadora na pesquisa acadêmica sobre Palamas, que cresceu consideravelmente.¹¹ Não menos importante foi a publicação da primeira edição de sua tradução da *Triades*, de Palamas, em francês, acompanhada pelo grego, pela coleção *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, também em 1959. Um outro pensador extremamente importante nos estudos acerca de Palamas no ocidente é Sinkewicz, que elaborou uma edição crítica acompanhada de uma tradução inglesa da obra *150 Capítulos*, publicada em 1988.¹² No mundo lusófono, a recente tese filosófica da portuguesa Patrícia Calvário, *Metafísica da luz e a absorção do corpo pelo Espírito no pensamento de Gregório Palamas* (2019), foi pioneira, marcando a primeira pesquisa de grande estatura feita sobre Palamas em português.

Nos próximos dois capítulos, privilegiaremos o diálogo com Meyendorff, Sinkewicz e Calvário, além do norueguês Torstein T. Tollefsen (1953) por ter uma obra com contribuições relevantes na interpretação da noção de participação de Palamas, especialmente na obra *150 Capítulos*, e do ortodoxo greco-britânico Norman Russell, que provavelmente é o patrólogo oriental mais importante hoje, como também um importante tradutor de textos ortodoxos, antigos e contemporâneos.¹³

⁸ BRADSHAW In: TANEV, 2017, p. xi. “that Palamas's teaching is of essential value today, representing the best and most cogent way of understanding the relationship between God, Man, and the World.”

⁹ BRADSHAW In: TANEV, 2017, p. xi.

¹⁰ RUSSELL, 2019, p. 75.

¹¹ RUSSELL, 2019, p. 98.

¹² RUSSELL, 2019, p. 99.

¹³ Ele traduziu para o inglês, por exemplo, alguns livros do filósofo grego contemporâneo Christos Yannaras (1935), mas também de pais da igreja oriental, como João Damasceno. Também possui vários livros sobre o pensamento de figuras importantes da patrística grega. Em relação a Palamas, publicou o importante *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age* (2019), assim como traduziu textos de Palamas e acerca de Palamas em *Gregory Palamas: The Hesychast Controversy and the Debate with Islam* (2020).

A pesquisa acadêmica mais antiga costumava ver uma ruptura entre a tradição patrística e Palamas, especialmente entre os Capadócijs e ele. Esta não é mais a realidade atual, sendo que as pesquisas atuais veem-no como um intérprete fiel deles.¹⁴ Para Tollefsen, não há nenhuma ruptura entre o conteúdo teológico dos Pais e Palamas.¹⁵ Russell, igualmente, o vê como inserido dentro da tradição dos Capadócijs, Máximo e Dionísio.¹⁶ Aliás, esse último, como era visto como sucessor direto dos apóstolos, detinha uma enorme autoridade para os proponentes da controvérsia hesicasta.¹⁷

Bradshaw afirma que o conceito de *energeia*, de uma longa tradição cristã, durante essa controvérsia, é doutrinariamente cristalizado.¹⁸ Pensamos que a discussão sobre a continuidade ou não de Palamas com relação à tradição anterior, está ultrapassada. Após o fornecimento documental feito por acadêmicos como Bradshaw e Tollefsen, se pode afirmar a autenticidade da continuidade entre Palamas e a sua tradição bizantina, mas não dizer que ela não exista. Assim como a teologia de Palamas foi desenvolvida durante uma controvérsia, há no ambiente acadêmico uma controvérsia relativa à ortodoxia ou heterodoxia do seu pensamento, como também se há continuidade e harmonia de sua teologia com a patrística ou uma total inovação.¹⁹

¹⁴ Conferir RUSSELL, 2019, p. 185-186.

¹⁵ TOLLEFSEN, Torstein T. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford: Oxford Press, 2012. (Oxford Early Christian Studies). p. 197.

¹⁶ RUSSELL, 2019, p. 182.

¹⁷ RUSSELL, 2019, p. 145.

¹⁸ BRADSHAW, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 187.

¹⁹ CALVÁRIO, 2019, p. 26, 42-43, 58-60, 134, 265; CALVÁRIO, Patrícia J. N. A “mistura de mel e cicuta”: o uso das noções de *ενέργεια* e *οὐσία* na defesa dos santos hesicastas por Gregório Palamas. *Ideação*, n. 40, p. 27-37, jul./dez., 2019. p. 34. Por exemplo, David B. Hart (1965) defende que a tradição latina possui mais continuidade com a patrística do que Palamas (HART, David B. *Foreword*. In: PABST, Adrian; SCHNEIDER, Christoph. *Encounter between Eastern Orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word*. Farnham: Ashgate, 2008. p. xiii), enquanto George C. Papademetriou (1932) vê o pensamento de Palamas como seguindo o verdadeiro pensamento cristão (PAPADEMETRIOU, George C. *Introduction to St. Gregory Palamas*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004. p. 123). A postura de ambos é tendenciosa. Hart parece estar em uma torcida esportiva debatendo qual time é mais ortodoxo. Papademetriou, por sua vez, apresenta uma infeliz abordagem absolutista e totalitária. Na lista de pensadores que veem o pensamento de Palamas como heterodoxo, inovação e/ou incoerente, encontram-se Martin Jugie (1878-1954), Denis Pétau (1583-1652), Endre Von Ivanka (1902-1974), Nadal Cañellas (1934-2016), Catherine M. LaCugna (1952-1997), Rowan Williams (1950), John Milbank (1952) e Hart (CALVÁRIO, 2019, p. 26, 58-60, 134, 265; CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 34.; RUSSELL, 2019, p. 212). Na lista dos que defendem Palamas de forma apaixonada, encontra-se Lossky, Meyendorff, Bradshaw e o ortodoxo e filósofo grego Yannaras (CALVÁRIO, 2019, p. 265.; CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 34). O próprio Meyendorff reconhece a sua tendência, que explica ele estar atrelada à sua compreensão da tradição de Palamas como a continuidade da Igreja indivisível (MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. 2nd ed. New York: Fordham University Press, 1983. p. 128). Russell pondera que essa oposição a Palamas é predominantemente causada pela imagem do seu pensamento construída por Jugie, Lossky, e especialmente Meyendorff, do que o seu próprio pensamento (RUSSELL, 2019, p. 187-188, 212). Ele também nota que, curiosamente, o livro que propõe um diálogo entre a ortodoxia radical e a teologia ortodoxa, apesar de Palamas ser mencionado e discutido algumas vezes no decorrer da obra, não coloca o mesmo ou o seu pensamento no índice remissivo (RUSSELL, 2019, 223. n. 82). Na nossa perspectiva, a motivação disso é puramente política. Felizmente, Sinkewicz e Calvário conseguiram evitar o envolvimento nessa polarização. Entre os teólogos

A recepção de Palamas na contemporaneidade é, assim, de natureza polêmica. Não é o caso de apresentá-la aqui. Como pontua Calvário, uma tese poderia ser feita somente sobre o assunto.²⁰ Ademais, já há literatura que trata sobre essa questão.²¹ Aqui, basta-nos apontar que existem dois grupos principais. O que vê o pensamento de Palamas como ortodoxo, consistente e em harmonia com a sua tradição patrística, e o que nega isso.

Como aponta o Sinkewicz,

a teologia de Palamas é, em um sentido, inteiramente tradicional; Gregório apresenta o seu ensino como a tradição dos Pais. Noutro sentido, é uma releitura ou mesmo uma nova leitura da teologia tradicional, formulada em resposta aos novos desafios à fé ortodoxa. Ao mesmo tempo, um número de autores, tanto contemporâneos a Palamas quanto posteriores à sua morte, julgam ser a sua teologia uma ruptura da tradição dos Pais e, assim, herética. Uma grande parte da academia moderna sobre a teologia palamita e antipalamita ficou focalizada nessa polaridade.²²

Concordamos com Sinkewicz de que Palamas é tanto teólogo tradicional quanto autor de uma releitura frente aos seus desafios. Na nossa perspectiva, os trabalhos acerca de Palamas devem agora ir para além desse conflito. Ademais, o pensamento de Palamas é considerado como ortodoxo e oficial pela Igreja Ortodoxa, com autoridade conciliar, desde o século quatorze.²³ Bradshaw defende que Palamas não pretendia ser um inovador, mas interpretar a sua tradição. Um grande pensador, nesse contexto da ortodoxia oriental, era aquele que reunia, integrava e interpretava a sua tradição. Palamas era, assim, um intérprete, considerado por Bradshaw como o autor da última grande síntese ortodoxa. É por isso que, segundo ele, o

ocidentais que admiram o pensamento de Palamas, encontram-se o patrólogo católico George Habra (PAPADEMETRIOU, 2004, p. 22-23) e o calvinista americano Roy Clouser (1937) (ver CLOUSER, Roy. *Pancreation Lost: The Fall of Theology*. In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 68-95).

²⁰ CALVÁRIO, 2019, p. 43.

²¹ Para um panorama da recepção do pensamento de Palamas desde a modernidade, sobretudo, mas não exclusivamente, no ocidente, ver RUSSELL, 2019, p. 1-129. Para um sumário que leva em conta não somente a modernidade, mas também o seu princípio e o período posterior a Palamas, ver PLESTED, Marcus. *Gregory Palamas*. In: PARRY, Ken (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to patristics*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015. p. 296-303.; Ver também CALVÁRIO, 2019, p. 42-60, 253-255 e WARE, Kallistos. The Debate about Palamism. *Eastern Churches Review*, v. 9, n. 1-2, p. 45-63, 1977. p. 46-47.

²² SINKEWICZ, Robert E. *Gregory Palamas*. In: CONTICELLO, Carmelo G.; CONTICELLO, Vassa (Eds.). *La théologie byzantine et sa tradition: XIII^e-XIX^es*. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. v. 2. p. 171: “The theology of Palamas is in one sense wholly traditional; Gregory presents his teaching as the tradition of the Fathers. In another sense, it is a rereading or even a new reading of the traditional theology, formulated in response to new challenges to the Orthodox faith. At the same time, a number of significant writers, both contemporary with Palamas and subsequent to his death, judged his theology to be a departure from the tradition of the Fathers and therefore heretical. A large part of the modern scholarship on Palamite and anti-Palamite theology has focused on this polarity.”

²³ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 54; TORRANCE, Alexis. Precedents for Palamas’ Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers. *Vigiliae Christianae*, v. 63, n. 1, p. 47-70, 2009. p. 52; CALVÁRIO, 2019, p. 42-43.

Oriente não produziu um teólogo da “estatura” de Agostinho ou Aquino.²⁴ Reconhecemos que Palamas não é um pensador heterodoxo, mas ortodoxo – no mínimo, para a tradição ortodoxa oriental. Também o reconhecemos como um intérprete da sua tradição diante do seu ambiente vital.

Calvário aponta para a o pano de fundo ideológico, para a guerra cultural e a batalha teológica que está por detrás dessa disputa em torno de Palamas, fazendo do autor um dos que mais aflora o lado passional dos acadêmicos. Ela afirma que no palco desse conflito está a sua distinção entre a essência de Deus e as suas energias, um dos pontos mais pesquisados nos estudos palamitas, que é um debate nada arqueológico, mas totalmente atual e presente. Igualmente, ela toma a expressão de Russell, *odium theologicum*, e acrescenta também *odium philosophicum*, para descrever o que o pensamento de Palamas suscita em muitos.²⁵

Está na hora dos estudos palamitas entrarem em uma fase pós-conflito. Novas pesquisas sobre o pensamento de Palamas, sobre o seu contexto e os seus interlocutores, assim como a sua base filosófica, devem continuar. Mas é essencial que a aproximação ao seu pensamento seja menos passional. Igualmente, acreditamos que está na agora de colocá-lo em diálogo com debates atuais e também ocidentais, de trazer questões mais amplas, como deseja Russell, em diálogo com Sinkewicz, que fala sobre a importância de fazer questões mais amplas sobre o episódio no qual Palamas estava envolvido na história bizantina.²⁶ Também defendemos que ele pode se tornar herança de todos os cristãos. Russell indaga se isto seria possível no título do último capítulo do seu livro e responde, na última frase deste capítulo, que de certa forma Palamas já se tornou herança para todos os cristãos nos debates ocidentais.²⁷ Ainda, como afirma o ortodoxo russo Kiprian Kern (1899-1960), Palamas não é o fim da reflexão teológica, mas desenhou caminhos na teologia mística, mesmo antinômica, e forneceu *insights* místicos que devem ser vistos como parte da viva busca pela sabedoria, como parte da tradição viva da Igreja, como caminhos que possuem a potencialidade de superar o racionalismo teológico.²⁸ Não sendo as rivalidades entre diferentes confissões tão marcantes como anteriormente, Russell vê o século vinte e um como um tempo propício para estudar Palamas sem paixão e para trazê-lo aos debates contemporâneos.²⁹

²⁴ BRADSHAW, 2004, p. 220-221.

²⁵ CALVÁRIO, 2019, p. 60, 253.

²⁶ RUSSELL, 2019, p. 129.

²⁷ RUSSELL, 2019, p. 210-230.

²⁸ RUSSELL, 2019, p. 68.

²⁹ RUSSELL, 2019, p. 210-211.

Nesse horizonte, pensamos que Palamas e a sua teologia da criação podem ser colocados em diálogo com o horizonte teológico atual que busca o diálogo com as outras ciências, pois acreditamos ser ele capaz de fornecer um quadro teológico e metafísico que nos auxilie a superar o evidencialismo que, como vimos no capítulo anterior, é presente de forma profunda no pensamento contemporâneo, especialmente no criacionismo e no cientismo.

3.2 Uma breve passagem pela vida de Palamas

São Gregório Palamas, nascido provavelmente em 1296, em Constantinopla, veio a falecer no dia 14 de novembro de 1357. Foi a principal figura do hesicasmo do século quatorze. De 1347 até a sua morte, foi arcebispo metropolitano de Tessalônica. Em 1368, foi consagrado como santo. Em termos de importância no mundo ortodoxo, ele assemelha-se a São Tomás de Aquino no mundo latino.³⁰ Ele é reconhecido pela ortodoxia não apenas como doutor da Igreja e defensor da ortodoxia,³¹ mas como um dos Pais da Igreja.³² No presente tópico, faremos aqui uma breve apresentação de quem foi Palamas, quais os acontecimentos que instigaram o surgimento das suas principais obras e quais são essas obras.³³ Não nos delongaremos nessa apresentação de sua vida e obra. Como o nosso foco, especialmente no próximo capítulo, é extrair a sua teologia da criação, basta-nos fazer uma breve apresentação sobre sua vida e obra.

Sinkewicz divide a vida de Palamas em três períodos. Primeiro, o começo da sua vida e a sua formação, de 1296 até 1335. Segundo, a controvérsia com Barlaão da Calábria (1290-1348), de 1335 até 1341. Terceiro, o período da guerra civil, entre 1341 e 1347 e, por fim, a vitória da sua teologia, de 1347 até 1357.³⁴ Antes de passarmos sinteticamente por ela, é importante dizer algumas palavras sobre o que foi o hesicasmo.

O hesicasmo propriamente dito é uma “escola”, um movimento religioso bizantino que surgiu no século 13, precedendo Palamas por algumas décadas. Os seus adeptos eram pessoas que haviam abandonado a vida ordinária, com seus ruídos, e as suas carreiras, dentro ou fora

³⁰ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 131, 137.; CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 28.; CALVÁRIO, 2019, p. 14.

³¹ PAPADEMETRIOU, 2004, p. xi, 5.

³² Ver YANNARAS, 2015, p. 199.; PAPADEMETRIOU, 2004, p. 19, 68.; RUSSELL, 2019, p. vii.; e MEYENDORFF, John. *A Study of Gregory Palamas*. London: The Faith Press, 1964. p. 27.

³³ Para uma boa síntese sobre a vida e teologia de Palamas, recomendamos SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 131-182. Em português, CALVÁRIO, 2019, p. 14-24, 60-93.

³⁴ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 131.

da igreja. No século de Palamas, ele floresceu e adquiriu uma grande força, que vai durar até a queda do Império Bizantino. O termo hesicasmo vem da palavra grega *hēsychia*, e denota silêncio, quietude, paz. As raízes do hesicasmo, por sua vez, são encontradas no monasticismo oriental do século quarto, na Síria, Palestina e Egito. Especificamente, nos Pais e Mães do deserto. São Máximo, além de São João Clímaco (aprox. 579-aprox. 649) e São Simeão, o Novo Teólogo (949-1022), são vistos como algumas das principais figuras do hesicasmo. Os hesicastas acreditavam em um processo de purificação, no qual o coração era central. Praticavam uma oração incessante, conhecida como Oração de Jesus – “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador”. Essa oração fazia parte do processo para receber a deificação, para a experiência da incriada luz tabórica, objetivo do movimento, que seguiam um método para alcançá-la, tendo dentro dele o silêncio e a solidão, a Oração de Jesus e a vigilância dos pensamentos.³⁵

Vários centros monásticos engajaram-se no movimento e ele até mesmo veio a ser influente nos centros urbanos, como em Tessalônica e em Constantinopla. Entretanto, o Monte Atos é considerado como o principal e mais importante centro monástico do hesicasmo.³⁶ Palamas, por exemplo, o descreve como sinônimo de santidade e como a casa na qual a virtude reside, como um lugar que se localiza entre a terra e o céu (*Triades*, 2.2.2). Palamas foi, afinal, “um líder entre os monges do Monte Atos. Ele viveu lá como um eremita, exceto nos fins de semanas e dias festivos, quando ele adorava no Grande Lavra, o mais antigo entre os mosteiros atonitas.”³⁷

A família de Palamas fazia parte da aristocracia da Ásia Menor, que se mudou para a capital Constantinopla. Constantino Palamas, pai de Gregório, era um senador próximo ao imperador Andrônico II e bem estimado por ele, sendo um de seus conselheiros, e foi incumbido de educar o seu neto, o futuro imperador Andrônico III. Gregório cresceu no mesmo palácio

³⁵ NOBLE, Ivana. *An Experiential Approach to Deification: Lessons Learned from Hesychasm, Ignatian Spirituality and (Post)-Modern Philosophical Mysticism*. In: ARBLASTER, John; FAESEN, Rob (Eds.). *Theosis/Deification: christian doctrines of divinization East and West*. Leuven: Peeters, 2018. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, 294). p. 74.; SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 171. Conforme Ivana Noble, desde o século terceiro, especificamente em Orígenes, o Monte da Transfiguração é identificado com o Monte Tabor. No século seguinte, isto é, o quarto, o Monte Tabor passa a ser um lugar de peregrinação. Já no período bizantino, igrejas dedicadas ao evento divino da Transfiguração passam a ser construídos no Monte (NOBLE, Ivana. *Chapter 3: The Experience and the Doctrine of Deification*. In: NOBLE, Ivana. *Essays in Ecumenical Theology 2: Conversations with Orthodoxy*. Leiden; Boston: Brill, 2022. (Studies in Reformed Theology, 44). p. 79. n. 28).

³⁶ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 171.

³⁷ BRADSHAW, 2004, p. 234. “Palamas was a leader among the monks of Mt. Athos. He lived there as a hermit except for weekends and feast days, when he worshipped at the Great Lavra, the oldest of the Athonite monasteries.”

que o futuro imperador. Quando o seu pai faleceu, o então imperador, Andrônico II, passou a ser responsável pela educação de ambos. Gregório era admirado e se destacou nos seus estudos, especialmente em Aristóteles, incluindo a sua física e a sua lógica. O imperador tinha planos para o seu futuro, relacionado a cargos no império. É provável que ele tenha estudado na Universidade Imperial, na qual provavelmente teve Teodoro Metoquita (1270-1332) como instrutor. Meyendorff vê como improvável que ele tenha se dedicado aos estudos platônicos,³⁸ algo que seria bem peculiar no seu tempo, no qual Platão era tido com grande deferência; Aristóteles era referência nas ciências naturais, enquanto Platão era a grande referência na metafísica.³⁹

O filósofo britânico Stephen Clark (1945), por sua vez, discorda com a tese de Meyendorff de que Palamas teria parado nos seus estudos filosóficos em Aristóteles. Ele considera a obra *150 Capítulos* como evidência de que Palamas tinha uma acurada inteligência filosófica e uma familiaridade com a filosofia platônica pagã.⁴⁰ Realmente, essa obra mostra que Palamas tinha pelo menos uma noção básica do neoplatonismo. Afinal, como veremos no próximo capítulo, parte considerável da primeira parte da obra é dedicada ao combate da ideia helênica da eternidade do mundo e da Alma do Mundo. Ele até mesmo menciona vários helênicos, inclusive Plotino.

Sinkewicz conta um episódio da vida de Palamas, relacionado aos seus estudos aristotélicos:

Quando ele tinha dezessete anos (aprox. 1313), Palamas, a convite do imperador, demonstrou publicamente a sua competência em lógica aristotélica. Isso lhe rendeu muitos merecidos elogios de Teodoro Metoquita. Palamas recebeu educação no ambiente do grande literato bizantino do seu tempo [isto é, o Metoquita,] e é altamente provável que ele tenha sido instruído pelo próprio Metoquita. Não é de surpreender, assim, que Palamas tinha alguma familiaridade com as ciências astronômicas.⁴¹

³⁸ MEYENDORFF, 1964, p. 28-30.

³⁹ Ver RUSSELL, 2019, p. 113-114.

⁴⁰ RUSSELL, 2019, p. 115-116.

⁴¹ SINKEWICZ, Robert E. Christian theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early fourteenth century: the *capita 150* of Gregory Palamas. *Mediaeval Studies*, Toronto, v. 48, p. 334-351, 1986. p. 341-342. “When he was seventeen years old (*ca.* 1313), Palamas, at the emperor’s invitation, gave a public display of his expertise in Aristotelian logic. This merited him high praise from Theodore Metochites. Palamas received his education within the milieu of the great Byzantine literati of his day and there is every likelihood that he took instruction from Metochites himself. It is not surprising then that Palamas had some acquaintance with astronomical science.”

Palamas, no entanto, decidiu seguir a sua vocação de ser um monge. Sua família tinha uma piedade influenciada por monges. Seus pais mantinham contado diário com eles e, inclusive, seu pai recebeu a tonsura monástica pouco antes de morrer. A esses monges atonitas, peregrinos em Constantinopla, também havia sido confiada a instrução espiritual de Palamas, desde quando ele aprendeu a falar. Entre eles estava Teolepto de Filadélfia (aprox. 1250-1322), bispo de Filadélfia. Por volta dos seus vinte anos, Gregório toma a sua decisão final de dedicar a sua vida ao monasticismo. Sendo o filho mais velho e herdando de Constantino, seu pai, todas as suas responsabilidades e propriedades, Gregório convence toda a sua extensa família a também se dedicarem ao monasticismo. O imperador até tentou convencer Gregório, sem sucesso, a trabalhar com ele, prometendo-lhe riquezas e honras.⁴²

O primeiro embate entre Palamas e Barlaão⁴³ ocorre antes da questão hesicasta, sobre o tema da processão do Espírito. Isto é, ao redor da doutrina latina do Filioque, que afirma a processão do Espírito Santo do Pai e do Filho, e que ambos questionavam. Porém, apesar de serem contra a mesma doutrina, Palamas e Barlaão divergiam acerca da crítica a ela. Especificamente, na questão da demonstração. No princípio, Barlaão tinha uma posição ortodoxa e profundamente apofática quanto ao conhecimento de Deus. Para ele, conforme Deus é incognoscível e desconhecido, não se pode conhecer e demonstrar quanto à processão do Espírito pelo Filho, como os latinos estariam perdendo tempo em tentar fazer. Aliás, no princípio, Palamas falhou em compreender Barlaão, por ter concepções a respeito das intenções dele e por acusá-lo sem fundamento. A controvérsia propriamente dita teve início com os ataques de Barlaão não às doutrinas hesicastas, mas às práticas de contemplação dos monges hesicastas, depois de certas acusações de Palamas a ele em relação ao Filioque.⁴⁴

Por volta do tempo em que ambos, juntamente com Gregório Acindino (aprox. 1300-1348), se correspondiam sobre isso, Barlaão veio a ter contato com a espiritualidade monástica, especialmente com o método de oração hesicasta, questionando-a com monges em Tessalônica e em Constantinopla. Os simples monges, sem formação intelectual, o deixavam insatisfeito.

⁴² MEYENDORFF, 1964, p. 30-32.

⁴³ Barlaão era um monge basiliano e teólogo, que posteriormente veio a se tornar bispo no ocidente. Ele é conhecido como instigador da controvérsia hesicasta, que pode ser considerado como o ocorrido mais relevante de Bizâncio do século quatorze. Além disso, ele é considerado com um instigador dos estudos gregos na Itália, sendo uma figura da pré-renascença italiana (TRIZIO, Michele. *Barlaam the Calabrian*. In: SGARBI, Marco (Ed.). *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Springer, Cham, 2017. p. 1). Sobre a vida de Barlaão, ver TRIZIO In: SGARBI, 2017, p. 1-6.

⁴⁴ CALVÁRIO, 2019, p. 71-72.; SINKEWICZ, Robert E. The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian. *Mediaeval Studies*, Toronto, v. 44, p. 181-242, 1982.; MEYENDORFF, 1964, p. 43-45.

Passou, então, a criticá-los e até mesmo a levar queixas ao patriarca João Calecas (aprox. 1282-1347). Ele os chamava, em alguns tratados de circulação reservada, de *omphalopsychoi*, “homens com alma no umbigo”. Neste ano, 1338, Palamas foi chamado, por meio da iniciativa de seu companheiro Isidoro (final da década de 1290-1350), a defender os monges das acusações de Barlaão, e ficou em Tessalônica para esse propósito até 1341. Tentou dialogar com o mesmo, sem sucesso. Sem ainda ter tido o contato com os tratados de Barlaão, Palamas escreveu, então, a primeira de suas *Triades*, sem nem mesmo mencionar seu opositor que, mesmo após as respostas contrárias do patriarca a ele, permanecia irretratável.⁴⁵

Barlaão escreve, em 1339, *Contra os messalianos*, obra contra as práticas e o ensino dos hesicastas. É a partir dela que Palamas escreve a segunda *Triade*.⁴⁶ Ao voltar a Bizâncio de uma missão ecumênica em Avinhão, Barlaão entra em contato com a nem um pouco evasiva segunda *Triade* de Palamas. Recebendo conselhos de Acindino de deixar os humildes monges em paz com as suas antigas práticas, de que era injusto chamá-los de messalianos e de que o mesmo devia focar em atacar Palamas somente no nível teológico, na sua distinção entre a essência e as energias, que era a sua posição na controvérsia, acusa Acindino de estar apoiando Palamas, seu antigo mestre, por questões de amizade.⁴⁷

Em 1340, Palamas escreve a última das *Triades*. Também nesse ano, é escrito o *Tomo Hagiorético* no Monte Atos, em um sínodo local. Esse tipo de sínodo havia sido proibido pelo constantinopolitano Concílio de Trullo (692), mas essa proibição não impediu os monges de se reunirem e defenderem as suas doutrinas teológicas, incluindo a distinção entre a essência e a energia divina.⁴⁸

Barlaão denuncia, mais uma vez, os monges ao patriarca, mostrando sua obra para ele e para os membros do sínodo, como também buscando apoio de Acindino. Este criticou a obra e elogiou Palamas em um conselho que foi então realizado, no qual foi tirada a conclusão de que Barlaão atacou Palamas somente por querela e irascibilidade. Até mesmo o patriarca apoiou Palamas. Mesmo assim, Barlaão continuou em Constantinopla lutando pela condenação de Palamas. Como resultado, ocorreu um concílio em 1341. Quando Palamas chegou com seus

⁴⁵ MEYENDORFF, 1964, p. 45-47. Conforme Calvário, Palamas “foi chamado, precisamente pelo seu conhecimento filosófico, sobretudo de Aristóteles, a sair do recolhimento do eremitério onde vivia, para escrever uma fundamentação teológica e filosófica da experiência contemplativa dos hesicastas” (CALVÁRIO, 2019, p. 23). Ela pondera que, no entanto, “a sua experiência monástica, mais que a filosófica, é determinante para o desenvolvimento da sua argumentação. Afirma, por isso, que ‘é a fé que guia a doutrina cristã e não, seguramente, a demonstração’” (CALVÁRIO, 2019, p. 24).

⁴⁶ CALVÁRIO, 2019, p. 82.

⁴⁷ MEYENDORFF, 1964, p. 47-48.

⁴⁸ CALVÁRIO, 2019, p. 82, 256.

companheiros em Constantinopla, Barlaão contava com considerável apoio, fruto de suas movimentações políticas e ataques a Palamas. O relato de São Filoteu I de Constantinopla (aprox. 1300-aprox.1379) é que, mesmo assim, as falas de Palamas diante do sínodo, juntamente com suas *Triades*, convenceram a maioria deles, inclusive o patriarca Calecas.⁴⁹

Russell, por sua vez, traz uma imagem mais clara sobre o acontecido:

A situação para Palamas era perigosa. No verão de 1340, ele tomou a precaução de ir ao Monte Atos para organizar uma frente comum contra as acusações feitas por Barlaão em *Contra os Messalianos*. O *Tomo Hagiorético* que ele elaborou e fez ser assinado por autoridades centrais [...] veio a ser crucial para a sua defesa contra a acusação de heresia. Ele partiu para Constantinopla com Isidoro no inverno de 1340-1341. Quando chegou na capital no princípio de 1341, ele encontrou a opinião corrente contra ele. Mas, como resultado de lobby intensivo, quando o concílio foi convocado em 10 de junho de 1341, a maioria dos bispos que vivia em Constantinopla havia passado para o seu lado. No próprio concílio, presidido pelo imperador Andrônico III, Palamas foi facilmente inocentado. Em vez disso, foi Barlaão que foi condenado e foi requisitado que as suas obras, contra os hesicastas, fossem destruídas.⁵⁰

Houve dois concílios concernentes à questão naquele ano. O primeiro, em Santa Sofia, foi presidido pelo imperador Andrônico III Paleólogo (1297-1341) e durou um dia, 10 de junho. Após a acusação e a defesa de Palamas, Barlaão tornou-se o acusado em dois pontos de seu livro: A sua crítica à oração de Jesus e a afirmação de que a luz tabórica era criada. Calecas, o patriarca, que desejava manter a discussão em nível pessoal, e não teológico, teve o seu desejo então frustrado. Enfim, aconselhado pelo seu protetor João VI Cantacuzeno (aprox.1292-1383), que viria posteriormente a se tornar o imperador, Barlaão confessou o seu erro e Palamas o perdoou. Entretanto, após a morte de Andrônico III, em 15 de junho, Barlaão retomou os ataques. Vendo que não teria prosperidade ali, deixou o império bizantino e abrigou-se na Itália

⁴⁹ MEYENDORFF, 1964, p. 49-52. Filoteu, além de patriarca de Constantinopla, foi um monge atonita, amigo e seguidor de Palamas. Da mesma forma que Palamas escreveu uma obra sobre a vida de Santo Atanásio Atonita, Filoteu escreveu uma biografia da vida de Palamas. Ela foi, recentemente, traduzida para o inglês por Russell, e encontra-se disponível em RUSSELL, Norman. *Gregory Palamas: The Hesychast Controversy and the Debate with Islam – Documents relating to Gregory Palamas*. Liverpool: Liverpool University Press, 2022. (Translated Texts for Byzantinists, 8). p. 37-210.

⁵⁰ RUSSELL, 2022, p. 42. “The situation for Palamas was dangerous. In the summer of 1340 he had taken the precaution of going to Mount Athos to organize a common front against the accusations Barlaam had made in *Against the Messalians*. The *Hagioretic Tomos* he drew up and had signed by the central authorities [...] was to be crucial for his defence against the charge of heresy. He set out for Constantinople with Isidore in the winter of 1340-41. When he arrived at the capital early in 1341, he found the current of opinion flowing against him. But as a result of intensive lobbying, by the time the council was convoked on 10 June 1341 most of the bishops residing in Constantinople had been won over to his side. At the council itself, presided over by the emperor Andronikos III, Palamas was easily. Instead, it was Barlaam who was condemned and his works against the hesychasts were ordered to be destroyed.”

sob o papado de Avinhão, pelo qual eventualmente foi nomeado bispo de Gerace. Palamas saiu oficialmente vitorioso, mas o antipalamismo continuou. Acindino, particularmente, embora defendesse a espiritualidade monástica, passou a objetar a teologia de Palamas no tocante à distinção entre essência e energias.⁵¹ No mesmo lugar e com os mesmos participantes, exceto o falecido imperador, – agora Cantacuzeno, o Grande Doméstico, estava agindo como imperador –, ocorreu um segundo concílio em agosto, que tinha Acindino como acusado. Ele foi condenado e obrigado a assinar, mesmo relutante, um documento que afirmava aceitar a decisão do concílio relativo a Barlaão e ao seu ensino sobre a luz tabórica.⁵²

Após a morte do imperador, tanto o Patriarca Calecas quanto Cantacuzeno, o Grande Doméstico, pretendiam ocupar o seu lugar. Calecas deu um golpe de estado, ao qual Palamas se opôs, pedindo por paz e desejando evitar uma guerra civil. Foi no contexto dessa guerra que Palamas foi preso através do arranjo do patriarca, por motivações e acusações políticas, no final de setembro de 1342. Calecas ainda concedeu comunhão a Acindino, que havia sido condenado no ano anterior, e concedeu-lhe permissão para escrever tratados teológicos contra o aprisionado Palamas e a missão de refutar sua teologia. Em novembro de 1344, Calecas conseguiu excomungar Palamas. E, Acindino, foi ordenado bispo por ele. A imperatriz, Ana de Saboia (1307-1365), e a corte foram contra essa ordenação, principalmente porque Acindino tinha sido condenado como herege pelo imperador Andrônico III. Outros antipalamitas também foram, em 1344 e 1345, consagrados como bispos. Em 1344, Calecas condenou formalmente Palamas. A imperatriz não compartilhava da posição do patriarca, discordando de sua campanha de perseguição e tentativa de extinguir o palamismo. Para sustentar suas atitudes, ele dava uma interpretação própria ao Tomo de 1341, do concílio, que não convencia ninguém. Crescia cada vez mais o número de pessoas que viam o Tomo de 1341 e o palamismo de acordo com a ortodoxia e, assim, por causa das contrárias posições de Calecas, juntaram-se à campanha de João VI Cantacuzeno. Em 1345, sua vitória estava cada vez mais certa, tendo tido várias vitórias nesse ano. Em 1346, Ana começou a ver que ter deixado a campanha de Calecas acontecer foi um erro. Ela também começou a imergir na questão teológica e política. Cantacuzeno foi coroado imperador em Adrianópolis pelo patriarca de Jerusalém, e Calecas passou a ser considerado um patriarca ilegítimo, sendo deposto por ter consagrado alguém considerado anteriormente herege. Calecas até tentou se alinhar novamente com os palamitas para não ser deposto, mas não teve sucesso. Ana já estava ao lado dos palamitas e nenhum deles apoiou o

⁵¹ MEYENDORFF, 1964, p. 54-57.

⁵² MEYENDORFF, 1964, p. 57-58.

patriarca agora considerado ilegítimo. Seus apoiadores começaram a minguar. Em janeiro de 1347, com Cantacuzeno em torno das muralhas da capital Constantinopla, Ana convocou um concílio que condenou Calecas e reafirmou o Tomo de 1341. Assim, o antigo patriarca deixou de ser um obstáculo para a paz, sendo condenado pelo Concílio de Adrianópolis e pelo de Constantinopla. João V, filho de Andrônico III, agora com 15 anos, convenceu a sua mãe a enviar uma embaixada ao seu oponente, após ter recusado a embaixada dele. Assim, o sogro de Cantacuzeno e o próprio Gregório Palamas foram liberados da prisão e enviados com essa missão. O monge teve, então, a oportunidade de trazer a paz mediante as duas facções que dividiam um império já atingido, o que ele tinha fracassado em 1341. O regime voltou, então, a ser como era antes do fim do ano, e João V e Cantacuzeno foram reconhecidos como coimperadores.⁵³

Ainda em 1347, mais três sínodos ocorreram em Constantinopla, que reafirmaram as condenações de Calecas e Acindino e confirmaram a teologia palamita. Isidoro, parceiro de Palamas, foi consagrado como novo patriarca, e, Palamas, arcebispo de Tessalônica.⁵⁴ Mas Palamas encontrou na cidade um contexto complicado, pois desde 1342 havia uma revolta nela causada por um grupo conhecido como Zelotes, que eram pobres lutando contra a aristocracia. Eles eram opositores de Cantacuzeno, que representava essa aristocracia. Logo, não agradava a eles a lealdade de Palamas ao coimperador. Por outro lado, ele somente estava ao lado do imperador por ver nele a única pessoa capaz de manter o ameaçado império inteiro e, mesmo isso, não o impediu de protestar contra as injustiças no mundo bizantino. Esse contexto o impediu de ir para a sua sé e ele então retornou, depois de oito anos, ao Monte Atos. Ele somente conseguiu tomar posse de sua sé em 1350.⁵⁵

Importante citar também que, com a morte de Acindino, após os concílios de 1347, Nicéforo Gregoras (aprox. 1295-aprox.1360), também um monge erudito, assumiu o partido contra Palamas. Todavia, a teologia de Palamas nunca mais foi ameaçada como antes.⁵⁶ No fim, no Concílio Constantinopolitano de 1351, a teologia de Palamas foi consagrada e reivindicada. Entretanto, a sua condução por Cantacuzeno foi bem arbitrária e parcial. Afinal, ele era um palamita, o que, por sua vez, foi um dos motivos pelos quais os antipalamitas continuaram a se

⁵³ MEYENDORFF, 1964, p. 63-80.

⁵⁴ MEYENDORFF, 1964, p. 86-87.

⁵⁵ MEYENDORFF, 1964, p. 89-93.

⁵⁶ PLESTED In: PARRY, 2015, p. 295.

posicionar contra as suas decisões. A situação começou a ser amenizada somente com a posterior canonização de Palamas, em 1368.⁵⁷

Após essa breve apresentação da vida de Palamas, resta-nos apresentar uma parte de sua obra. A maioria dos seus escritos foram compostos no decorrer da controvérsia, ou após ela. Antes da controvérsia, ele escreveu, em 1332, uma biografia sobre Santo Atanásio Atonita (aprox. 920-aprox. 1003), o primeiro eremita que habitou o Monte Atos, e, em 1333, uma homilia sobre Maria. Já com certo caráter polêmico, em 1335 ou 1336, escreveu *Tratados apodícticos acerca da processão do Espírito Santo* (1336).⁵⁸ A sua obra principal é as *Tríades*, ou *Em defesa dos Santos Hesicastas*, escrita por etapas entre 1338 e 1341. Entre 1341 e 1347, ele escreveu obras acerca da sua distinção. Entre elas, está o *Diálogo entre um ortodoxo e um barlamita*; *Sobre união e divisão*; e *Sobre as energias divinas*.⁵⁹ Entre 1349 e 1350, em uma espécie de hiato entre dois períodos de polêmicas, isto é, após a sua vitória no Concílio de 1347 e antes da sua disputa com Gregoras, ele escreveu *150 Capítulos sobre tópicos da ciência natural e teológica, da vida moral e ascética, com o propósito de purificação da corrupção barlamita*. Essa obra, um pouco mais sistemática e mais madura, é considerada com uma das suas mais importantes, sendo comparada até mesmo com as *Tríades*. Nos *150 Capítulos*, o seu pensamento já está mais amadurecido,⁶⁰ e não há um foco na disputa entre Palamas e Barlaão na obra, e o nome de Barlaão aparecem somente vinculado com o pensamento de Acindino e seus seguidores, e aos seus ensinamentos barlamitas.⁶¹

A obra é dividida em duas partes. Muitos manuscritos, inclusive, anunciam o final da parte das ciências naturais no *Capítulo*, 34. Sinkewicz, no entanto, traça a divisão da primeira parte do *Capítulo* 1 até o 63, sobre a economia da criação e salvação de Deus, e a segunda, do 64 ao 150, uma seção combativa às doutrinas de Acindino e seus seguidores.⁶² Sinkewicz também aponta que, embora a obra seja bem conhecida pelos acadêmicos que estudam teologia bizantina, por ser um sumário dos ensinamentos de Palamas sobre a sua distinção entre a essência de Deus e as suas energias, grande parte da primeira seção da obra costuma ser amplamente

⁵⁷ RUSSELL, 2019, p. 4, 157-160. Sobre o concílio de 1368 no qual Palamas foi canonizado, ver PLESTED In: PARRY, 2015, p. 295.

⁵⁸ CALVÁRIO, 2019, p. 80.; PLESTED In: PARRY, 2015, p. 294.

⁵⁹ BRADSHAW, 2004, p. 234-235.

⁶⁰ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 136.; GREGORY PALAMAS, Saint. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study* by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83). p. I.; SINKEWICZ, Robert E. *The Later Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 55.

⁶¹ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 1.; SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 54-55.

⁶² SINKEWICZ, *The Early Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 1.

ignorada.⁶³ Não ignoraremos essa parte, na qual podemos encontrar a cosmografia cristã de Palamas.

Como aponta Alexis Torrance (1985), Palamas não era um teólogo sistemático, mas escreveu as suas obras reagindo ao que via como heresia.⁶⁴ Florovsky e Papademetriou concordam que Palamas foi um escritor que não desenvolveu um sistema, nem teológico e tampouco filosófico, escrevendo textos ocasionais. Foi, antes, um teólogo intérprete da experiência espiritual que a Igreja experiencia.⁶⁵ Russell afirma que não somente Palamas não tinha uma intenção de desenvolver um sistema teológico novo, mas também nenhum dos que estavam envolvidos na controvérsia hesicasta. Palamas mesmo, aponta corretamente ele, frequentemente mudava e desenvolvia as suas opiniões no decorrer dessa controvérsia, sempre buscando responder aos desafios lançados ao hesicasmo e quanto à participação do ser humano em Deus a partir de sua tradição.⁶⁶ Ele estava, como ressalta o anglicano Arthur Allchin (1930-2010), defendendo uma forma de vida e uma prática central na sua tradição, e o pano de fundo de suas obras é o monasticismo eremita do Monte Atos, e não uma universidade medieval.⁶⁷ A natureza da maioria de suas obras é, pois, de caráter polêmico e nada sistemático. Até mesmo a sua obra *150 Capítulos*, que é mais sistemática do que as *Triádes*, não é nada sistemática quando comparada às obras da escolástica. Ademais, o bizantinista ortodoxo Andrew Louth (1944) esclarece a “ausência de sistema na teologia grega – com ambos, Damasceno e Palamas – é parte de um senso mais profundo de apofatismo diante do mistério de Deus, que conhecemos por meio da participação e que não podemos expressar em nenhuma forma exaustiva.”⁶⁸

Uma das suas duas principais obras, a *Triádes*, por exemplo, como descreve Calvário, é uma obra “nada sistemática, extremamente densa, que repete as mesmas ideias de várias formas, enfim, uma teia, onde muito dificilmente se conseguem separar os temas tratados e que convida a uma leitura meditativa.”⁶⁹ Como reconhece Calvário, em sua tese doutoral, Palamas

⁶³ SINKIEWICZ, v. 48, 1986, p. 334.

⁶⁴ TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 48.

⁶⁵ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 1, 5, 19, 42,

⁶⁶ RUSSELL, 2019, p. vii, 14, 210.

⁶⁷ ALLCHIN, Arthur M. *The appeal to experience in the Triads of St. Gregory Palamas*. In: CROSS, Frank L. (Ed.). *Studia Patristica: Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966. v. 3, Part. 2. p. 323-324.

⁶⁸ LOUTH, Andrew. *Aquinas and Orthodoxy*. In: LOUTH, Andrew. *Selected Essays: Studies in Patristic*. Edited by Lewis Ayres and John Behr. Oxford; New York: Oxford University Press, 2023. v. 1. p. 402. “The lack of system in Greek theology – both with the Damascene and Palamas – is part of a more profound sense of apophaticism before the mystery of God, which we know through participation and cannot express in any exhaustive way.”

⁶⁹ CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 30. Também em CALVÁRIO, 2019, p. 24.

expressa o seu pensamento “em forma de pequenos parágrafos (*kephalaia*) extremamente condensados e sem uma ordem imediatamente compreensível”, enquanto em uma obra “uma ideia pode aparecer várias vezes, expressada com recurso a diferentes termos, em diversos momentos da exposição”, o que faz com que seja um desafio compreender e sistematizar o seu pensamento, e ainda mais abordar a sua teologia em uma tese doutoral. Como aponta Calvário, tratar o seu pensamento como um sistema chega a ser inapropriado e até mesmo uma traição.⁷⁰ Nesse sentido, segundo Meyendorff, “em qualquer apresentação sistemática da teologia bizantina há um perigo de forçá-la em uma moldura de categorias racionais estranhas à sua própria natureza.”⁷¹ Entretanto, como se é exigido na academia, tentaremos, no próximo capítulo, apresentar o seu pensamento acerca da criação em uma forma sistemática. Antes, sigamos introduzindo o seu pensamento ao leitor.

Por fim, Calvário destaca a natureza embaraçada da obra de Palamas: ele repete termos com significados distintos, a depender do contexto no qual estão sendo utilizados, expõe o seu pensamento de forma desordenada e repetitiva, além de ser belicoso e fazer uso da ironia e do sarcasmo. Entretanto, ela afirma que ele possui certo equilíbrio, não sendo nem excessivamente espiritual, como Clímaco, nem excessivamente científico, como Aquino. Segundo Calvário, “apesar de terem sido circunstâncias externas a obrigar a pensar a experiência hesicasta e a explicá-la, da melhor forma possível, recorrendo à terminologia da época, o resultado permitiu uma abertura à metafísica, saindo do campo exclusivamente teológico.”⁷²

3.3 A distinção epistemológica palamita: sabedoria exterior e iluminação

Além da clássica distinção ontológica de Palamas, entre a essência divina e as incriadas energias divinas, encontramos uma outra distinção inteiramente relevante para a nossa tese: a epistemológica, ou gnosiso-epistemológica⁷³. A motivação de Palamas para o desenvolvimento

⁷⁰ CALVÁRIO, 2019, p. 32.

⁷¹ MEYENDORFF, 1983, p. 128. “In any systematic presentation of Byzantine theology ‘[...] there is [...] a danger of forcing it into the mold of rational categories foreign to its very nature.’”

⁷² CALVÁRIO, 2019, p. 268-269.

⁷³ Referimo-nos aqui à distinção epistemológica de Palamas como gnosiso-epistemológica porque a maneira em que ele distingue, mesmo de forma seminal, as funções de cada forma de sabedoria está intrinsecamente ligada à sua compreensão da natureza delas. Nesse sentido, a epistemologia palamita está fundamentada na gnosiologia palamita. Inclusive, de forma tão intrínseca, que faz com que seja difícil notar isso. Todavia, unicamente por motivo de simplicidade, optaremos na maioria das vezes pelo termo “distinção epistemológica”.

dessa distinção é a possibilidade do conhecimento de Deus e o meio em que esse conhecimento se daria, o que é um problema central na polêmica de Palamas com Barlaão. No século 14, um problema emergente no hesicasmo, explica Calvário, é se uma pessoa, um ser humano, teria ou não a capacidade de, “por si mesmo, sem ajuda divina, apenas usando suas faculdades naturais, obter o conhecimento de Deus. É inegável que os filósofos da Grécia antiga, aos quais Barlaão [...] alude, viam a filosofia como um estilo de vida e um caminho válido ao divino.”⁷⁴ Por isso, a distinção de Palamas entre as formas de conhecimento e os seus diferentes “objetos” se fizeram importantes na controvérsia hesicasta. Ela também se faz importante para nossa pesquisa, tanto para vermos um outro exemplo de uma distinção epistemológica seminal, tema que discutimos no capítulo anterior, quanto para compreendermos a sua teologia da criação, no próximo capítulo.⁷⁵

Papademetriou afirma que, “para Palamas, o conhecimento é a iluminação do coração e intelecto, fazendo possível para o ser humano atingir a união com a luz divina increada. Todos os outros conhecimentos são secundários, apesar de não serem inúteis.”⁷⁶ Essa transcendência está na natureza da luz e no que ela proporciona. Apoiando-se em Máximo, Palamas defende que a graça da deificação é totalmente transcendente a todas as coisas, incluindo a natureza, a virtude e o conhecimento (*Tríades*, 3.1. 27). Por isso, todas as outras formas de conhecimento, que não levam à deificação, vão ser consideradas por Palamas como inferiores.

3.3.1 A superioridade da sabedoria espiritual

Uma outra distinção em Palamas, relevante para compreendermos o seu pensamento, para além daquela clássica entre a essência de Deus e as energias divinas, é a sua distinção gnosis-epistemológica. Ela corresponde a φυσική γνῶσις e a πνευματική γνῶσις e está presente

⁷⁴ CALVÁRIO, Patrícia J. N. Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas’ Criticism of Greek Philosophy. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 2, p. 783-792, 2017. p. 783. “[...] by himself, with no divine aid, using only his natural faculties, to obtain the knowledge of God. It is undeniable that the philosophers of Ancient Greece, to whom Barlaam [...] alludes, viewed philosophy as a way of life and a valid way to the divine.”

⁷⁵ Como ressaltado no capítulo anterior, com distinção epistemológica seminal estamos nos referindo a propostas de relação entre a teologia e as outras ciências na qual existe certa distinção entre o conhecimento que provém da fé e da revelação e do que procede do estudo dos fenômenos e da natureza. Entretanto, ainda não é uma distinção amadurecida, o que só veio acontecer após a revolução científica e, de forma mais clara ainda, recentemente com o surgimento do campo religião e ciências, ou teologia e ciências.

⁷⁶ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 77. “For Palamas, knowledge is the illumination of the heart and intellect, making it possible for the human person to attain union with the divine uncreated light. All other knowledge is secondary though it is not useless.”

de forma clara em *Capítulos*, 20: somente o conhecimento espiritual é capaz de alcançar as coisas do Espírito, enquanto com o natural se conhece os fenômenos naturais, como os que há no céu, da luz, do sol, os eclipses solares, as paralaxes dos corpos celestiais, a distância entre esses corpos, etc. Ele também inclui nessa categoria “as leis da natureza e todos os seus métodos e artes e, em geral, todo conhecimento de qualquer coisa colhida da percepção dos particulares, [que] juntamos dos sentidos e [d]a imaginação por meio da mente” (*Capítulos*, 20)⁷⁷. Sinkewicz clarifica que, para Palamas, não devemos usar nossas faculdades das percepções sensoriais para obter uma compreensão da realidade completa, imediata e sem mediação. As ciências naturais, como astronomia e matemática, estão limitadas à dimensão natural do mundo.⁷⁸

Não devemos tomar isso como uma distinção epistemológica comparável às desenvolvidas na contemporaneidade, como na teologia contemporânea em diálogo com as ciências modernas. Afinal, para Palamas, o começo do mundo, conforme narrado em Gênesis 1, pode ser demonstrado pelo mundo natural, assim como por Moisés, que é tido por ele como um historiador (*Capítulos*, 1). O que Palamas afirma é que as nossas faculdades de percepção sensorial, imaginação e razão, podem obter conhecimento natural e científico sobre o mundo. No entanto, o conhecimento natural não tem caminho acessível para apreender o conhecimento espiritual. Este último, por outro lado, pode nos fornecer não somente conhecimento relativo às coisas espirituais, mas também quanto ao mundo natural, com um nível de certeza superior ao conhecimento natural (*Capítulos*, 21). Portanto, essa distinção epistemológica (e gnosiológica) é mais sobre a limitação das ciências naturais e da filosofia helênica do que uma distinção epistemológica nos moldes contemporâneos, sendo ainda rudimentar.

Nas *Tríades*, ele aponta os limites do que também chama de sabedoria exterior⁷⁹:

⁷⁷ Tradução do inglês de Sinkewicz: “the laws of nature and all its methods and arts, and in general all knowledge of anything collected from perception of particulars, we have gathered together from the senses and the imagination through the mind”.

⁷⁸ SINKEWICZ, *The Early Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 13.

⁷⁹ Russell esclarece que a sabedoria exterior se refere ao conhecimento fora dos mosteiros e ao que não procede da sabedoria interior dos Pais de Igreja. Especialmente, diz respeito às ciências helênicas (RUSSELL, 2019, p. 137). Conforme Calvário, a “categoria – sabedoria do exterior – inclui a cultura clássica pagã e as ciências como a matemática, a astronomia e a gramática. Considera-as sabedoria do exterior porque são inúteis para a salvação. A convicção dos hesicastas, diz Palamas, funda-se na experiência. Aqueles que se apoiam nas demonstrações lógicas, pelo contrário, mais facilmente modificam a sua posição, pois ‘toda a palavra contesta outra palavra’, indica Palamas. Este é um dos problemas dos helênicos, que se entregam a infinitas argumentações e contra-argumentações” (CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 32). Ela também aborda a questão em CALVÁRIO, v. 73, n. 2, 2017, p. 785. A categoria sabedoria exterior, ou filosofia externa, costuma ser traduzida por sabedoria ou filosofia profana. Estamos cientes de que a raiz latina do termo profano significa fora do templo, algo não sagrado, e nesse sentido, é um termo apropriado para traduzir, por exemplo, ἔξω φιλοσοφίαν. Todavia, por o termo “profano” estar

Talvez não seja totalmente falso que a filosofia externa [ἐξω φιλοσοφίαν] introduza, por si só, ao conhecimento dos seres. Isso pode ser verdadeiro em certa medida. Mas não está aí o conhecimento dos seres e a sabedoria que Deus diretamente concedeu aos profetas e aos apóstolos. Essa sabedoria é o Espírito Santo. Até hoje não ouvimos que os egípcios, os caldeus e os helenos participam do Espírito Santo. O *Espírito Santo, educador*, afasta os pensamentos e as ações ruins [Sb 1,5]; “Ele não entrará”, está escrito, “em uma alma cheia de artifício e não habitará em um corpo culpado de pecado” [Sb 1,4]. Quanto ao conhecimento das ciências filosóficas, a própria alma de Aristóteles, mais que qualquer outra, alcançou, enquanto os homens inspirados disseram que Aristóteles era cheio de artifício; e qual prova poderíamos fornecer da pureza de seu corpo? Mas o conhecimento das ciências habitava também o corpo de Plotino que coabitava com uma mãe e suas duas filhas (*Triades*, 2.1.7)⁸⁰.

Palamas afirma que o verdadeiro conhecimento e sabedoria são superiores ao dos filósofos helênicos, como os de Aristóteles e Ptolomeu, como também dos seguidores de ambos e de homens como Empédocles e Sócrates. O verdadeiro conhecimento é seguro e exato, enquanto os que provêm do raciocínio, dos sentidos e da imaginação são limitados. Para ele, o conhecimento dos filósofos está longe do verdadeiro e sublime conhecimento/sabedoria do Espírito, na mesma medida em que os animais irracionais estão longe da sabedoria dos filósofos (*Capítulos*, 25).

O primeiro discurso da primeira *Triade* é desenvolvido por Palamas para contestar a afirmação de que mesmo tendo alcançado um alto nível de desapego em relação às paixões, os monges também deveriam buscar a sabedoria externa, a ἐξω σοφίαν. Sem essa sabedoria, eles ainda estariam presos à ignorância e ao erro, às opiniões falsas. A perfeição e santidade, assim, só poderiam ser alcançadas por meio do conhecimento de diversas fontes, mas sobretudo do conhecimento grego/helênico. Até porque é a ignorância que faz alguém vulnerável às paixões. Porém, para Palamas, não é verdade que o conhecimento exterior leva ao conhecimento de

carregado de preconceitos na contemporaneidade, como algo sujo, oposto do sagrado, que é limpo, optamos por fazer uma tradução mais literal, como “filosofia externa”, para usar o mesmo exemplo dado aqui.

⁸⁰ Tradução do francês de Meyendorff, modificada: “Il n’est peut-être pas totalement faux que la philosophie profane introduise par elle-même à la connaissance des êtres. Cela peut être vrai dans une certaine mesure. Mais ce n’est pas là la connaissance des êtres et la sagesse que Dieu a accordée directement aux prophètes et aux apôtres. Cette sagesse-là, c’est l’Esprit Saint. Jusqu’aujourd’hui, nous n’avons pas entendu dire que les Égyptiens, les Chaldéens, les Hellènes participent à l’Esprit Saint. L’*Esprit Saint, éducateur*, éloigne des pensées et des actions mauvaises [Sb 1,5] ; ‘Il n’entrera pas’, est-il écrit, ‘dans une âme pleine d’artifice et n’habitera pas dans un corps coupable de péché’ [Sb 1,4]. Quant à la connaissance des sciences de la philosophie, l’âme d’Aristote elle-même, plus qu’aucune autre, l’a atteinte, alors que les hommes inspirés ont dit qu’Aristote était plein d’artifice ; et quelle preuve pourrait-on apporter de la pureté de son corps ? Mais la connaissance des sciences habitait aussi dans le corps de Plotin qui cohabitait avec une mère et ses deux filles.” Com a mãe e duas filhas de Plotino, Palamas está provavelmente referindo-se criticamente, com tom sarcástico, ao Bom/Uno, ao Intelecto e à Alma.

Deus, pois a experiência na vida monástica convence do contrário (*Triades*, 1.1).⁸¹ Palamas defende que quem depende de demonstrações, provas racionais, torna-se obsoleto com o tempo, argumentando que isso ocorreu com os filósofos gregos e os seus herdeiros, que refutaram-se uns aos outros. Cada um usava uma argumentação que parecia ser superior à do outro, e até mesmo chegava a prová-la racionalmente, até que outro fazia o mesmo, contrapondo-se a ela (*Triades*, 1.1.1).

A consequência das mútuas desavenças é que o conhecimento dos sábios externos é incerto, limitado quanto a alcançar e propagar o conhecimento verdadeiro. Assim, acabam por divulgar mais ignorância do que real conhecimento. O raciocínio por trás da sua afirmação é que, se a maioria dos filósofos discorda de uma determinada opinião, e assim sucessivamente, suas opiniões não são seguras. É mais absurdo ainda, portanto, pretender alcançar o conhecimento do divino e da imagem divina por meio desse conhecimento externo. Portanto, é preferível o conhecimento celestial e espiritual ao terrestre e vão, pois o primeiro procede de Deus, leva o ser humano em direção a ele e conforma-o ao seu Criador (*Triades*, 1.1.2).

Sinkewicz acerta ao afirmar que Palamas não vê a busca por conhecimentos naturais como algo inteiramente pejorativo, mas que esses conhecimentos estão limitados ao campo natural.⁸² Ele também contextualiza a preocupação de Palamas quanto ao assunto: ainda que tenha iniciado a discussão sobre o conhecimento externo durante sua controvérsia com Barlaão, Palamas, nas suas duas obras principais, não está preocupado somente com a utilização das ciências externas feita pelo Barlaão, mas também com a ampla renovação de interesse que a sabedoria helênica estava recebendo em seu tempo.⁸³ Nesse horizonte, afirma Sinkewicz, “Barlaão era meramente um exemplo de como alguém poderia errar gravemente. Tampouco a resposta de Gregório era uma rejeição absoluta das ciências seculares; ele, de fato, concedeu-lhes um lugar, embora este seja limitado.”⁸⁴

⁸¹ Para uma síntese da questão do conhecimento, sobretudo em torno de sua crítica à ideia do conhecimento de Deus por meio da filosofia, ver CALVÁRIO, v. 73, n. 2, 2017., artigo no qual a filósofa portuguesa discute o primeiro livro da primeira *Triade* de Palamas. Para uma apresentação da perspectiva cética de Palamas quanto ao conhecimento exterior, ao lado de outras figuras intelectuais do Império Bizantino tardio, como o Metoquita, além de uma introdução da precedência dessa postura cética, ver GREIG, Jonathan. Reason, Revelation, and Sceptical Argumentation in 12th-to 14th-Century Byzantium. *Theoria*, v. 88, n. 1, p. 165-201, 2022.

⁸² SINKEWICZ, v. 48, 198, p. 339.

⁸³ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 335.

⁸⁴ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 335. “Barlaam was merely an example of how seriously one could go wrong. Nor was Gregory’s response an absolute rejection of the secular sciences; he did in fact allow them a place, albeit a limited one.”

Ainda, segundo Sinkewicz, provavelmente, Palamas foi aluno do Metoquita e, assim, é natural que tenha sido iniciado à ciência astronômica. Todavia, argumenta que só isso não explica a presença do assunto nos primeiros capítulos de sua obra *150 Capítulos*. Ele observa que o perigo da pseudociência e a confusão que havia entre astronomia e astrologia são fatores mais prováveis.⁸⁵ Para ele, a forte presença da astronomia na primeira parte do *150 Capítulos* é instigada pela renovação da astronomia ptolemaica que ocorria no princípio do século XIV. Metoquita e o seu pupilo Nicéforo Gregoras eram alguns de seus principais proponentes. Esse último foi o primeiro inimigo de Barlaão, sendo ambos rivais dentro das ciências astronômicas. Metoquita, notando dificuldades presentes na astronomia do *Almagesto* de Ptolomeu, publicou uma obra que a atualizava. Gregoras também fez algumas contribuições nesse campo, como a predição de quando ocorreria eclipses tanto solares quanto lunares e o dia da Páscoa. Barlaão, por sua vez, também fez cálculos quanto a esses acontecimentos, pensando ser capaz de fazer melhor do que o seu rival. Ademais, nos lugares em que o *quadrivium* ainda estava presente, a astronomia continuava a ser parte dele.⁸⁶

Palamas estava ciente do interesse de Barlaão pela astronomia.⁸⁷ Mas, segundo Sinkewicz, uma de suas preocupações estava para além de Barlaão, sendo a emergência das pseudociências astrológicas e a filosofia caldeia, que eram do interesse de Gregoras.⁸⁸ Ele argumenta que,

embora a polêmica contra o conhecimento profano, tanto nos primeiros escritos de Palamas quanto nos *150 Capítulos*, tenha Barlaão como seu objeto ostensivo, parece que também havia uma agenda subjacente. No princípio do século XIV essas alusões, que podem facilmente escapar-nos hoje, eram sem dúvidas bem claras para os contemporâneos de Gregório. Em uma obra provavelmente bem próxima à data do *150 Capítulos*, Nicolau Cabasilas relembra bem claramente os interesses de Nicéforo Gregoras nos *Oráculos Caldeus* e nas teorias ocultas da antiguidade tardia. Além do mais, os *150 Capítulos* foram escritos em torno de 1349-1350, justamente na época em que Gregoras estava assumindo a liderança da causa antipalamita. Assim, pode não ser insensato sugerir que Gregório Palamas já estava iniciando um contra-ataque

⁸⁵ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 341-342.

⁸⁶ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 340-341. “Durante a Idade Média a educação estava, fundamentalmente, centrada no estudo das Artes Liberais, divididas em duas bases: o *Trivium* e o *Quadrivium*. O *Trivium* constituía-se na formação voltada para a construção dos argumentos e da conversação; dele faziam parte a Gramática, a Dialética e a Retórica. São as artes sermocinales [...]. O *Quadrivium*, por sua vez, era composto pelas artes reais: a Aritmética, a Geometria, a Música e a Astronomia. Em grande parte do período medieval, o *Trivium* e o *Quadrivium* foram os pré-requisitos para o estudo da Teologia” (VASCONCELLOS, Manoel. Recensão da obra “Trivium e Quadrivium: As Artes Liberais na Idade Média” coordenada por Lênia M. Mongelli. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, p. 495-499, 2000. p. 495).

⁸⁷ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 334-351, 1986. p. 341, n. 21.; conferir, na questão do primeiro discurso da primeira *Triade* (1.1), a citação feita de Barlaão feita por Palamas, na qual Barlaão expressa esse seu interesse.

⁸⁸ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 335.

anônimo contra Gregoras nos seus *150 Capítulos* da mesma forma que havia feito contra Barlaão na sua primeira *Triade*.⁸⁹

Para Palamas, é incomparavelmente superior conhecer Deus, dentro dos limites possíveis, ou até mesmo saber somente o lugar do ser humano diante dele – isto é, que a criatura humana é a única em toda a criação, feita conforme a imagem do seu próprio Criador –, do que toda a sabedoria helênica. Ele vê como consequência da imagem, a superioridade do ser humano dentre a criação e crê que, dentre todas as criaturas que habitam a terra e o céu, somente o ser humano é dotado de inteligência. Ele olha, então, para a dignificação e atribuição de inteligência às outras criaturas pelos helenos, ao adorá-las e/ou ao tomá-las como superiores à humanidade e como deuses que governam o cosmos, como um sacrilégio à nossa natureza. Igualmente, afirma que eles, ao fazerem tais coisas, estão adorando e servindo não ao Criador, mas às suas criaturas (Rm 1,25), além de caírem em trevas, trazendo vergonha, miséria e desonra às suas almas (*Capítulos*, 26). Se houvesse algo superior ao ser humano, esse algo seria à imagem de Deus, e não nós. Assim, sendo inferior à criatura humana, mesmo o mundo inteligível não pode ser divinizado (*Capítulos*, 27).

Comentando *Capítulos*, 26, Sinkewicz explica que, para Palamas, apesar da ciência natural e a astronomia não serem más em si mesmas, a filosofia helênica incorreu no erro, pois falhou em reconhecer o verdadeiro Deus e a sua soberania, assim como a dignidade do ser humano e a sua superioridade na criação. Em outras palavras, perderam-se na incompetência em compreender a correta hierarquia que há na realidade, entre o Deus Criador, a Criatura Humana e a Criação.⁹⁰

O conhecimento de Deus e do ser humano em seus determinados lugares na hierarquia da criação é considerado por Palamas como algo mais elevado que a astronomia e outras ciências naturais. Além disso, bem mais superior que o estudo e o saber relacionado a qualquer fenômeno astronômico é o conhecer as próprias fraquezas humanas e a busca por sua cura, pois

⁸⁹ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 345-346. “Although the polemic against profane learning both in the early writings of Palamas and in the *Capita 150* had Barlaam as its ostensible object, it seems that there was also an underlying agenda. In the early fourteenth century these allusions, which might readily escape us today, were undoubtedly quite transparent to Gregory’s contemporaries. In a work probably very close in date to the *Capita 150* Nikolaos Kabasilas remembered very clearly the interests of Nikephoros Gregoras in the *Chaldean Oracles* and in the occult theories of Late Antiquity. Furthermore, the *Capita 150* were written about 1349-50, just at the time when Gregoras was assuming the leadership of the anti-Palamite cause. Therefore, it may not be unreasonable to suggest that Gregory Palamas was already launching an anonymous counter-attack against Gregoras in his *Capita 150* just as he had done against Barlaam in his first *Triad*.”

⁹⁰ SINKEWICZ, *The Early Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 15.; SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 340.

fazem parte do caminho para a salvação e a iluminação, o conhecimento verdadeiro e eternamente duradouro (*Capítulos*, 29).

Palamas dialoga com os Capadócijs sobre a sabedoria exterior (ἔξω σοφίαν). Segundo ele, São Gregório de Nissa ensina que não devemos abandoná-la completamente, mesmo sendo ela uma infértil e pseudodenominada mãe (ψευδωνύμου ταύτης μητρὸς), enquanto vivemos na era que não é perfeita. Quando a maturidade chegar, no entanto, deve-se abandoná-la. Palamas ainda mostra desconforto com as afirmações de que o ser humano deve se dedicar durante toda a vida a ela e de que ela é totalmente útil (*Triades*, 2.3.3).

Palamas discorre sobre a importância que São Basílio dá para o discernimento sobre os estudos aos quais nos dedicamos, e que para ele era uma vaidade, inutilidade e desperdício de tempo dedicar-se grande parte da vida ao conhecimento exterior, como ele havia feito e agora se arrependia. A partir do discernimento, deve-se escolher os estudos úteis (*Triades*, 1.1.8). Ainda dialogando com Basílio e tendo em vista o propósito da vida cristã, que para eles é alcançar as bênçãos prometidas de Deus, das quais Palamas menciona a adoção, a deificação, a revelação e os tesouros celestiais e eternos, assim como regozijar-se com esses tesouros, Palamas traz a afirmação de Basílio de que há duas formas de verdade e que é essencial ter e compartilhar a que trabalha para a nossa salvação, enquanto que a ignorância da outra, sobre os conhecimentos naturais, não atrapalha no alcançar do ser humano dessas bênçãos divinas (*Triades*, 1.3.14). Aqui, fica claro o motivo da essencialidade da sabedoria divina e da não-essencialidade da sabedoria exterior no pensamento de Palamas: tem a ver com a deificação, a união com Deus.

Palamas vai observar que João Batista não se dedicou ao conhecimento exterior. Tampouco Jesus disse que as ciências, a educação exterior ou mesmo a ciência dos seres, era caminho para a perfeição. Se essas ciências são tão importantes, tendo em mente a valia que Barlaão dava à astronomia, Palamas questiona a razão de Jesus não ter ensinado a sabedoria exterior, as relações e configurações dos planetas, por exemplo. Ou mesmo o porquê de ele não ter resolvido os problemas da física, e por qual motivo seus discípulos não eram sábios, mas pecadores e analfabetos (*Triades*, 1.1.5). Palamas sublinha que Jesus não era um filósofo, um professor de filosofia ou de qualquer outra τέχνην. Afinal, não era essa a necessidade da humanidade, mas sim a salvação do pecado e a doação da sabedoria que é eterna e verdadeira. Foi, pois, assim que Jesus veio, como caminho de salvação, purificação e deificação, pois é a sabedoria divina que a humanidade necessitava, e não qualquer conhecimento exterior (*Triades*, 1.1.22). Segundo Palamas, ao ter a Sabedoria em si, e agir conforme ela, observando-a, até

mesmo o estudo das Escrituras não é necessário, uma vez que já se terá o conhecimento delas mesmo sem tê-las estudado. Foi o que, segundo ele, ocorreu com São João Batista e Santo Antão (251-356) (*Triades*, 2.1.43).

Palamas também recorre a Basílio para afirmar que o conhecimento exterior e seus conteúdos não são necessários para alcançar a salvação e a santidade (*Triades*, 2.1.44). O historiador da ciência americano David C. Lindberg (1935-2015) assinala que, apesar de algumas figuras patrísticas como Justino Mártir e Agostinho, entre outros, terem criticado a filosofia grega, suas tradições – com seus métodos e conteúdos –, e especialmente o platonismo e o neoplatonismo, elas foram bastante úteis para eles na construção de suas reflexões e sistemas teológicos.⁹¹ Basílio é mais um citado por Lindberg que, no século IV, observa, chamava os filósofos e astrônomos de cegos por, mesmo desvendando tudo, deliberadamente não terem enxergado a verdade, por não descobrirem que Deus é o criador de todo o cosmos. As diferentes filosofias gregas não precisavam ser refutadas, pois bastava comparar as suas diferentes obras que se autocontradiziam. Tendo familiaridade com esses assuntos, o que não via como errôneo, ele, na maioria das vezes, via como inútil.⁹²

Lindberg também afirma que, entre outros, Tertuliano e Basílio, mesmo desprezando e escarnecendo da tradição filosófica, eram engajados no debate filosófico, lançando uso da filosofia. Ele defende ainda que não seria contraditório incluí-los dentro da tradição filosófica, pois eram contra princípios filosóficos, e não contra o empreendimento filosófico. E, a partir de princípios cristãos, eles buscaram desenvolver seus pensamentos próprios, isto é, suas filosofias.⁹³ “Os filósofos cristãos do período patrístico podem não ter estimado a filosofia e as ciências pelo seu valor *intrínseco*, mas não podemos, baseados nisso, concluir que eles negavam todo o [seu] valor *extrínseco*.”⁹⁴

⁹¹ LINDBERG, David C. *Myth 1: That the Rise of Christianity Was Responsible for the Demise of Ancient Science*. In: NUMBERS, Ronald L. (Ed.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009. p. 11.

⁹² LINDBERG In: NUMBERS, 2009, p. 13. Lindberg aponta que “Basílio revelou [ter] um domínio sólido de seus conteúdos. Ele argumentou contra o quinto elemento de Aristóteles, a quinta-essência; ele contou a teoria cíclica estoica de conflagração e regeneração; ele elogiou aqueles que usam as leis da geometria para refutar a possibilidade de múltiplos mundos (um claro endosso ao argumento de Aristóteles da singularidade do cosmos); ele ridicularizou a noção pitagórica da música das esferas planetárias; e ele proclamou a vaidade da astronomia matemática” (LINDBERG In: NUMBERS, 2009, p. 13).

⁹³ LINDBERG In: NUMBERS, 2009, p. 13-14.

⁹⁴ LINDBERG In: NUMBERS, 2009, p. 15. “Christian philosophers of the patristic period may not have valued philosophy or the sciences for their *intrinsic* value, but from this we cannot conclude that they denied the sciences all *extrinsic* value.”

Em resumo, o que podemos notar é que, em Basílio, o conhecimento exterior é inútil em si mesmo, e extremamente inferior à sabedoria divina. Porém, ele mesmo o utilizou, tomando-o como ferramenta e, assim, dando utilidade ao mesmo. O conhecimento exterior parece ter valor somente se revela Deus como Criador e se está de acordo com sua visão cristã. Em Palamas, o problema em si não é o conhecimento exterior, mas tratá-lo como exclusivo, dedicar toda uma vida a ele, sobretudo por motivos vãos. Afinal, o que ele vê como superior é a educação do ser humano aos mistérios divinos e que, assim, não se deve, de forma alguma, amar a filosofia que é vã (*Triades*, 1.1.7). Palamas, portanto, possui uma herança capadócia no seu valorizar mais o conhecimento espiritual. De toda forma, assim como os outros autores patrísticos, ele fez grande uso da filosofia helênica no seu pensamento, mesmo que em grande parte isso tenha ocorrido indiretamente, como veremos posteriormente.

Além de acusar os hesicastas de ensinarem que a essência de Deus é visível e pode ser percebida pelas percepções por meio de certas atividades e hábitos, Barlaão também os acusou de ensinarem que o conhecimento natural, isto é, das coisas criadas, é maligno (*Triades*, 2.1.2). Palamas cita a primeira carta enviada por Barlaão a ele, chamando os hesicastas de obscurantistas desprovidos de educação (*Triades*, 2.1.33). Contra a acusação de Barlaão, Palamas defende que não considera que a filosofia procede do diabo, mas que condena como demoníacas as falsas doutrinas, as falsas opiniões. A questão é o uso e o resultado da sabedoria. Por isso, ele considera como sabedoria demoníaca aquela que é composta por falsas doutrinas (*Triades*, 2.1.13). Para ele, nada é mau por si mesmo, mas algo torna-se mau na medida em que se desvirtua de sua atividade adequada e apropriada, e conforme o fim último dessa atividade. Em sua perspectiva, o fim último do conhecimento deve ser o conhecimento de Deus e, uma vez que os helenos desviaram-se de tal conhecimento, além de gerarem conflitos e doutrinas perversas, Palamas considera demoníaca a sabedoria deles (*Triades*, 1.1.19).⁹⁵

Palamas sente-se livre para classificar como maligna qualquer sabedoria que, em sua perspectiva, esteja no erro. Um exemplo dado por ele é a filosofia de Platão, pois contém ideias como matéria incriada, ideias autoexistentes, demiurgos (δημιουργῶν) e *daimones* (δαίμονων) (*Triades*, 2.1.20). Ao olhar para a ideia dos *daimones* da tradição helênica, Palamas

⁹⁵ Nesse sentido, mesmo a sabedoria interna pode tornar-se maligna, a depender do uso. Para Palamas, não basta ter conhecimento evangélico, mas deve-se agir de acordo com o mesmo. Ele vê o conhecimento da fé como algo que pode criar orgulho. O conhecimento deve ter frutos. Se ele envolve alguém na graça, na fé e amor de Deus, como também nos frutos regenerativos da graça, então é um conhecimento espiritual! (*Triades*, 1.1.9). Segundo Palamas, o verdadeiro conhecimento dos seres é prático: é a prática dos mandamentos dados por Deus, das virtudes do amor, que têm o propósito de levar o ser humano à união com Deus, como também a ser semelhante a ele. Disso, ele afirma que o conhecimento proposto pelo barlamismo só pode ser falso (*Triades*, 2.3.74-75).

categoricamente afirma que o conhecimento dos gregos não pode ser sabedoria de Deus pois, conforme Paulo afirma em 1 Cor 10,22, não se pode partilhar do cálice do Senhor – isto é, da sabedoria divina – e do dos *daimones* – da filosofia dada aos gregos (*Triades*, 1.1.15-16).

Como afirma Meyendorff, Palamas vê na filosofia helênica as raízes dos erros de Barlaão, Acindino e Gregoras, seus três principais adversários ao longo de sua vida. E, assim, ele frequentemente critica os filósofos helenos de maneira feroz.⁹⁶ Referindo-se a Barlaão como filósofo, Palamas afirma que é clara a sua imensa paixão pelo conhecimento exterior, pois ele criticava fervorosamente os seus contemporâneos que, mesmo devotando integralmente suas vidas ao Evangelho, não se dedicavam a tal conhecimento. O que Paulo denomina de sabedoria desse século [1 Cor 1,20] é, segundo Palamas, uma filosofia carnal [2 Cor 1, 22], um tipo de conhecimento abominável promovido pelos gregos, sábios desprovidos de sabedoria que usam a criação divina, a natureza, uma escola divina, contra o próprio Deus (*Triades*, 2.2.1).

3.3.2 *A extração do que há de útil da sabedoria exterior: a analogia da serpente*

Palamas trata como importantíssimo o discernimento relativo ao conhecimento. Com ele, uma pessoa virtuosa pode beneficiar-se da sabedoria exterior, desde que saiba selecionar e manusear os seus conteúdos (*Triades*, 2.1.16). Ele usa a analogia da serpente para mostrar a importância do manuseio com discernimento da sabedoria exterior: “mesmo a carne da serpente torna-se alimento salvífico, mas após a serpente ter sido morta e transformada pelos métodos de uma medicina muito habilidosa” (*Triades*, 2.1.15)⁹⁷. Ainda assim, Palamas defende que, enquanto alguém está se relacionando com as ciências, deve se precaver para que nem abuse e nem use delas de maneira equivocada, assim como também não as idolatre (*Triades*, 2.1.27). Para que o conhecimento exterior (θύραθεν σοφίας/ἔξωθεν σοφίας) seja benéfico e sem perigo, portanto, deve-se fazer com ele o mesmo processo que é feito para produzir o antídoto a partir do veneno de uma serpente. Isto é, o que há de mal e prejudicial no conhecimento exterior deve ser eliminado, para que somente o benéfico permaneça (*Triades*, 1.1.21).

Para Palamas, há, assim, algo de útil nos filósofos do exterior e nos seus conhecimentos, desde que seja devidamente purificado. A busca da sabedoria por meio da criação deve ter como

⁹⁶ MEYENDORFF, 1964, p. 127.

⁹⁷ Tradução do francês de Meyendorff: “même la chair du serpent devient une nourriture salvatrice, mais après que le serpent ait été mis à mort et transformé par des méthodes d’une très habile médecine.”

propósito a obtenção da verdade e a glorificação do próprio Criador, propósito do qual os filósofos se desviaram (*Triades*, 1.1.20). Sinkewicz clarifica que, para Palamas, apesar da utilidade limitada do conhecimento exterior, os estudos filosóficos são perigosos e é possível contemplar a sabedoria de Deus de uma forma mais segura, pela criação.⁹⁸

Parece que Palamas pensava estar fazendo essa extração e produção de um antídoto para o veneno da serpente, uma vez que ele mesmo faz uso do conhecimento exterior. Conforme aponta Calvário, na sua explicação filosófica quanto às energias divinas, incluindo a luz divina, Palamas utiliza uma terminologia platônica e aristotélica, pois “sente-se coagido a usar o que considera ser um ‘veneno de serpente’, para tornar compreensível ao entendimento de não-iniciados a experiência sobrenatural da luz.”⁹⁹ É assim que ele, afirma ela, vai buscar nesse “veneno de serpente”, na filosofia, a concepção de *energeia*, cunhada por Aristóteles, para fundamentar a sua defesa dos seus companheiros hesicastas.¹⁰⁰ Entretanto, mesmo usando conceitos da filosofia helênica, originalmente de Platão e Aristóteles, Palamas dá-lhes sentidos bem distintos.¹⁰¹

Meyendorff também comenta essa imagem da serpente em Palamas:

Por mais contrário que Palamas possa ser quanto à filosofia clássica, ele não poderia ignorar completamente o fato que os Pais da Igreja em certa medida fizeram uso dos filósofos para expressar a fé verdadeira. Não foram esses filósofos também a fonte essencial usada pelos cristãos para chegar a certo conhecimento “natural” dos seres, um conhecimento que poderia levar, de acordo com São Paulo (Rm 1, 19-20) a certa percepção da Divindade? Palamas não recusou a responder a essas questões, seja por si mesmo ao fornecer, nos seus *Capítulos Físicos*¹⁰², um relato sobre o cosmos e o ser humano amplamente derivado das, então, noções clássicas aceitas, ou ao fornecer uma símile, que parecia apropriada para ele, do método a seguir-se no uso dos escritos dos filósofos gregos. O sentido dessa símile original é que pode-se recorrer à filosofia dos gregos na medida em que se sabe como usá-la e se possui suficiente discernimento que vem do Espírito e que pertence à vida em Cristo.¹⁰³

⁹⁸ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 167.

⁹⁹ CALVÁRIO, 2019, p. 238.

¹⁰⁰ CALVÁRIO, 2019, p. 32.

¹⁰¹ Ver BRADSHAW, David. *In Defence of the Essence/Energies Distinction: A Reply to Critics*. In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 257 e CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 35. n. 43.

¹⁰² Isto é, os primeiros capítulos da obra *150 Capítulos*.

¹⁰³ MEYENDORFF, 1964, p. 131-132. “However opposed Palamas might be to classical philosophy, he could not completely overlook the fact that the Fathers of the Church to some extent made use of philosophers to express the true faith. Were not these philosophers also the essential source used by Christians to attain a certain ‘natural’ knowledge of beings, a knowledge which could lead according to St. Paul (Rom. 1:19-20) to a certain perception of the Divinity? Palamas did not refuse to answer these questions, either by himself giving in his *Physical Chapters* an account of the cosmos and of man largely derived from the then accepted classical notions, or by supplying a simile, which seemed suitable to him, of the method to follow in using the writings of the Greek philosophers. [...] The sense of this original simile is that one can have recourse to the philosophy of the Greeks on condition that one knows how to use it, and possesses enough of the discernment which comes from the Spirit and which belongs to the life in Christ.”

Em outras palavras, Palamas justifica o seu ato de extrair e purificar a sabedoria externa dentro de seu quadro epistemológico. Nesse sentido, não apenas seu conceito de *energeia*, mas também sua analogia médica da cobra, sua cosmografia e o seu relato antropológico são para serem vistos como produtos desse processo de extração.

Em relação à interface entre as Escrituras e a sabedoria exterior, Palamas vê como uma sedução e armadilha unir as Escrituras com a filosofia, e como contraditório dizer que ambas têm o mesmo objetivo, pois diz que a Bíblia mostra o contrário. Além disso, ele classifica a filosofia como infrutífera, com frutos prematuros e inférteis, como incapaz de alcançar o conhecimento divino. Palamas vai contra a afirmação de que quem não foi influenciado pela ciência helénica está cheio de trevas e ignorância (*Triades*, 2.1.36).

O problema aqui é que o próprio pensamento de Dionísio e o de Palamas contradizem a própria afirmação de Palamas de que é errôneo fazer qualquer tipo de diálogo entre as Escrituras e o pensamento filosófico heleno. Mesmo se Palamas não tivesse ciência, ambos usam e colocam em diálogo a filosofia grega e a Bíblia. Como sabemos, o pensamento de São Dionísio não existe sem o de Plotino, ainda que Palamas não tivesse consciência disso na sua época.¹⁰⁴ E, como veremos posteriormente, ele realiza, à sua própria maneira, uma interface entre a tradição helena e as Escrituras, como podemos ver na sua cosmografia cristã, presente na sua obra *150 Capítulos*, e na sua distinção entre essência e energias divinas.

Palamas concede que, na busca essencial pela verdade, a filosofia pode ser utilizada, com cautela, como um auxílio para esclarecer algumas coisas do conhecimento das Escrituras. Entretanto, diz que isso deve ser feito com cautela, para que não se caia no desvio do mau caminho. Deve-se ter sempre o Espírito Santo como a essencial chave das Escrituras e, dessa forma, o conhecimento exterior é transformado, tornando-se útil (*Triades*, 2.1.6).

Palamas busca advertir que o mesmo conselheiro que seduziu o ser humano com o conhecimento do bem e do mal em Gênesis continua a fazê-lo, agora prometendo conhecimento astronômico aos que não guardam o ensinamento dos Pais no coração. Ele então afirma que esse conhecimento, assim como outros, como o de outros idiomas, a retórica e a lógica, o conhecimento histórico e o natural, as ciências matemáticas, não são maus neles mesmos; não possuem natureza maligna, e nem benigna. Antes, são bons e maus ao mesmo tempo, no sentido

¹⁰⁴ Como nota Meyendorff, Palamas não tinha consciência do aspecto neoplatônico do pensamento dionisiano (MEYENDORFF, 1964, p. 191).

que são passíveis de ambos, dependendo do uso feito pelos seus usuários e da intenção deles. Ele também aponta não ser benéfico dedicar-se a essas ciências por toda a vida pois, após a dedicação a elas, o ser humano deve voltar-se para o conhecimento divino, que é mais sublime e seguro (*Triades*, 1.1.6).

Palamas afirma diretamente não querer impedir alguém que deseje estudar o conhecimento externo de fazê-lo, mas aconselha que não se dedique a vida inteira a ele e orienta que nele não há conhecimento seguro sobre Deus e das coisas divinas. Todavia, estritamente falando, o impedimento é somente para os que escolheram o monasticismo. Para Palamas, a sabedoria helênica não vem de Deus e, assim, não existe, uma vez que considera como não-ser o que não vem de Deus. E, ao não ter como fim o próprio Deus, não pode ser considerada senão uma sabedoria abortiva, louca e contrária à razão. Portanto, vai chamá-la de falsa sabedoria e dizer que é por isso que Paulo disse que ela tornou-se louca (1 Cor 1,20); ela é louca não em si mesma, mas por não buscar Deus, e sim as coisas externas. Por outro lado, o órgão pelo qual o ser humano encontra essa sabedoria, a inteligência em si mesmo, vem de Deus (*Triades*, 1.1.12). Para Palamas, o abandono e o desapego da vida com preocupações usuais, em prol de uma vida monástica, é o caminho natural para os que amam estar em comunhão com Deus (*Triades*, 1.3.46; ver também 2.1.35).

Como podemos notar, Palamas não é contra a sabedoria externa em si mesmo. Entretanto, ele vê a vida monástica e o conhecimento espiritual como superiores. Afinal, o resultado da vida monástica é a deificação, uma união com o próprio Deus que está para além até mesmo da sabedoria externa útil (*Triades*, 2.1.33; 2.2.8). Para ele, tal sabedoria externa é incerta e instável, mas quem busca a vontade de Deus é um filósofo que alcança a verdadeira sabedoria e o que transcende o conhecimento (*Triades*, 2.1.9). Em um texto esclarecedor de sua posição, ele diz:

Há, então, alguma coisa no que nos chega da inspirada Escritura que é incomparavelmente superior ao conhecimento dos seres; nisso, as Escrituras teúrgicas permanecem a ser incomparavelmente superiores à filosofia, pois as ciências abrangidas nessa última não conduzem e nem elevam, por elas mesmas, a essa realidade superior ao conhecimento (*Triades*, 2.1.10¹⁰⁵).

¹⁰⁵ Tradução do francês de Meyendorff: “Il y a donc quelque chose, dans ce qui nous vient de l’Écriture inspirée, qui est incomparablement supérieur à la connaissance des êtres; en cela, les Écritures théurgiques demeurent incomparablement supérieures à la philosophie, car les sciences qui relèvent de cette dernière n’amènent pas et n’élèvent pas par elles-mêmes vers cette réalité supérieure à la connaissance”.

Não só superior e mais digna do que a sabedoria exterior, a sabedoria que vem das Escrituras e da experiência de contemplação é também um dom sobrenatural de Deus, diferente das ciências e da filosofia, que são dons naturais de Deus. Vejamos como isso aparece no pensamento de Palamas, como também qual tipo de dom são a filosofia, a teologia e a teosofia.

3.3.3 *Dom natural de Deus e dom sobrenatural de Deus: filosofia, teologia e teosofia*

Palamas questiona a identificação do objetivo e propósito do conhecimento helênico, por haver dúvidas no mesmo, com a sabedoria divina. Afinal, ele considera essa última como sendo dada por Deus e, assim, a que é realmente verdadeira, salvadora e indissolúvel com o mundo (*Triades*, 2.1.18). Para ele, mesmo usando tal conhecimento apropriadamente para o bem, ainda assim ele não pode ser considerado um dom espiritual de Deus, mas somente um dom natural (*Triades*, 1.1.21). Por outro lado, ainda que veja a filosofia como um dom natural de Deus, Palamas considera como condenável usá-la indevidamente, para o que é contra sua natureza, isto é, usá-la de forma desagradável a Deus. Ele até mesmo vê a inteligência que os filósofos exteriores possuem como dom de Deus, mas um dom sapiencial e racional que foi desviado por influência do Maligno. Na medida em que essa sabedoria defende doutrinas perversas, ela passa a ser tola, maligna e sem propósito (*Triades*, 1.1.19).

Há uma diferença fundamental entre Barlaão e Palamas na questão gnosiológica. Enquanto o primeiro afirma que há somente um tipo de conhecimento, o segundo afirma que há pelo menos dois (*Triades*, 2.1.4-6)¹⁰⁶. Além disso, Palamas defende que uma mesma verdade não pode ser alcançada por dois meios diferentes (*Triades*, 2.1.5). Segundo Sinkewicz, é ao ter ciência da visão gnosiológica de Barlaão que Palamas vai fazer essa distinção, entendendo um tipo de conhecimento como dom natural de Deus, dado por ele a todos os seres humanos, e alcançado pelos estudos exteriores, e outro tipo como dom sobrenatural. O primeiro, mesmo sendo bom, por não salvar e nem restaurar as faculdades da alma ao seu estado de pureza, é insuficiente.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Em *Triades*, 2.1.19, Palamas busca base bíblica (1 Cor 1,21; Tg 3,13,15,17) para respaldar esses dois tipos de conhecimento.

¹⁰⁷ Sobre conhecimento profano e espiritual, ver SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 165-166.

Palamas, então, vê como um erro a busca barlamita em obter as profundezas divinas e os dons do Espírito pela sabedoria exterior e natural, pois é pelo Espírito que as profundezas de Deus são conhecidas (1 Cor 2,10) e, os dons, só são recebidos por pessoas espirituais, que possuem a mente/espírito de Cristo (1 Cor 2,13-16) (*Triades*, 1.3.12). Além do mais, para ele, os dons dados por Deus são compreendidos pelo Espírito divino que habita o ser humano (1 Cor 2,9-10), sendo incompreensíveis pela razão (*Triades*, 2.1.28).

Sobre essa distinção entre dons naturais e dons espirituais, ele afirma:

Eu digo que entre os dons de Deus alguns são naturais; eles são dados a todos sem distinção, antes da lei, sob a lei e depois da lei; os outros são sobrenaturais, espirituais e particularmente misteriosos; considero esses últimos como superiores aos primeiros, como os que julgamos dignos da sabedoria do Espírito são superiores a toda a tribo helênica; eu digo também que um dos dons naturais de Deus é a filosofia [φιλοσοφίαν], assim como as descobertas da razão humana, as ciências. Mas ele [Barlaão] me faz dizer que só devem ser consideradas como dons de Deus as coisas inacessíveis ao raciocínio humano, excluindo todas as outras que não são dignas de tal honra. Porém, eu não disse nada disso. Eu sei, de fato, que numerosos dons divinos, mesmo os que são concedidos na ordem natural, são inacessíveis ao raciocínio humano; contudo, reconheço a cada um sua devida honra; trata-se, por um lado, de graças espirituais, pois são sobrenaturais e concedidas de forma imediata pelo Espírito aos que distinguem-se pela sua virtude e, por outro lado, há dons naturais; digo que esses últimos estão distantes de se igualar aos dons espirituais e que Deus os concede a todos indistintamente pela natureza (*Triades*, 2.1.25¹⁰⁸).

Dessa forma, Palamas considera a filosofia e todas as ciências como dons naturais dados por Deus, apesar de não se compararem com os dons sobrenaturais e espirituais de Deus. Como observa Calvário, os dons naturais pertencem à ordem da natureza, são incertos e maleáveis, enquanto os espirituais, como a graça divina e a teosofia, são transformadores e seguros. Para ele, “é desnecessário arriscar quando há um método mais seguro que nos permite contemplar a sabedoria de Deus nas criaturas; uma forma que usa a oração para penetrar nos mistérios que

¹⁰⁸ Tradução do francês de Meyendorff: “Moi, je dis que parmi les dons de Dieu certains sont naturels : ils sont accordés à tous sans discernement, avant la loi, sous la loi et après la loi ; d’autres sont surnaturels, spirituels et particulièrement mystérieux ; je considère ces derniers comme supérieurs aux premiers, comme ceux qui ont été jugés dignes de la sagesse de l’Esprit sont supérieurs à toute la tribu hellénique ; je dis aussi que l’un des dons naturels de Dieu est la philosophie, ainsi que les découvertes de la raison humaine, les sciences. Mais lui, il me fait dire que seules doivent être considérées comme dons de Dieu les choses inaccessibles au raisonnement humain, à l’exclusion de toutes les autres qui ne sont pas dignes d’un tel honneur. Je n’ai pourtant dit ici ni l’un ni l’autre. Je sais, en effet, que de nombreux dons divins, même accordés dans l’ordre naturel, sont inaccessibles au raisonnement humain ; mais j’admets pour chacun l’honneur qui lui convient ; il s’agit d’un côté de grâces spirituelles, parce qu’elles sont surnaturelles et sont accordées par l’Esprit d’une façon immédiate à ceux qui se distinguent par leur vertu et, d’un autre côté, de dons naturels ; je dis que ces derniers sont loin d’égaliser les grâces spirituelles et que Dieu les accorde indistinctement à tous par nature.”

nem mesmo os sentidos ou o intelecto podem abarcar.”¹⁰⁹ Ele desconsidera, pois, o valor de uma filosofia específica, a do exterior, e não da ciência filosófica em si, que considera como dom natural dado por Deus.¹¹⁰ Ainda assim, a teosofia transcende-a infinitamente.

Para Palamas, o conhecimento natural é tanto um dom de Deus quanto um estado de perfeição da racionalidade natural. Porém, não o vê como sobrenatural e deificante, como considera o dom deificador. Disso, contra Barlaão, conclui que alcançar a perfeição da natureza racional, seja na alma ou corporalmente, não pode ser considerado deificação, uma vez que essa perfeição não é o mesmo que tornar-se deus. Essa perfeição está limitada a tornar alguém verdadeiro, ou razoável (*Triades*, 3.1.30). É interessante que, para Palamas, a maior ou menor capacidade intelectual de um ser humano não está na sua natureza alímica, mas corporal (*Triades*, 3.1.30).

De qualquer forma, o dom deificador do Espírito, para Palamas, é Deus, é uma luz mística, eterna e divina, que enche as pessoas que estão sendo divinizadas dela mesma, que as transforma nela mesma, e que lhes concede conhecimento divino e vida divina. Palamas afirma que é pelo Espírito Santo que os olhos dessas pessoas são abertos para verem a luz divina, para verem Deus (*Triades*, 3.1.35).

Ele também afirma que essa percepção é dada pelo Deus invisível aos que têm um coração limpo, purificado. Por ela, eles podem vê-lo. Por outro lado, não a considera como intelectual, sensorial/física, apofática, analógica ou como uma inferência de causalidade, mas uma ἀρρήτω τινὶ δυνάμει, “uma potência/poder inefável” pelo ἀποκαλύψεως, “desvelar” divino. Foi essa percepção a experiência de Estevão (*Triades*, 1.3.30). Antes, no mesmo discurso, Palamas já havia chamado essa percepção, que não é dependente nem dos sentidos e nem da razão, de «αἴσθησιν» δηλονότι «νοερὰν καὶ θεϊάν», “‘percepção’ claramente ‘noética e divina’” (*Triades*, 1.3.20).

Meyendorff esclarece que Orígenes cunhou o termo Αἴσθησις θεῖα, que vai ser repetido por Gregório de Níssa que, por sua vez, esclarece Meyendorff, dá uma fundamentação bíblica a essa ideia essencial para o misticismo ortodoxo.¹¹¹ Posteriormente, na terceira *Triade*, Palamas vai chamar essa percepção, com referência à deificação, de αἴσθησιν ὑπὲρ αἴσθησιν,

¹⁰⁹ CALVÁRIO, v. 73, n. 2, 2017, p. 789-790. “there is no need to take chances when there is a most secure method allowing us to contemplate the wisdom of God in creatures; a way that uses prayer to penetrate the mysteries that not even the senses or the intellect can embrace.”

¹¹⁰ Conferir CALVÁRIO, v. 73, n. 2, 2017, p. 788.

¹¹¹ GRÉGOIRE PALAMAS, 1973, Tome 1, p. 152, n. 1.

“percepção que está para além das percepções” (*Triades*, 3.1.35). Segundo Palamas, essa visão, que não é vista pela via apofática, tampouco pelo sentido da visão e pela razão, também foi experienciada por Paulo, conforme 1 Coríntios 7, 2 (*Triades*, 1.3.21).

Palamas contrasta a afirmação barlamita de que o conhecimento exterior é imprescindível para alcançar a perfeição e a verdade com a compreensão de São Basílio, para quem o conhecimento das ciências naturais não é um obstáculo para alcançar as bênçãos divinas que foram prometidas (*Triades*, 2.3.3). Novamente com Basílio, ele afirma que a ausência de conhecimento dos seres, das ciências exteriores, não impede que o ser humano alcance a beatitude prometida por Deus (*Triades*, 2.1.18).

Em resumo, o conhecimento natural não é o mais importante para Palamas porque ele não diviniza e nem salva. A sabedoria natural é um dom natural (φυσικὸν δῶρον) dado por Deus, e não espiritual (πνευματικὸν δῶρον). Por outro lado, a θεοσοφία é um dom espiritual/sobrenatural dado por Deus, no e pelo Espírito Santo: θεοῦ γὰρ κυρίως δῶρον ἐν ἁγίῳ Πνεύματι δεδομένον (*Triades*, 2.1.12; ver também 1.1.22).

Θεοσοφία, θεοπτία, em Palamas, é superior à θεολογία. Russel, mencionando *Triades*, 1.3.42, destaca que Palamas considera a teologia, o discurso acerca de Deus, como inferior à experiência de Deus, à contemplação, ao ver Deus na iluminação divina, e ao dialogar com Deus. Russell considera a concepção de teologia de Palamas próxima à moderna e distinta daquela que tinha o monge Evágrio Pôntico (346-399), que conecta a teologia com a experiência de Deus, especificamente, com a oração.¹¹² Consideramos que, nesse horizonte, a teologia de Evágrio é a teosofia de Palamas. Russell esclarece que com teologia Palamas tem em mente o conceito herdado de Platão, que aparece no sexto livro da *República*, do Bem como o objeto supremo das ciências.¹¹³ Concordamos com a consideração que faz Russell de que “uma ‘teologia’ que é o resultado da aplicação da sabedoria ‘exterior’ aos textos sagrados é totalmente incomparável com a experiência direta de Deus na contemplação. De fato, a teologia mística não é algo que pode ser obtido pelos estudos de textos.”¹¹⁴

¹¹² RUSSELL, 2019, p. 15, 148, 160.

¹¹³ RUSSELL, 2019, p. 148.

¹¹⁴ RUSSELL, 2019, p. 148. “A ‘theology’ that is the result of the application of the ‘outer’ wisdom to sacred texts bears no comparison with the direct experience of God in contemplation. Indeed, mystical theology is not something that can be acquired from the study of texts at all.”

3.3.4 *O limite e a procedência da sabedoria espiritual*

Palamas reconhece que o conhecimento sobre toda a realidade da criação não foi dado inteiramente pelo Espírito Santo, único que tem a verdade de todas as coisas, nas quais ele faz-se presente. Trata-se, segundo Palamas, de verdades não necessárias no caminho à vida bem-aventurada. Os exemplos dados por ele incluem a cosmologia, os movimentos da terra, do céu e dos astros, a localização da mente, do lugar da imaginação, da opinião e da memória, a origem do sangue, etc. Por isso, para ele, pode haver diferentes posições de teólogos e santos acerca de questões desse tipo, pois os conteúdos dessas áreas são apenas prováveis (*Triades*, 2.2.30).

Ele entra, porém, na discussão sobre onde o intelecto habita, defendendo, é claro, uma posição que acredita ser correta, como vinda da sabedoria espiritual. Palamas começa por apontar que alguns pensam que ele se localiza no cérebro, outros no coração. Logo em seguida diz que, pela nossa experiência, sabemos que ele não é uma entidade incorpórea e nem que o ser humano é um vaso dele. Antes, o intelecto humano está dentro do coração, o que ele afirma ter sido ensinado por Deus, mencionando Mateus 15, 11.19. Ainda, menciona uma frase de São Macário do Egito (aprox. 300–391) para respaldar sua afirmação (*Triades*, 1.2.3). Além disso, Palamas trata as Escrituras como fonte de conhecimento espiritual e sobrenatural (*Triades*, 2.3.63).

Nesse caso vemos claramente como Palamas toma o conhecimento espiritual como contendo informações precisas sobre os conteúdos das ciências naturais, embora o inverso não aconteça. No entanto, o seu conhecimento “espiritual” aqui está “errado”, o que é de se esperar, pois a Bíblia não pretende trazer esse tipo de informação. Enfim, a afirmação de Palamas parte de um contexto limitado no passado, e não pode ser tomada pelas ciências naturais como autoridade. Como já vimos, o mesmo aplica-se aos escritos bíblicos, inclusive os de Gênesis. Aqui, poderíamos indagar se o conhecimento presente em Gênesis não é essencial. Certamente, para um cristão, ele é, mas não para as ciências naturais.

Meyendorff afirma que

apesar de manter a concepção bíblica geral da composição da unidade ontológica do ser humano, Palamas não teve desejo de dogmatizar acerca de qualquer sistema

fisiológico, e assim deixou total liberdade à pesquisa científica. A revelação estava preocupada somente com verdades necessárias para salvação, e não com fisiologia.¹¹⁵

Temos suspeitas quanto a essa afirmação de Meyendorff. Afinal, além dessa “fisiologia”, Palamas desenvolveu uma cosmografia que dá detalhes de como seriam as esferas dos distintos elementos. E, como veremos no próximo capítulo, ele via a sua cosmografia como a correta, como parte do conhecimento dos seres revelado por Deus. Em nossa perspectiva, a revelação trinitária, a trinitarioria, realmente, não está preocupada em fornecer ao ser humano conhecimento natural. Todavia, temos que ter cautela em não projetar uma concepção pessoal e contemporânea em Palamas, como parece ter feito Meyendorff, para respaldar a sua ideia de que a teologia ortodoxa é totalmente harmoniosa com as ciências contemporâneas, sem a necessidade de qualquer qualificação.

Meyendorff faz algo semelhante ao defender que a teologia ortodoxa é totalmente harmônica com as ciências contemporâneas e ao afirmar que Basílio não seria contra a evolução. Ele diz: “como regra, a teologia ortodoxa busca por harmonia entre a Escritura e a tradição dos pais. No entanto, a autoridade e mérito próprio dos pais está em que eles responderam aos desafios concretos dos seus dias.”¹¹⁶ Próximo disso, Papademetriou afirma que a verdadeira tradição ortodoxa não entra em conflito com a pesquisa científica, pois a ortodoxia reconhece que cada uma possui um propósito: uma tem a deificação como fim último, enquanto a outra tem como objetivo descobrir as causas naturais do mundo, como ela opera e de que forma é possível melhorar a vida no planeta Terra.¹¹⁷

Sobre Basílio e a evolução, Meyendorff afirma:

Além do mais, particularmente em São Basílio de Cesareia, encontra-se o conceito de dinamismo criatural, característico do próprio cosmos, em virtude do *logos* inerente a ele. Comentando sobre Gênesis 1,24 (“que a terra dê à luz”), Basílio escreve: “esse breve mandamento imediatamente tornou-se uma realidade grandiosa e um *logos* criativo, fazendo brotar, em uma maneira que transcende o nosso entendimento, a inumerável variedade de plantas. Assim, a ordem da natureza, tendo recebido o seu começo do primeiro mandamento, adentra o período seguinte, até chegar na formação global do universo.” Basílio não objetaria às modernas teorias da evolução, contanto

¹¹⁵ MEYENDORFF, 1964, p. 148-149. “While maintaining the general Biblical conception of the ontological unity of man’s composition, Palamas had no desire to dogmatize about any physiological system, and so left full freedom to scientific research. Revelation was only concerned with eternal verities necessary to salvation, and not with physiology.”

¹¹⁶ MEYENDORFF, John. *Creation in the History of Orthodox Theology. St. Vladimir’s Theological Quarterly*, New York, v. 27, n. 1, 27-37, 1983. p. 37. “As a rule, Orthodox theology seeks consistency with Scripture and the tradition of the fathers. However, the very authority and merit of the fathers lies in that they responded to the concrete challenges of their day.”

¹¹⁷ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 44, 63-64.

que o dinamismo da evolução não seja visto como ontologicamente autônomo, mas esteja atribuído à vontade divina.¹¹⁸

Segundo Meyendorff, na teologia bizantina, o mundo criado existe como objeto de amor e providência divina e, mesmo não sendo ontologicamente autônomo, existe como natureza dinâmica “fora” de Deus, isto é, como tendo uma ordem própria de crescimento, desenvolvimento e evolução. Isso, de acordo com ele, possibilita que o ser humano seja racionalmente capaz de investigar o mundo de forma científica, objetiva e pura. Ainda assim, a criação depende ontologicamente de Deus, tendo sido criada para participar nele mesmo, o Criador que é o *logos* da permanência do cosmos, além de seu primeiro motor e alvo da criação. Meyendorff, então, invoca Máximo, que fala do Deus ativo, sem passividade, que como criador é o princípio da criação, como providência, o seu centro e, como sua conclusão, o seu fim. Remetendo a Romanos 11,36, afirma que a criação vem de Deus, por meio dele e direciona-se a ele.¹¹⁹

Essa possível aceitação, devido à extrema violência do processo evolutivo, poderia trazer complicações para a velha questão da teodiceia. De qualquer forma, há um possível diálogo harmônico entre teologia e ciências aqui. Entretanto, nesse horizonte, a pergunta que devemos fazer é se Palamas seria contra ou a favor da evolução.

Palamas concede que alguém que possui a sabedoria exterior – apesar de não as utilizar de uma maneira divina e não ser um verdadeiro filósofo por não chegar à causa primeira – sabe mais do que os hesicastas quais são os comprimentos da terra, assim como a interrelação que há entre os movimentos dos corpos e suas expansões (*Triades*, 1.1.17). Nesse sentido, sendo Palamas humilde em dizer que, pelo estudo da criação, um helênico pode saber mais do que um cristão quanto às informações científicas, poderíamos até supor que ele aceitaria a evolução e a cosmologia moderna. Porém, uma observação de seu tratamento em relação à cosmografia e

¹¹⁸ MEYENDORFF, John. Creation in the History of Orthodox Theology. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, New York, v. 27, n. 1, 27-37, 1983. p. 29. “Furthermore, particularly in St Basil of Caesarea, one finds the concept of a creaturely dynamism, proper to the cosmos itself, in virtue of the *logos* inherent in it. Commenting upon Genesis 1:24 (‘Let the earth bring forth’), Basil writes: ‘This short commandment immediately became a great reality and a creative *logos*, putting forth, in a way which transcends our understanding, the innumerable variety of plants. Thus, the order of nature, having received its beginning from the first commandment, enters the period of following time, until it achieves the overall formation of the universe.’ Basil would not have objected to modern theories of evolution, as long as the origin of the evolution’s dynamism would not be seen as ontologically autonomous but would be attributed to divine will.” Meyendorff está citando *Hexaemeron*, 5.

¹¹⁹ MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. 2nd ed. New York: Fordham University Press, 1983. p. 134.

filosofia de sua época, junto com as conclusões antropológicas e teológicas que ele tirava delas, pesa mais para uma recusa de ambas.

O próprio Palamas provavelmente não aceitaria a evolução e a cosmologia moderna, não por causa de uma leitura literalista de Gênesis, mas pela mesma razão de que rejeitou a Alma do Mundo, a eternidade do cosmos e a cosmografia helênica: o seu antropocentrismo. Para ele, o ser humano ocupa um lugar central na criação e, portanto, a ideia de o ser humano ter ancestrais comuns com os outros animais seria inconcebível e inaceitável. Igualmente, seria incompatível com suas intenções o surgimento tardio da Terra, o heliocentrismo dentro do nosso sistema solar e o estado minúsculo do nosso planeta, do nosso sistema solar e até mesmo da nossa galáxia, diante da imensidão do cosmos.

Por outro lado, o desenvolvimento da sua teologia das energias divinas abre espaço para um diálogo com as ciências, longe do negacionismo: o metafísico e contínuo ato de criar divino, isto é, a atuação no tempo da eterna atualização que é poder criativo de Deus não necessita de qualquer forma de criacionismo, e é totalmente harmônico com a evolução e cosmologia moderna.

Nas *Triades*, Palamas aparece irritado com a defesa de Barlaão do sistema de Ptolomeu, como também da sua tentativa de dialogar com a ciências helênicas. O filósofo da Calábria critica as opiniões astronômicas de quem precedeu Ptolomeu, tais como uma abóbada celestial, a presença de águas acima dos céus e o nascer do sol no horizonte setentrional. Quem seguia essas opiniões e não dialogava com a sabedoria grega, estaria cheio de trevas e seria imperfeito em seu conhecimento. Nesse sentido, e aí está a irritação de Palamas – além da rendição ao conhecimento helênico –, até mesmo os santos seriam ignorantes e cheios de trevas (*Triades*, 2.1.36)¹²⁰. Isaías (40,22), por exemplo, se refere a uma abóbada sobre a qual Deus se assenta.

Aqui, precisamos conceder razão a Barlaão: uma leitura cosmográfica de textos bíblicos como essa, ou opiniões astronômicas e/ou cosmológicas que defendem tais compreensões, estão equivocadas e ultrapassadas. Claramente, há uma ignorância nessas posições. É evidente que a cosmografia de Palamas é ultrapassada. É claro, isso inclui também a cosmologia ptolomaica, seguida pelo calabrês. Embora interessante, a cosmografia palamita não pode ser seguida ou tomada como verdade pelo cristão contemporâneo, especialmente diante dos dados científicos

¹²⁰ Conferir também GRÉGOIRE PALAMAS, 1973, Tome 1, p. 300. n. 2.; GREGORY PALAMAS, Saint. *The Triads: in Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*. Trad. Peter A. Chamberas. Hebron: Newfound Publishing, 2021. p. 161. n. 65.

atuais que mostram um Universo completamente diverso dela. Sem dúvidas, todos esses autores estavam limitados em seus tempos, pelos dados e instrumentos científicos que tinham ao dispor. Ademais, também devemos conceder que a cosmografia barlamita era menos equivocada que a palamita.

A verdade é que mesmo santos como Palamas não são inerrantes. Ele fez, em sua época, o que fazem os criacionistas contemporâneos: usou a Bíblia e os dados científicos contemporâneos, conforme lhe convinha, a fim de justificar sua cosmologia e criacionismo. A diferença está que Palamas não tinha acesso ao vasto conhecimento que temos hoje, que, por sua vez, torna inaceitável ser um criacionista episódico. Logo, Lourenço e Eberlin não possuem desculpas para serem negacionistas hoje. Nos dias de hoje, um palamita que seguisse a cosmografia e o criacionismo episódico de Palamas como doutrina seria tão ignorante quanto os criacionistas episódicos contemporâneos e seus seguidores. Aliás, os últimos são piores, pelo trato literalíssimo do texto bíblico.

Ao chegar aos *Capítulos*, 21-24, depois de explicar os anteriores, Sinkewicz afirma que

Palamas montou, agora, o palco para a exposição da principal tese da primeira parte do *150 Capítulos*: o único conhecimento realmente digno de ter, o único conhecimento de valor duradouro é [o] conhecimento espiritual e salvador. De todos os conhecimentos, somente o ensino do Espírito pode ser considerado e livre de todo engano e erro. Como uma contrabalança à doutrina *Περί Κόσμου* helênica, que ele já havia apresentado e criticado anteriormente, Palamas apresenta a versão cristã nos capítulos 21-24.¹²¹

Obviamente, Palamas falhou. Não que os conhecimentos espiritual e bíblico não sejam seguros ou que não tenham valor. Pelo contrário, são riquíssimos e especiais, e por isso não devem ser tratados como fonte de informações e/ou teorias científicas. O erro de Palamas foi tratá-los como instrumentos para algo que ambos não pretendiam fazer. Criacionistas contemporâneos deveriam aprender com o exemplo de Palamas e aceitarem que suas ideias quanto à criação são ingênuas, equivocadas, ultrapassadas e negacionistas. Nenhum cientista e/ou cristão sério, que não tenha caído no ingênuo evidencialismo, aceita ou aceitará os seus poços de ignorância. Todavia, mesmo sendo ultrapassadas a sua cosmografia e o seu

¹²¹ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 13. “Palamas had now set the stage for the exposition of the principal thesis of the first part of the *Capita 150*: the only knowledge really worth having, the only knowledge of enduring value is spiritual or saving knowledge. Of all knowledge only the teaching of the Holy Spirit can be considered secure and free of all deception and error. As a counterbalance to the Hellenic *Περί Κόσμου* doctrine, which he had presented and criticized earlier, Palamas brought forward the Christian version in chapters 21-24.”

criacionismo, a dimensão metafísica da criação de Palamas é digna de ser explorada, o que faremos em breve.

Consideramos ser importante finalizar o presente tópico com algumas considerações em relação à procedência do conhecimento na teologia de Palamas. Para ele, o conhecimento vem da experiência¹²², especialmente o conhecimento de Deus. Em sua *primeira carta a Barlaão*, Palamas diz que “aqueles que não sabem como conversar *com* Deus não podem falar com segurança *sobre* Deus”.¹²³ Já em *Participação divina e deificadora*, ele afirma que “é a fé que guia a doutrina cristã e não, seguramente, a demonstração”¹²⁴. No seu pensamento, portanto, é a experiência relacional com Deus que nos permite falar sobre ele e é a nossa fé, e não qualquer tipo de demonstração, que nos guia na reflexão dogmática. É a teosofia, que só pode proceder da experiência de Deus, a verdadeira sabedoria divina; a verdadeira *μυστικὴ θεολογία*.

Ao citar Clímaco, no final da primeira das três *Triades*, Palamas defende que Clímaco fala a partir de sua experiência. Ele, então, passa a dizer que o que permite Clímaco afirmar que a visão da luz não é conhecimento disponível para quem não tem o coração puro, e nem uma percepção territorial ou abstração intelectual, é a sua própria experiência de recebê-la. Com Clímaco, Palamas também afirma que descrever a experiência e a atividade da luz para quem não teve essa experiência é uma tarefa árdua, como descrever a doçura do mel para quem nunca teve a experiência de saboreá-lo (*Triades*, 1.3.52).

Palamas está seguindo a sua tradição. Na teologia bizantina, afirma Meyendorff, “o verdadeiro teólogo é o que viu e experienciou o conteúdo de sua teologia”.¹²⁵ Calvário aponta que Palamas, estando dentro de sua tradição hesicasta, afirma a impossibilidade de a racionalidade, a filosofia, a lógica e os conceitos conseguirem abarcar a transcendência da profunda Revelação de Deus e da sua economia para com o mundo. É, portanto, na “experiência viva da fé, na união beatífica ou experiência de comunhão com Deus” que o ser humano pode

¹²² Para o processo do conhecimento em Palamas, ver SINKIEWICZ, *The Early Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 12-13.

¹²³ GREGORY PALAMAS *apud* SINKIEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 156. “Those who do not know how to talk *to* God cannot safely talk *about* God”.

¹²⁴ Tradução de Calvário, disponível em CALVÁRIO, 2019, p. 24.

¹²⁵ MEYENDORFF, 1983, p. 8-9. “The true theologian was the one who saw and experienced the content of his theology”. Máximo, por exemplo, fala de dois tipos de conhecimento sobre as coisas divinas e que o conhecimento autêntico procede da experiência real de participação (BRADSHAW, 2004, p. 192).

alcançar a verdade.¹²⁶ Afinal, como afirma Lossky, em Palamas “Deus não é um objeto do conhecimento, ele não é o Deus dos filósofos, mas o Deus que se revela.”¹²⁷

Calvário relembra-nos que Palamas começa o primeiro discurso da primeira *Triade*, que é em torno da questão do conhecimento, ouvindo um monge que se via inapto a responder e refutar os proponentes da sabedoria exterior quanto ao questionamento da sua experiência feito por eles, mas que tinha a convicção de sua experiência, procedente de sua vivência monástica, que não tinha recursos para defender.¹²⁸

Há, de certa forma, uma demonstração existencial, uma evidência antropológica pessoal, decorrente da experiência das energias divinas. Ela não é, obviamente, empírica e cientificista nos moldes do evidencialismo. Trata-se de uma demonstração pessoal e incomunicável, empírica no espírito humano, procedente de uma relação experiencial e pessoal com Deus.

Embora a transcendente essência divina seja indemonstrável, as energias, as coisas ao redor de Deus, são demonstráveis.¹²⁹ Mas de que modo seriam as energias demonstráveis? Como veremos, é pela experiência “existencial”, a experiência religiosa-empírica pessoal, e não por meio de alguma demonstração aos moldes das ciências empíricas e científicas modernas.

Por fim, Russell indica a proximidade etimológica entre *ἰδεῖν* e *εἰδέναι*, respectivamente, ver e conhecer, e que Palamas, no seu *Antirrético contra Acindino* (1344), aponta que o *εἶδω*, ver, no participio perfeito, tem a forma de *οἶδα*, que significa conhecer. Lá, Palamas identifica o ver da luz de Deus com a obtenção de conhecimento experiencial de Deus. Russell defende que esse conhecimento está para além do saber que Deus existe, mas também não é o conhecer de sua essência. É “uma experiência de Deus que é real, mas não acarreta a compreensão de sua essência. Esse é o conhecimento ao qual Basílio se refere quando diz que conhecemos Deus pelas suas energias, mas não professa aproximar-se de sua essência.”¹³⁰ É um conhecimento experiencial da Revelação desconhecido pelos filósofos.¹³¹

¹²⁶ CALVÁRIO, 2019, p. 224.

¹²⁷ LOSSKY, 1963, p. 135. “God is not an object of knowledge, He is not the God of the philosophers, but the God who reveals Himself.”

¹²⁸ CALVÁRIO, v. 73, n. 2, 2017, p. 785-786.

¹²⁹ Ver CALVÁRIO, v. 73, n. 2, 2017, p. 790-791.

¹³⁰ RUSSELL, 2019, p. 15, n. 61; p. 174. “an experience of God which is real but does not entail the comprehension of his essence. This is the knowledge that Basil refers to when he says that we know God from his energies but do not profess to approach his essence.”

¹³¹ CALVÁRIO, v. 73, n. 2, 2017, p. 784.

3.4 A distinção ontológica palamita

A distinção entre a *ousia* (essência) e a *energeia* (energia) de Deus é central na teologia de Palamas. Como aponta Calvário, o tema principal de sua obra teológica não é a doutrina das energias divinas, mas a luz incriada, que os hesicastas experienciavam pessoalmente. A luz divina é o núcleo de seu pensamento, e todo o seu pensamento filosófico e espiritual gira em torno dela. É, afinal, para defender a experiência dos hesicastas de verem essa luz que Palamas desenvolve essa distinção divina.¹³² Fora do embate entre defensores e opositores de Palamas na modernidade, o grande estudioso das religiões romeno Mircea Eliade (1907-1986) reconhece que a sua grande contribuição foi elaborar uma teologia mística acerca da luz divina e aponta que o mistério da Transfiguração é central em seu pensamento.¹³³ Bradshaw afirma que o conceito de *energeia* é introduzido por Palamas na tentativa de melhor referir-se à luz tabórica e às coisas ao redor de Deus, isto é, da sua essência, e defende que a sua escolha é natural, sendo que essa luz e essas coisas ao redor da essência divina são conhecíveis e participáveis pelas criaturas.¹³⁴

No entanto, como apontam Russell e Sinkewicz, a primeira menção do que viria a ser a sua distinção precede a controvérsia ao redor da Luz divina, ocorrendo na sua *Segunda Carta a Barlaão* (1337), em uma discussão epistemológica.¹³⁵ Palamas, portanto, desenvolve a distinção ontológica e o conceito de *energeia* no decorrer da controvérsia hesicasta acerca da luz incriada e a partir da experiência hesicasta dela, mas essa distinção já estava presente no seu pensamento, de forma seminal, antes da controvérsia vir à tona.

No decorrer da controvérsia, Torrance esclarece que, com a sua distinção, Palamas visava preservar e conciliar tanto a imparticipabilidade quanto a participabilidade do Deus Trindade, dois polos do ser divino que ele pensava poder esclarecer pela sua tradição patrística.¹³⁶ Ele pondera, todavia, que no coração por detrás da sua distinção, está a possibilidade de conhecimento real e da comunhão com Deus, da possibilidade da *θέωσις*, da

¹³² CALVÁRIO, 2019, p. 34.

¹³³ Ver CALVÁRIO, 2019, p. 45-46.

¹³⁴ BRADSHAW, 2004, p. 237.

¹³⁵ Ver RUSSELL, 2019, p. 23.

¹³⁶ TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 49.

deificação. É a partir desse núcleo que Palamas tentará fazer com que sua distinção tenha fundamento teológico e filosófico.¹³⁷

Podemos notar que a distinção de Palamas é, então, fundamental na questão da participação e da teologia da criação no seu pensamento, o que iremos explorar no quarto capítulo. Antes, porém, devemos analisar brevemente a distinção palamita entre a essência de Deus e a sua energia, ou as suas energias. Brevemente pois, como nota Calvário, uma tese inteira poderia ser feita somente para tratar sobre essa distinção e a bibliografia sobre ela já marca a maior parte das pesquisas em relação a Palamas. Assim como ela somente expôs a questão das energias em relação à luz divina, visando a metafísica da luz de Palamas, somente traçaremos um panorama acerca da sua distinção ontológica e da doutrina das energias no que julgamos ser relevante para introduzir o seu pensamento e compreender a sua teologia da criação.¹³⁸

Porém, é importante ressaltar que a concepção de energia presente em Palamas e em sua tradição difere da compreensão comum que prevalece no mundo ocidental contemporâneo. Por exemplo, o físico estadunidense Steven Weinberg (1933-2021) argumenta que a afirmação de que Deus seja energia implica que poderíamos encontrá-lo até mesmo em um pedaço de carvão.¹³⁹ Já Tollefsen sugere que o termo energia expressa a ideia de uma força semimaterial, uma força que flui. É exatamente por isso que ele rejeita traduzir *energeia* simplesmente por “energia”, preferindo termos como “atualidade” e “atividade”.¹⁴⁰ É claro que o que Palamas tem em mente ao falar das divinas energias é bem distinto dessa concepção popular de energia, de algo semifísico, uma força circunscrita à dimensão do mundo.

Vejamos, então, a distinção de Palamas e o uso que ele faz do termo *energeia*. Antes, no entanto, devemos observar sumariamente como o termo aparece em seus predecessores, para que possamos compreender melhor a sua interpretação desse termo.

¹³⁷ TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 50.

¹³⁸ Ver CALVÁRIO, 2019, p. 241.

¹³⁹ WEINBERG, Steven. *Dreams of A Final Theory*. London: Hutchinson Radius, 1993. p. 195.

¹⁴⁰ TOLLEFSEN, 2012, p. 5.

3.4.1 *Um panorama sobre o conceito de energeia antes de Palamas*

Palamas não é o inventor de um conceito ou de uma distinção completamente nova. Antes dele encontra-se uma longa tradição teológica, bíblica e filosófica. Dessa forma, precisamos, antes de explorar a distinção no seu pensamento, passar pelos seus predecessores. Conforme afirma Russell,

no Oriente uma distinção foi feita, como disse Eric Perl, entre os “modos diferentes em que a realidade pode ser dada à cognição”. Deus, como a realidade transcendente e causa determinadora está presente e manifestado em determinado efeito. O que é conhecido no efeito não é uma realidade diferente da causa; é a aparência, a “imagem”, da mesma realidade. Essa forma de distinguir entre o transcendente e o imanente passa, desde os filósofos neoplatônicos, por meio dos capadócijs, de Dionísio, o Areopagita, e de Máximo, o Confessor, até Gregório Palamas, que a apresenta em uma distinção inteiramente elaborada entre a divina *ousia* e a divina *energeiai*.¹⁴¹

O objetivo do presente subtópico é, portanto, traçar sumariamente o desenvolvimento dessa distinção, das diferentes formas em que Deus é tanto transcendente quanto imanente, dando especial atenção ao conceito de *energeia*. Contudo, conforme alguns predecessores de Palamas utilizam diferentes termos, também passaremos por terminologias diferentes, como os *proodoi*.

A distinção entre *ousia* e *energeia*, com exceção do consenso de que é uma doutrina filosófica, que separa o pensamento cristão do Oriente do do Ocidente, é alvo de disputa sobre, por exemplo, sua conotação, sua história e sua legitimidade. ἐνέργεια tem traduções diversas, a depender do autor e do contexto no qual o termo se insere. Atividade, atualizada, operação e energia são traduções possíveis.¹⁴² Tollefsen prefere traduzir o termo por atividade e atualidade, ou operação, pois vê tais termos como mais apropriados ao nosso contexto atual. Isso para que não haja a impressão de que Palamas estaria falando de algum tipo de força semimaterial que flui. Bradshaw e Russell, por outro lado, pensam que energia é um termo mais adequado para

¹⁴¹ RUSSELL, 2019, p. 163-164. “In the East a distinction was made, as Eric Perl has put it, between the ‘different modes in which reality may be given to cognition’. God as the transcendent reality and determining cause is present and manifested in the determined effect. What is known in the effect is not a different reality from the cause; it is the appearance, the ‘image’, of the same reality. This way of distinguishing between the transcendent and the immanent passes from the Neoplatonist philosophers via the Cappadocians, Dionysius the Areopagite, and Maximus the Confessor to Gregory Palamas, who presents it as a fully worked out distinction between the divine *ousia* and the divine *energeiai*.”

¹⁴² Ver BRADSHAW, 2004, p. xi.

traduzir *energeia*, pois as energias divinas são o próprio Deus, e não apenas simples operações, significado que o termo atividade(s) não consegue abarcar. Russell apenas sublinha que não devemos entender as energias como forças ou entidades independentes de Deus.¹⁴³ Seguimos a tradução clássica de *energeia* como *energia* pois pensamos que, mesmo com o perigo de ser mal interpretada, como algo similar a uma força mecânica, por exemplo, ela é a tradução que mais abarca o sentido original.

O termo *ousia*, por sua vez, usualmente traduzido por essência ou substância, possui mais de vinte significados, sendo os dois mais importantes o predicativo, “o que *x* é”, e o classificatório, “a natureza de *x*”. Russell pensa que as duas traduções usuais parecem sugerir que *ousia* é uma coisa, mas que o termo indica uma realidade que existe por si mesma, uma forma extremamente permanente de ser, que não é um produto da imaginação humana.¹⁴⁴ Seguimos a predominante – exceto Sinkewicz – tradução de *ousia* nos estudos palamitas como essência.

Embora haja autores que tenham resistência em aceitar a fundamentação na tradição do uso de Palamas do conceito de *energeia* e a sua distinção ontológica,¹⁴⁵ a obra de Bradshaw e a de Tollefsen fornecem-nos uma bem documentada fundamentação de que Palamas não é um inovador e que encontra-se em continuidade com a sua tradição bizantina. Calvário observa que Bradshaw vai defender que o termo cunhado por Aristóteles só vai obter uma conotação de participação na energia divina, tanto na magia e na teurgia pagãs, quanto no cristianismo, no século IV. Ela nota, com razão, que Bradshaw tem uma clara agenda apologética implícita em sua obra, visando mostrar que as doutrinas de Palamas são um desenvolvimento ortodoxo de uma extensa tradição que o procede.¹⁴⁶ Para Bradshaw, os traços básicos do conceito de *energeia*, no sentido de Palamas, já está presente nos capadócijs, no século quarto.¹⁴⁷ Ainda assim, suas obras e as de Tollefsen oferecem uma documentação razoável do desenvolvimento desse conceito aristotélico.

Bradshaw mostra como o termo aparece em Aristóteles: embora já houvesse na literatura grega um termo precedente ao Estagirita, que combinava *en* com *ergon*, *energias*, Aristóteles cunha o termo *energeia* e, em Metafísica IX.8, afirma ser ele derivado de *tò êργον*,

¹⁴³ Conferir TOLLEFSEN, 2012, p. 4-5, 186.; BRADSHAW, 2004, p. 174; RUSSELL, 2019, p. 16, n. 64.

¹⁴⁴ Ver RUSSELL, 2019, p. 169.

¹⁴⁵ Por exemplo, HART In: PABST; SCHNEIDER, 2008, p. xi-xiv.

¹⁴⁶ CALVÁRIO, 2019, p. 51-52, 56-57. Para a recepção da apologética palamita de Bradshaw, ver RUSSELL, 2019, p. 12 e o diálogo entre Bradshaw e outros teólogos em ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013.

¹⁴⁷ BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 28-29.

obra, coisa feita. O termo mais antigo é um adjetivo que denota ativo, efetivo, enquanto o aristotélico, ser ativo, ser efetivo, operar, tendo como sentido epistemológico atividade, operação, efetividade. Nos seus primeiros trabalhos, Aristóteles apresenta *energeia* como um exercício ativo, efetivo, de uma capacidade, usando-o como atividade e atualidade, assim como *dunamis* é usado como capacidade e potencialidade. Em Metafísica IX.6, Aristóteles distingue *energeia* de simples *kinesis*, sendo que este último termo é a moção por algo extrínseco, enquanto o primeiro, algo que é atual por si. Bradshaw aponta que os seus exemplos são atividades inteiramente atuais, totalmente completas em cada instante que estão em existência, não precisando, como a *kinesis*, de tempo para se tornarem atuais, como o ver e o pensar. Nesse sentido, em Metafísica XII.6, Aristóteles apresenta o Primeiro Motor como um ser que, não sendo sujeito à *kinesis* e nem possuindo *dunamis*, a sua *ousia* é *energeia*.¹⁴⁸

O Primeiro Motor é *pura energeia*. Como pura atualidade, que eterna e continuamente causa moção, já faz e tem feito sempre o que pode fazer, não tendo capacidades a serem realizadas. Como atividade, a sua *ousia* é a atividade de pensamento que subsiste por si mesma, pensando e sendo todo o conteúdo inteligível, como única completude eterna. Constitui a inteligibilidade de todas as coisas e os seus seres, estando presente em todas elas. Assim, embora atividade e atualidade traduzam *energeia*, ambos os termos não abarcam a amplitude do Primeiro Motor como pura *energeia*. Aristóteles inclui toda forma de atualidade em *energeia*, e toda forma de potencialidade em *dunamis*, tendo a primeira precedência sobre a segunda. Enfim, Aristóteles nomeia o primeiro princípio, o imóvel Primeiro Motor, que é pura *energeia*, atividade e atualidade, que vive e pensa, que não possui qualquer potencialidade e é impassível de mudança, de Deus.¹⁴⁹

Bradshaw também apresenta a não menos importante compreensão platônica do primeiro princípio, pois é a partir dela que o neoplatonismo vai se desenvolver. O primeiro aspecto que os neoplatônicos vão incorporar é a afirmação clássica de Platão na *República* (509b) de que o Bem está para além do ser e, como Parmênides identifica o pensar e o ser, eles interpretam que o Bem também está para além da inteligibilidade. O segundo é a forma em que o Uno é apresentado no *Parmênides* (137c-142a) de Platão por Parmênides, a saber, como uma unidade sem limites ou formas, que não está em repouso e nem em moção, e que não é nem diferente e nem igual a qualquer coisa. Ainda, não tem nome, não pode ser objeto de

¹⁴⁸ BRADSHAW, 2004, p. 1, 6, 8, 14-19.; BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 29-30.

¹⁴⁹ BRADSHAW, 2004, p. 24, 26, 28.; BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 30.

conhecimento, percepção ou opinião, e tampouco participa do ser. Por fim, o terceiro aspecto é tomado da apresentação feita por Aristóteles das doutrinas de Platão, especificamente, do Uno como causa das Formas e da identificação, de alguns da Academia de Platão, do Uno com o Bem. Por Platão falar do Bem na *República* como causa das Formas, de seus seres e verdades, Bradshaw vê como provável que o fundador da Academia esteja entre esse grupo. Enfim, ele afirma que a interpretação feita posteriormente é que o Bem que está para além do ser da *República*, o Uno do *Parmênides* e o Uno apresentado como causa das formas é o mesmo.¹⁵⁰

Conforme Bradshaw, Plotino vai harmonizar a concepção aristotélica e a platônica do primeiro princípio. O desconhecível e inominável Uno, o Bem platônico que é fonte do ser de todas as coisas e que está para além do ser, é tratado como o primeiro princípio, fonte de todos os seres, enquanto o Primeiro Motor aristotélico torna-se o *Nous*, a primeira hipóstase que é causada pelo Uno e que está presente em todas as coisas, em todos os seres, inteligibilidades e perfeições. O *Nous* tem o Uno como objeto de intelecção. Porém, ao não conseguir apreender a sua unidade, o *Nous* reflete o Uno como as inúmeras Formas, os *noēta*. O Uno é predominantemente descrito em termos apofáticos, no dizer o que ele não é. Quanto ao *Nous*, predomina a linguagem catafática, do que ele é. Em relação ao seu uso do conceito de *energeia*, o *Nous*, assim como o fogo, tem um calor interno e um externo. É apresentado como a *energeia* externa do Uno, na medida em que procede e é dependente dele, e também é uma *energeia* interna, que constitui a sua essência.¹⁵¹ Bradshaw também introduz a questão em Proclo (412-485), outro neoplatonista importante, que vai influenciar o pensamento posterior. O termo *energeia*, no seu pensamento, está relacionado à hierarquia causal. Ao ser o que são, todos os seres participam da divina *energeia*. Segundo Bradshaw, Dionísio, o Areopagita, por sua vez, vai desenvolver uma versão cristã da hierarquia sinérgica de Proclo.¹⁵² Em breve, voltaremos ao Areopagita.

Entremos, agora, na tradição patrística. Antes, porém, de abordarmos os Capadócius, Máximo, o Damasceno e Dionísio, devemos voltar brevemente no tempo. Bradshaw argumenta que o termo *energeia*, além de ser proeminente na filosofia grega, também aparece nos primeiros Pais da Igreja e na Bíblia. Especificamente, nos escritos paulinos, nos quais aparece vinte e seis vezes, como substantivo e verbo (*energein*), presença que vai influenciar Basílio. Nos escritos paulinos, assim como em Justino de Roma (aprox. 100-aprox. 165), Atenágoras

¹⁵⁰ BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 31-32.

¹⁵¹ BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 32-33.

¹⁵² BRADSHAW, 2004, p. 143, 146, 185.

de Atenas (aprox. 133-190), Clemente de Alexandria (150-211/215) e Orígenes de Alexandria (aprox. 185-aprox. 253) e nas *Constituições Apostólicas* (4º século), *energeia* aparece denotando as operações de seres sobrenaturais, especialmente de Deus, de Cristo ou do Espírito.¹⁵³ *Energeia* esteve, de forma minoritária, presente nas discussões acerca da Trindade. Atenágoras, Clemente e Atanásio de Alexandria (aprox. 296/298-373) falam do Filho como *energeia* do Pai. Ademais, Atanásio, usa o termo apenas casualmente, não dando proeminência ao mesmo. Em uma ocasião, fala do Filho como a *energeia* substancial do Pai, e do Espírito como a *energeia* do Filho.¹⁵⁴

É na segunda metade do quarto século que isso muda, com a necessidade de falar do *status* do Espírito na Trindade e de contrapor o pensamento do neoariano Eunômio de Cízico (aprox. 335-aprox. 394). É com a ideia de que o Espírito não é uma criatura, mas também é divino, que Atanásio vai escrever a sua *Carta a Serapião*, endereçada ao bispo de Tmuis, também no Egito, que o havia alertado de um grupo que negava a divindade do Espírito. É nessa carta, primeira obra cristã dedicada ao Espírito, que Atanásio fala da única energia da Trindade. Sendo a *energeia* a expressão da *ousia*, como Filon, Porfírio, entre outros, viam, Atanásio vai dizer que, ainda que ela não faça com que a *ousia* divina seja conhecida, se a Trindade compartilha uma única *energeia*, ela deve também compartilhar uma só *ousia*.¹⁵⁵ Por consequência o Espírito, como o Pai e o Filho, só pode ser divino, sendo da mesma essência que ambos.

Entretanto, no quarto século, é na disputa entre o neoariano Eunômio e os Capadócius que a discussão do termo *energeia* é encontrado em lugar central, na segunda metade do quarto século.¹⁵⁶ Bradshaw esclarece o pensamento do neoariano e a reação dos Capadócius. Eunômio

¹⁵³ BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 28.; BRADSHAW, 2004, p. 125, 154. Para uma leitura sobre o termo *energeia* no Novo Testamento, especialmente em Paulo, referente às operações de Deus e do Espírito, no que Bradshaw chama de sinergia ontológica, ver BRADSHAW, David. The Divine Energies in The New Testament. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, v. 50, n. 3, p. 189-223, 2006 e BRADSHAW, In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 33-38. Na nossa perspectiva, a proposta de Bradshaw é interessante, mas necessita de uma revisão da exegese contemporânea, para sabermos os limites de sua interpretação e se a necessidade de fundamentar biblicamente a doutrina das energias não “contaminou” a sua hermenêutica para além de um limite razoável.

¹⁵⁴ BRADSHAW, 2004, p. 126, 154.

¹⁵⁵ BRADSHAW, 2004, p. 154-155. Outro importantíssimo pensador da antiguidade que usa o termo é Filon de Alexandria, mas explorar o seu uso sairia da nossa delimitação. Para o interessante uso de *energeia* em Filon de Alexandria, ver BRADSHAW, 2004, p. 59-64, 162-163, 170. Outro ponto interessante no pensamento de Filon, assim como outros dos primeiros Pais, como Clemente, Justino de Roma, Teófilo de Antioquia, é a apofaticidade divina e a impossibilidade de nomear Deus, que não possui um nome apropriado. Os seus nomes são, assim, derivados de suas obras, ações, de seus poderes e da sua criatividade (BRADSHAW, 2004, p. 162-163).

¹⁵⁶ Torrance argumenta contra a busca exclusiva por uma precedência terminológica da distinção de Palamas nos Capadócius, defendendo em vez disso uma abordagem semântico-teológica mais ampla. Ele propõe explorar os textos e ideias dos próprios Capadócius para encontrar precedentes para o pensamento de Palamas, em vez de

era o líder dos neoarianos no meio do quarto século, entre a década de sessenta e setenta, e defendia que o Filho não era Deus. Antes, considera que o Filho veio a ser pela *energeia* do Pai e, o Espírito, pela do Filho. Para ele, o Deus ingerado é a sua ingerada *ousia*, que não pode ser partilhada por meio da geração. Assim, recusa ser o Filho *homoousion* com o Pai, ser da mesma essência com ele. Por conseguinte, ao referir-se ao Pai como vida, por exemplo, a referência é a sua *ousia*, ao passo que referir-se ao Filho como vida, por exemplo, a referência é tão somente uma criatura. A ortodoxia, por sua vez, via como inaceitável tratar o Filho e o Espírito como criaturas e colocar uma *energeia* como intermediária entre as três pessoas da Trindade.¹⁵⁷

Russell afirma que a distinção entre a inacessível e incompreensível *ousia* de Deus e as suas *energeiai ad extra* é traçada por Basílio. O Deus *indivisível* é *inteiramente* conhecido na percepção de cada uma das suas energias na criação, enquanto a *ousia* divina permanece inacessível. Isso se dá por meio das energias, pelas quais o Deus, que continua sendo simples em si mesmo, se faz acessível às suas criaturas. Entre outras, o poder criativo de Deus, a sua bondade e providência, são algumas dessas divinas *energeiai*. Apesar de Basílio não discutir se a distinção é ontológica ou epistemológica, tanto para ele quanto para Eunômio, o “conhecimento” obtido por meio das energias e os nomes dados a Deus a partir delas são nomes reais, que descrevem o contato com uma existência que é independente da inteligência humana.¹⁵⁸ Afinal, conforme afirma Bradshaw, “as divinas *energeiai* não são somente operações, mas também Deus em si mesmo conforme se manifesta dentro da criação.”¹⁵⁹

dependem apenas de declarações isoladas fora de contexto. Essa abordagem mais abrangente, segundo ele, permite uma compreensão mais profunda e fundamentada da relação entre a teologia de Palamas e a dos Pais Capadócijs (TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009). Entretanto, parece-nos que Palamas fundamenta, pelo menos em parte, a sua teologia pela procedência terminológica, na sua apresentação da distinção. Portanto, seguiremos a usual documentação terminológica.

¹⁵⁷ BRADSHAW, 2004, p. 127. BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 38-39. Para a doutrina de Deus eunomiana, ver também TOLLEFSEN, 2012, p. 40-45. Para uma lista das obras dos Capadócijs ao redor da disputa, conferir BRADSHAW, 2004, p. 158.

¹⁵⁸ RUSSELL, 2019, p. 173-174. Itálico nosso. Para o filósofo grego Georgios Martzelos (1948), Basílio desenvolve, em continuidade com a tradição bíblica e patrística, particularmente Atanásio, a distinção em termos ontológicos e epistemológicos. A dimensão ontológica da distinção seria, em sua interpretação, a fundação da epistemologia da mesma (MARTZELOS, Georgios. *The Significance of the Distinction between the Essence and Energies of God according to St. Basil the Great*. In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 149). A sua conclusão parece ser apressada. É certo que a distinção de Basílio é intelectual, gnosiológica, a partir da recepção/percepção de uma realidade existente, as energias divinas. Contudo, ela não é tão enfática e desenvolvida ontologicamente como vai ser posteriormente em Palamas. Parece-nos que ela está a um passo para esse desenvolvimento, mas ainda não chegou nele. Concordamos com a ponderação de Tollefsen, de que não podemos simplesmente pensar que Basílio tinha a mesma coisa em mente que Palamas acerca da distinção (TOLLEFSEN, 2012, p. 35).

¹⁵⁹ BRADSHAW, 2004, p. 174. “The occurrence of the sense of *energeia* as “energy” reminds us that the divine *energeiai* are not merely operations, but God Himself as manifested within creation.”

Como aponta Christoph Schneider, a distinção de Basílio vai ser significativa não somente na doutrina da Trindade, na cristologia e na pneumatologia, mas também para a origem dos nomes divinos e para a compreensão cristã acerca da relação entre o incriado e o criado, impactando a cosmologia e a soteriologia ortodoxa.¹⁶⁰

A afirmação da procedência dos nomes em Basílio nos remete ao seu *Tratado Sobre o Espírito Santo*, no qual ele afirma que os nomes do Senhor que aparecem nas Escrituras possuem como referência não a essência divina, a natureza de Deus. Antes, designam a “múltipla energia que ele transmite” à sua criação (TSE, VIII, 17). Igualmente, constatamos que, como Bradshaw aponta, nessa obra (TSE, XXVI, 61) Basílio interpreta o uso paulino de *energeia* em 1 Coríntios 12 para falar dos dons do Espírito em termos de energia divina.¹⁶¹ Dessa forma, como observa Tollefsen, para Basílio dizer que não conhecemos a *ousia* de Deus não é o mesmo que dizer que não conhecemos Deus. Vários atributos são, pois, conhecidos pelas suas atividades, pelas suas energias divinas.¹⁶²

Por fim, não podemos deixar de citar a Carta 234 de Basílio, na qual ele afirma a distinção *ipsis litteris*: “dizemos que por suas energias [ἐνεργειῶν] nós conhecemos nosso Deus, mas sua própria essência [οὐσία], não professamos alcançar. Pois suas energias [ἐνεργεῖαι] descem até nós, mas sua essência [οὐσία] permanece inacessível.”¹⁶³ Ao nosso ver, essa distinção é uma forma rudimentar daquela ontologizada que posteriormente aparecerá em Palamas.

Continuando, também Gregório de Níssa vai falar da essência ou natureza divina como superior à compreensão, como transcendente ao intelecto criado, e vai opor-se também à ideia de que haveria alguma energia entre as pessoas da Trindade, como que algo intermediário a elas. Além disso, vai apontar que a *ousia* divina não é um nível de ser superior à Trindade, mas é a própria *ousia* transcende dela. Assim como Atanásio, vai dizer também que a Trindade possui tanto uma só *ousia* quanto uma só *energeia*. Para ele, os nomes divinos, e até mesmo θεός, referem-se às próprias *energeiai* de Deus, que real e positivamente expressam o que estão

¹⁶⁰ SCHNEIDER, Christoph. *Introduction: Beyond Agnosticism and Pantheism*. In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 26.

¹⁶¹ BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 42.

¹⁶² TOLLEFSEN, 2012, p. 36.

¹⁶³ BASIL, Saint. *The Letters*: In four volumes, III. Trad. Roy J. Deferrari. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1986. (Loeb Classical Library, 243). p. 372-373, Carta CCXXXIV. Tradução do inglês de Roy J. Deferrari (1890-1969), modificada: “we say that from His activities we know our God, but His substance itself we do not profess to approach. For His activities descend to us, but His substance remains inaccessible.”

nomeando, mas jamais a essência. Ademais, ele também fala delas como coisas ao redor (τὰ περὶ) da natureza de Deus.¹⁶⁴

Bradshaw destaca que os Capadócijs também utilizaram a Bíblia para discutir a diferença entre a maneira como Deus faz-se conhecido e como ele é conhecido por si mesmo, considerando-a uma fonte mais importante do que textos filosóficos. O encontro de Moisés com Deus, no qual o profeta é impedido por ele de ver sua face, que nenhum homem poderia ver, mas lhe permite ver as suas costas, ocupou um lugar especial na teologia dos Capadócijs. São Gregório Nazianzeno (aprox. 329-390) identifica as costas divinas com a glória de Deus. Ele também interpretou sua própria experiência de Deus a partir desse texto, distinguindo, em harmonia com Basílio, a diferença entre a forma pela qual conhecemos Deus, como ele nos alcança, e a maneira como ele conhece a si mesmo. Em geral, as teofanias bíblicas, especialmente a da sarça ardente (Êxodo 3), foram utilizadas pelos capadócijs para descrever Deus aparecendo, tornando-se conhecido como o desconhecível, e fazendo-se conhecido como transcendente à nossa forma de ser.¹⁶⁵

Segundo Bradshaw, os gregos, ocupados com os debates cristológicos, não desenvolveram o conceito de divina *energeia* dos três pais capadócijs, tampouco o unificaram com outros aspectos da teologia dos três. Dessa forma, o debate ao redor da *energeia* sai de cena, do palco das discussões teológicas, por um longo período. É com o siríaco *Corpus Areopagiticum*, do fim do quinto século, ou do princípio do sexto, que o tema em questão vai ter novos desdobramentos.¹⁶⁶

Como explica Bradshaw, em seus *Nomes Divinos*, São Dionísio responde ao paradoxo de como o Deus, que transcende todo nome, é nomeado de várias formas na Bíblia, explicando que isso ocorre por meio das suas processões, τῆς θεαρχίας προόδους. Os nomes divinos refletem, assim, o efeito de Deus em suas criaturas, que ele mesmo transmite, ao mesmo tempo que Deus, com sua indivisibilidade sobrenatural, transcendentemente tem em si mesmo as características a partir das quais ele efetua seus efeitos nas criaturas. Como essas características transmitidas por Deus existem nele, na completude, inteireza e indivisibilidade que ele é,

¹⁶⁴ TOLLEFSEN, 2012, p. 35.; BRADSHAW, 2004, p. 159-167.

¹⁶⁵ BRADSHAW In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 41-42.; BRADSHAW, 2004, p. 168.

¹⁶⁶ BRADSHAW, 2004, p. 179.

nomeá-las é nomear o próprio Deus. Os *proodoi* não só manifestam Deus, mas são Deus. Ainda assim, mesmo sendo seus *proodoi* por inteiro, ele está para além deles, sendo suas fontes.¹⁶⁷

A bipolaridade na concepção dionisiana de nomes divinos deve parecer familiar, pois é a mesma que encontramos nos Capadócijs. Para os Capadócijs, as *energeiai* de Deus são tanto atos de auto-manifestação quanto o próprio Deus aparecendo em certa forma. O mesmo é verdade quanto os divinos *proodoi* em Dionísio. Conforme ele coloca no capítulo 5, sobre o ser, os vários divinos *proodoi* são atos de providência (*προνοίας*) que diferem em seus níveis de universalidade. Posteriormente, Dionísio parece usar os termos *proodos* e *energeia* como equivalentes. A razão pela qual ele geralmente prefere *proodos* é, sem dúvida, por causa das associações dadas a ele pelos neoplatônicos. Na teoria neoplatônica de emanção, qualquer efeito permanece em sua causa (o estágio de *μὴν*), procede dela (o estágio de *πρόοδος*) e retorna a ela (o estágio de *ἐπιστροφή*). *Proodos* é, assim, um termo ideal para transmitir a complexa noção que Dionísio deseja expressar – a de uma processão de Deus que manifesta, em um nível inferior de ser, aquilo que também “permanece” com Deus em sua própria natureza.¹⁶⁸

Bradshaw nota que Dionísio faz poucas menções ao termo *energeia* na sua obra *Nomes Divinos*, mas o utiliza em *Hierarquia Eclesiástica* e em *Hierarquia Celestial*, na qual ele descreve uma hierarquia não somente como algo que performa uma *ἐνέργεια*, mas que é uma *ἐνέργεια*, além de ser uma *ἐπιστήμη* e uma ordem sagrada.¹⁶⁹ Por fim, antes de avançarmos do pensamento Dionísio, é essencial fazermos duas observações. Primeira, como aponta Louth, é ele que introduz a teologia da linguagem apofática e catafática no mundo bizantino.¹⁷⁰ Segunda, Russell afirma que Palamas vai tomar Basílio, a grande autoridade na distinção entre *ousia* e *energeia*, como chave de leitura de Dionísio.¹⁷¹

Chegamos, então, a Máximo, o Confessor. Bradshaw aponta que ele traça uma distinção entre a *ousia* de Deus e as coisas ao redor de Deus. Inclusive, o poder divino, pelo qual Deus cria, é uma dessas “coisas”. Ele também as chama de *ἔργα*, obras, que têm Deus como seu

¹⁶⁷ BRADSHAW, 2004, p. 179-181. Interessante notar que Dionísio usa τῆς θεαρχίας προόδους, o que poderíamos traduzir como “processões teárquicas”, que remetem à hierarquia divina, tema tão importante para ele.

¹⁶⁸ BRADSHAW, 2004, p. 182. “The bipolarity in the Dionysian conception of the divine names should look familiar, for it is the same as that which we encountered in the Cappadocians. For the Cappadocians, the *energeiai* of God are both acts of self-manifestation and God Himself appearing in a certain form. The same is true of the divine *proodoi* in Dionysius. As he puts it in chapter 5, on being, the various divine *proodoi* are acts of providence (*προνοίας*) that differ in their degree of universality. Later Dionysius seems to use the terms *proodos* and *energeia* as equivalents. The reason he generally prefers *proodos* is no doubt because of the associations given it by the Neoplatonists. In the Neoplatonic theory of emanation, any effect remains in its cause (the stage of *μὴν*), proceeds from it (the stage of *πρόοδος*), and returns to it (the stage of *ἐπιστροφή*). *Proodos* is thus an ideal term to convey the complex notion Dionysius wishes to express – that of a procession from God which manifests, at a lower level of being, that which also ‘remains’ with God in His own nature.”

¹⁶⁹ BRADSHAW, 2004, p. 183-184.

¹⁷⁰ LOUTH In: KAPSTEIN, 2004, p. 92.

¹⁷¹ RUSSELL, 2019, p. 171.

δημιουργός, criador. Todavia, essas obras são distinguidas das criaturas comuns, que participam em Deus por meio delas que são, por sua vez, participáveis. Por exemplo, a bondade, a vida, a simplicidade, a imortalidade, a infinitude, entre outras. Essas obras são atemporais e são contempladas ao redor de Deus. A percepção divina ocorre por meio dessas obras, e é uma deificação, assim como uma experiência de participação em Deus. As coisas ao redor de Deus, em Máximo, afirma Bradshaw, exercem a mesma função que as *energeiai* dos Padres Capadóciolos e as processões divinas de Dionísio. Todas três são listadas com as mesmas perfeições divinas, como a bondade e a sabedoria de Deus, nas quais ele faz-se conhecido e pelas quais as criaturas participam na divindade. Assim, elas são o próprio Deus e, ao mesmo tempo, ele continua sendo transcendente em sua essência.¹⁷²

Bradshaw observa que Máximo, assim como Dionísio, evita usar o termo ‘*energeiai*’ para se referir às perfeições divinas, ao contrário dos Capadóciolos que, segundo Bradshaw, o adotaram da Bíblia. Isso porque ambos, Máximo e Dionísio, adotaram a linguagem da participação de Proclo. Assim, Máximo prefere falar das coisas ao redor de Deus em relação às perfeições divinas.¹⁷³ De toda forma, Bradshaw afirma que são semelhantes os *logoi* em Máximo e as *energeiai* nos capadóciolos. Ambos os termos descrevem a presença divina na criação, tendo como referência Deus manifestando-se e fazendo-se conhecido, como também a forma que ele cria. No entanto, ressalta que esses dois termos não podem ser identificados, pois Máximo usa *energeiai* de formas distintas.¹⁷⁴

Ele divide a concepção capadociana de divina *energeiai* em três: uma parte relacionada à criação (os *logoi*), uma outra aos atributos eternos de Deus (as “coisas ao redor de Deus”) e, a terceira, à atividade e energia de Deus que pode ser partilhada pelas criaturas (para qual ele tende a reservar o termo *energeia*). O ponto em usar o termo *logos* ao invés de *energeia* é para enfatizar que Deus está presente nas criaturas, não apenas como seu criador e sustentador, mas como seu sentido e propósito.¹⁷⁵

O conceito de λόγοι da criação, por sua vez, é o núcleo da teologia da criação de Máximo. Deus cria, sustenta e direciona toda a sua criação a ele por meio da atividade divina

¹⁷² BRADSHAW, 2004, p. 189-190, 193.

¹⁷³ BRADSHAW, 2004, p. 190.

¹⁷⁴ BRADSHAW, 2004, p. 206.

¹⁷⁵ BRADSHAW, 2004, p. 206. “he splits the Cappadocian conception of the divine *energeiai* into three: one part relating to creation (the *logoi*), another to God’s eternal attributes (the ‘things around God’), and the third to the activity and energy of God that can be shared by creatures (for which he tends to reserve the term *energeia*). The point of using the term *logos* rather than *energeia* is to emphasize that God is present in creatures, not only as their creator and sustainer, but as their meaning and purpose.”

que é chamada de λόγοι. Como Logos, Deus está presente no ser de todas as coisas.¹⁷⁶ Como esclarece o bizantinista neerlandês Joost Van Rossum (1947), os λόγοι são as “ideias” eternas, as “intenções” da criação que sempre estiveram com Deus, de acordo com as quais e nas quais, pela sua vontade, Deus cria todas as coisas do *não-ser*. Toda a criação permanece, eternamente, enraizada nos λόγοι de Deus e, assim, em Deus. Afinal, é em Deus e com Deus que os λόγοι existem. O seu conceito de ideias e vontades de Deus é tomado de Dionísio e, assim, a referência última do seu conceito de λόγοι são as Ideias platônicas. Nesse sentido, o “mundo inteligível”, já modificado pelo estoicismo, é identificado com o Logos, o qual consiste em muitos λόγοι, os quais são unificados em um único Logos.¹⁷⁷ Nesse sentido, como diz Bradshaw, “perceber o Logos divino na criação e perceber os *logoi*, que são as causas formativas das coisas, são uma e a mesma coisa.”¹⁷⁸

Bradshaw vê um desenvolvimento do termo em São João Damasceno (aprox. 675-749), afirmando que nele a distinção começa a ser relacionada com a luz incriada. A divina *energeia* é tratada por ele como uma luz que irradia sobre toda a criação, estando ativamente presente nela sem qualquer divisão. Ele usa a irradiação de uma luz e o sol como analogia da luz divina. Como Divindade simples, Deus possui uma simples *energeia* que, como os raios do sol, está ativa em todas as coisas. Além de iluminar todas as coisas, ela revela e manifesta a sua fonte, isto é, o próprio Deus. É em sua *energeia* que Deus faz-se visível.¹⁷⁹ Consideramos importante também apontar para a definição de *energeia* que aparece no Damasceno e que, posteriormente, como veremos, será citada por Palamas. Ele afirma que toda natureza tem um movimento eficaz e natural à sua natureza. É a esse movimento que se dá o nome de *energeia* (*Expositio fidei*, 59 (3,15), 8-12).

Por fim, mencionemos Simeão, o Novo Teólogo. Bradshaw afirma que ele também trata a luz de Cristo como incriada e como transcendente, como estando para além das criaturas. As

¹⁷⁶ TANEV, 2017, p. 133.; BRADSHAW, 2004, p. 204.

¹⁷⁷ VAN ROSSUM, Joost. *The λόγοι of creation and the divine “energies” in Maximus the Confessor and Gregory Palamas*. In: LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Ed.). *Studia Patristica*. Leuven: Peeters, 1993. v. XXVII. p. 213-214.

¹⁷⁸ BRADSHAW, 2004, p. 204. “[...] to perceive the divine Logos in creation, and to perceive the *logoi* which are the formative causes of things, are one and the same.” Nesse horizonte de contemplação, Rossum destaca o contexto em que Máximo desenvolve sua doutrina, isto é, a discussão sobre o conhecimento divino e a sua especificidade em relação à experiência de contemplação: “Máximo desenvolve sua doutrina dos λόγοι especialmente dentro do contexto do seu ensino sobre o *conhecimento* de Deus, isto é, aquele aspecto do conhecimento de Deus que é chamado por ele de φυσική θεωρία. Esse conceito pode ser definido como uma contemplação espiritual ou mística dos λόγοι da criação, que leva ao conhecimento do Logos Divino, imagem de acordo com a qual o mundo é criado, e por fim o conhecimento da Santíssima Trindade. A φυσική θεωρία deve ser distinguida da união imediata com Deus (θέωσις ou μυστική θεολογία)” (VAN ROSSUM In: LIVINGSTONE, 1993, p. 214).

¹⁷⁹ BRADSHAW, 2004, p. 207, 210.

criaturas podem participar da mesma sem comprometer a transcendência de Deus. Nele, Deus é luz, mas também transcende todas as luzes. Predominantemente, ele fala de Deus como conformando-se à luz, mesmo permanecendo transcendente à toda forma. Porém, em uma ocasião essa luz divina é identificada com a *energeia* do Espírito. Deus é, assim, revelado na experiência imediata, mesmo ainda permanecendo transcendente.¹⁸⁰

Antes de concluir o nosso percurso, devemos destacar uma potencial linha de pesquisa sobre as influências teológicas e filosóficas no pensamento de Palamas apontada pelo bizantinista americano Jonathan Greig (1987). Para ele, um outro caminho indireto de influência de Proclo em Palamas ocorreu por meio de Máximo, mediada por João Filopono de Alexandria (aprox. 490-570) e Dionísio. Destaca também que a influência de Filopono no pensamento bizantino é, aliás, pouco explorada na academia. Proclo traça uma distinção entre a essência da alma – na eternidade – e as suas atividades – no tempo –, o que vai influenciar na distinção de Filopono entre a posse de Deus dos *logoi* e as suas atividades, mas ambos os lados, ao contrário na distinção de Proclo, são vistos por Filopono, misteriosamente, como se dando na eternidade. Por meio de Dionísio, Máximo teria adaptado a distinção de Filopono – e, por extensão, a de Proclo – na sua distinção entre o Deus imparticipável e os seus participáveis *logoi*, o que teria, assim, chegado na distinção de Palamas entre a essência de Deus e as suas energias divinas.¹⁸¹ Greig aponta um caminho que merece posterior escrutínio acadêmico, sobre a receptividade e influência indireta de Filopono em Palamas.

De qualquer forma, vimos sumariamente como o conceito *energeia* se desenvolveu no Oriente. Em Palamas, o mesmo vai alcançar certa maturidade. Como afirma Bradshaw, “Palamas [...] reúne sob um único conceito de *energeia* um número de temas que existiam antes mais ou menos em isolamento: a luz incriada, as ‘coisas ao redor de Deus’, o ensino capadócio sobre os nomes divinos, e o entendimento paulino e capadócio da habitação do Espírito Santo.”¹⁸² Passemos, então, ao ensino do próprio Palamas acerca da distinção entre a *ousia* de Deus e a sua *energeia*.

¹⁸⁰ BRADSHAW, 2004, p. 213.

¹⁸¹ Ver GREIG, Jonathan. *Proclus’ Reception in Maximus the Confessor, Mediated through John Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagite: A Case Study of Ambiguum 7*. In: CALMA, Dragos (Ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes, Volume 3: On Causes and the Noetic Triad*. Leiden; Boston: Brill, 2022. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, v. 28). p. 117-167.

¹⁸² BRADSHAW, 2004, p. 238. “Palamas [...] draws together under the single concept of *energeia* a number of themes that previously had existed more or less in isolation: the uncreated light, the ‘things around God,’ the Cappadocian teaching on the divine names, and the Pauline and Cappadocian understanding of the indwelling of the Holy Spirit.”

3.4.2 *Deus em Palamas: a transcendente ousia e a imanente energeia*

Conforme aponta Calvário, em Palamas, são as energias divinas, que estão ao redor de Deus, o objeto do conhecimento divino, e não a sua essência. Ela mostra que a primeira aparição da distinção de Palamas, entre a φύσις de Deus e o seu περὶ αὐτόν, o que está ao seu redor, também chamado por ele de a glória que envolve sua natureza, aparece em sua correspondência com Barlaão e Acindino. Todavia, conforme ela mostra, a distinção aqui ainda estava em estado bruto, e Palamas a desenvolve no decorrer do embate com Barlaão. Inclusive, no início do embate, ele até mesmo tratou, de forma heterodoxa, a processão do Espírito como algo ao redor da essência de Deus.¹⁸³ Porém, o que nos interessa é explorar como a sua distinção aparece em um estado mais refinado na sua teologia.

Palamas não define Deus meramente como essência. Referindo-se a Êxodo, 3,14, ele diz: “Deus, quando estava a falar com Moisés, não disse: ‘Eu sou a essência’, mas: ‘*Eu sou Aquele que é*’. Não é Aquele que é que provém de essência, mas a essência provém Daquele que é, pois Aquele que é abarca em si mesmo o Ser inteiramente” (*Tríades*, 3.2.12).¹⁸⁴ Ou seja, Deus não é apenas a essência supraessencial e a energia, mas transcende, está para além de ambas. Ele é Aquele que é.

O significado disso, segundo Calvário, é que Deus transcende a essência, que provém dele; que ele não provém de sua essência.¹⁸⁵ Deus não é, portanto, ser procedente da essência; essa procede de sua existência.¹⁸⁶ Meyendorff afirma que, para Palamas, um ser não é identificado com sua essência. Esta última é necessariamente ser, mas não o inverso. É aqui que reside o relevante significado do palamismo, segundo Meyendorff: na possibilidade de Deus, mesmo sua essência permanecendo imparticipável, manifestar seu próprio ser.¹⁸⁷

Além disso, é importante destacar que para Palamas a essência de Deus não são os seus atributos, ou algum deles. Ela tampouco é a sua bondade e a sua vida eterna, que são totalmente

¹⁸³ CALVÁRIO, 2019, p. 78-79.

¹⁸⁴ Tradução do francês de Meyendorff: “Dieu, lorsqu’il s’entretenait avec Moïse, n’a pas dit: ‘Je suis l’essence’, mais: ‘*Je suis Celui qui est*’. Ce n’est donc pas Celui qui est qui provient de l’essence, mais l’essence provient de Celui qui est, car Celui qui est embrasse en lui-même l’Etre tout entier.” A versão original dessa frase é de Gregório Nazianzeno. Conferir YANNARAS, 2015, p. 206-207. n. 69.

¹⁸⁵ CALVÁRIO, 2019, p. 248.

¹⁸⁶ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 57-58.

¹⁸⁷ MEYENDORFF, 1964. p. 213.

sem origem. Essas coisas estão ao redor de Deus, *περὶ αὐτόν* (*Triades*, 3.2.9)¹⁸⁸. O próprio Palamas afirma: “quanto aos atributos positivos de Deus [...], nenhum deles pode ser visto a revelar a essência [οὐσίαν] de Deus, mesmo que usemos, quando necessário, todos esses nomes para aquele ser transcendente que é, ultimamente, sem nome” (*Capítulos*, 118)¹⁸⁹.

Palamas afirma que “há três realidades em Deus, especificamente, essência [οὐσία], energias [ἐνέργειας] e uma tríade de hipóstases divinas [τριάδος ὑποστάσεων θείων]” (*Capítulos*, 75)¹⁹⁰. A origem da energia divina é a incorpórea essência divina (*Capítulos*, 110), sendo que “a energia é o que revela, ao passo que a essência [οὐσία] é aquilo que, portanto, é revelado no que diz respeito ao fato de existência” (*Capítulos*, 141)¹⁹¹. Deus, como causa delas, e não temporalmente, precede suas incriadas energias, isto é, seus poderes, virtudes, atividades (*Triades*, 3.2.7). As três hipóstases de Deus possuem, em unidade, uma única energia comum e incriada (*Capítulos*, 138). Sobre isso, Sinkewicz observa que, ao falar das energias nas três hipóstases divinas, Palamas “não deixa de apontar que na Divindade elas são numericamente uma, pois há somente uma energia comum das três pessoas. As energias divinas são pronunciadas no plural em referência às atividades *ad extra* de Deus, em relação a nós.”¹⁹²

Torrance afirma que o traçar das distinções, das três realidades (ὄντων), no ser de Deus, na ontologia divina, não é uma inovação de Palamas, uma vez que os Padres Capadócijs fizeram o mesmo com a distinção entre οὐσία e ὑπόστασις. Acindino e outros opositores de Palamas viam a distinção dele como inaceitável. Embora reconhecessem a distinção entre essência e três hipóstases, olhavam para a distinção palamita como inconsistente com um Deus único, indivisível, simples e incognoscível. Palamas, no entanto, afirmava a incognoscibilidade da essência, mas não das comunicáveis e imanes energias divinas.¹⁹³

¹⁸⁸ *περὶ αὐτόν* é uma forma na qual Palamas se refere às energias divinas que, não sendo a essência divina, estão ao redor dela. Mesmo assim, são o próprio Deus.

¹⁸⁹ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “As for the positive attributes of God [...], none of them can be shown to divulge the substance of God, even though, whenever necessary, we use all these names for that transcendent being who is utterly nameless.”

¹⁹⁰ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “There are three realities in God, namely, substance, energy and a Trinity of divine hypostases.”

¹⁹¹ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “the energy is what reveals, whereas the substance is that which is thereby revealed with respect to the fact of existence.”

¹⁹² SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 48. “When Gregory spoke of the energies observed in the three hypostases, he did not neglect to add that in the Godhead these are numerically one, for there is one common energy of the three persons. The divine energies are spoken of as plural in reference to God’s activities *ad extra*, in relation to us (c. 138, 144).”

¹⁹³ TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 49. Torrance esclarece que a diferença entre as duas distinções é que a entre οὐσία e ὑποστάσεις é hipostática, pessoal e relacional, enquanto a entre οὐσία e ἐνέργειαι é natural, baseada na tradição patrística de que toda essência existente tem, necessariamente, uma energia natural (TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 51-52).

Palamas, mencionando Basílio e Gregório de Níssa, afirma que toda existência possui uma energia natural de sua respectiva essência, e que somente o não-ser é privado de uma energia natural à sua essência (*Triades*, 3.2.7). Stoyan Tanev explica que, na teologia bizantina, a distinção entre essência e energia é universal, sendo aplicada tanto a Deus quanto à criação. Ele menciona Damasceno, que afirma que toda essência possui uma energia natural própria e define energia como força e atividade natural e inata a cada essência, manifesta por natureza.¹⁹⁴

Uma possível analogia para essa distinção é a mente humana, pois ela também possui essência e energias, ou atividades. Palamas afirma: “a essência do espírito/mente é uma coisa, e sua atividade/energia é uma outra” (*Triades*, 1.2.5)¹⁹⁵. Damos um exemplo: a mente em si é a essência; o ato de pensar é uma atividade dessa essência e que, mesmo procedendo da primeira, também é mente, fazendo parte de sua unidade. É claro que essa analogia possui grandes limitações e é apenas uma aproximação, pois está no nível da criação. Há uma diferença intransponível entre a energia divina, que é o próprio Deus em si, o seu ser, e a energia da mente humana, que faz parte dela.

Segundo Palamas, é necessário compreender de forma distinta coisas inseparáveis e visualizar mentalmente coisas indivisíveis como separadas. Ele utiliza a geometria para introduzir o assunto e depois leva para a questão de Deus, em quem há distintividades, mas a união prevalece e possui prevalência (*Capítulos*, 81). Contra os seguidores de Acindino, ele afirma:

Os acindinistas não aceitam, nem são capazes de conhecer a indivisível distinção em Deus, mesmo quando eles os escutam falar da união dividida em concordância com os santos, que um aspecto de Deus é incompreensível e outro é compreensível; que Deus é um, o mesmo ser incompreensível em essência [οὐσίαν], mas compreensível pelas suas criaturas de acordo com suas energias divinas, a saber, sua eterna vontade para nós, sua eterna providência sobre nós e sua eterna sabedoria relativa a nós e, para usarmos as palavras do divino Máximo: “seu infinito poder, sabedoria e bondade.” Quando Barlaão e Acindino, e aqueles que seguem os seus passos, escutam-nos dizer que essas são verdades necessárias, acusam-nos de falar de muitos deuses, de muitas realidades incriadas e de tornar Deus composto. Pois eles não sabem que Deus é indivisivelmente dividido e divisivelmente unido, e experiencia nem multiplicidade e nem composição (*Capítulos*, 81).¹⁹⁶

¹⁹⁴ TANEV, 2017, p. 2-3.

¹⁹⁵ Tradução do francês de Meyendorff, modificada: “l’essence de l’esprit [voû] est une chose et son activité [ἐνέργεια] en est une autre.”

¹⁹⁶ Tradução do inglês de Sinkewicz: “The Akindynists do not accept nor are they capable of knowing the indivisible distinction in God, even when they hear us saying of the divided union in accord with the saints, that one aspect of God is incomprehensible and another is comprehensible; that God is one, the same being incomprehensible in substance but comprehensible from his creatures according to his divine energies, namely, his eternal will for us, his eternal providence over us and his eternal wisdom concerning us, and, to use the words

A união com Deus, pela qual o ser humano visto por Deus como digno torna-se um com ele, dá-se pela energia divina, que pertence a Deus por natureza, e não pela essência (*Capítulos*, 75). Isso porque a essência é imparticipável e inacessível, enquanto que a energia é participável e manifesta-se à sua criação (*Capítulos*, 107). Essa energia é manifesta, por exemplo, nas iluminações em que os fiéis a Deus recebem e participam, que são energias que procedem da essência divina (*Tríades*, 3.2.13). Sem as energias de Deus, se a deificação ocorresse pela divina essência, quem fosse divinizado tornar-se-ia Deus por natureza (*Tríades*, 3.3.8). O dom deificador do Espírito é da essência divina, e não a essência divina (*Tríades*, 3.1.34). Deus está para além da luz incriada, que é uma de suas energias, sendo causa e fonte dela (*Tríades*, 1.3.2).

Com São João Crisóstomo (aprox. 347-407), Palamas afirma que a energia divina tem a divisibilidade como propriedade. É, portanto, ela que é indivisivelmente dividida, assim como é ela que é participável, o meio pelo qual o ser humano é deificado (*Capítulos*, 110). É devido a essa divisibilidade indivisível que Palamas vai poder falar de energias divinas, no plural, que nada mais são do que a única energia da essência divina e das três hipóstases divinas.

Em linguagem própria de alguém que segue São Dionísio, Palamas afirma que Deus está para além e transcende suas energias incriadas, assim como qualquer afirmação ou negação (*Tríades*, 3.2.11). Recorrendo ao Areopagita, ele defende que Deus está para além da Divindade, da Bondade, e até mesmo de Deus (*Tríades*, 3.1.25). Aliás, Palamas não somente afirma a transcendência e incomunicabilidade da essência, mas também considera que a essência de Deus é supraessencial, ἡ ὑπερούσιος οὐσία τοῦ Θεοῦ ἐστὶν (*Tríades*, 3.2.7)¹⁹⁷. Isto é, a essência divina está para além da essência. Com isso, ele está afirmando que Deus, em sua essência, não transcende somente todas as essências, mas também a sua própria essencialidade, a sua própria essência. Com Dionísio, Palamas ainda fala de Deus como ὑπέρθεος (*Tríades*, 3.1.8; 3.1.31), como mais-que-Deus, ou melhor, como além-de-Deus. Ele afirma que “a

of the divine Maximus, ‘his infinite power, wisdom and goodness.’ When Barlaam and Akindynos and those who follow in their footsteps hear us saying that these are necessary truths, they accuse us of speaking of many gods and many uncreated realities and making God composite. For they do not know that God is indivisibly divided and united divisibly and experiences neither multiplicity nor composition.” Conforme Sinkewicz, a citação que Palamas atribui a Máximo não foi identificada (GREGORY PALAMAS, 1988, p. 179, n. 148).

¹⁹⁷ Conferir também *Tríades*, 3.2.13; 3.2.14. Conforme observado por Sinkewicz, Palamas “assimilou a doutrina do Pseudo-Dionísio e a adaptou aos seus propósitos” (SINKEWICZ, *The Early Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 17). Notável, nesse sentido, é a presença da linguagem dionisiana em *Capítulos*, 106, no qual ele discorre a respeito da transcendência e da apofaticidade da essência divina.

essência de Deus ultrapassa também, portanto, o não-ser por transcendência, pois também é *mais-que-Deus*” (*Triades*, 2.3.37)¹⁹⁸. Ou seja, o próprio Deus está para além de Deus.

Temos, aqui, a radical transcendência do Deus palamita, ao passo que, nas energias divinas, temos uma radical imanência de toda a Divindade, pois toda a essência divina está presente na sua única energia que, por sua vez, é múltipla. Assim, toda a Trindade está presente em todas as energias. Ademais, nas palavras do próprio Palamas, “a essência de Deus está por todo lado, pois está dito: ‘o Espírito preenche tudo’ [Sb 1,7], conforme sua essência” (*Triades*, 3.1.34)¹⁹⁹. Palamas afirma que, mesmo não sendo essência e energia a mesma coisa em Deus, a sua essência indivisível, ainda que não esteja em lugar algum, pois transcende todo lugar, tempo e natureza, está presente em cada uma de suas energias (*Triades*, 3.2.9).

Palamas defende que, por ser inteiramente incompressível, não é possível nomear a essência divina. Por isso, nomeia-se Deus a partir de suas múltiplas energias. Como elas são diversas, são também diversos os nomes dados a Deus e os seus significados. Criar, adotar – a humanidade – e governar, por exemplo, são energias diversas. É assim, a partir desses nomes, que nomeamos o “Escondido”. Ainda assim, o seu ser permanece desconhecido. Ademais, dizer que essas energias divinas, naturais à Divindade, são criaturas, por causa de sua diversidade, é o mesmo que dizer que Deus é uma criatura (*Capítulos*, 144). Negar a distinção da essência divina, totalmente transcendente, e as energias divinas *ad extra*, conforme faziam os acindinistas, para Palamas, prejudica o fato da revelação de Deus, assim como da economia da criação e da salvação. O resultado é que Deus é isolado e selado em si mesmo, e uma ponte totalmente intransponível é colocada entre Deus e o ser humano.²⁰⁰

Deus só existe ou pode ser conhecido se possui energias que são essenciais e naturais ao seu ser, ao passo que, se elas são criadas, também é criada a essência divina, da qual essas energias procedem e pertencem (*Triades*, 3.3.6). Com Máximo, Palamas afirma que é da natureza das divinas energias revelar Deus (*Triades*, 1.3.41). Segundo ele, “os nomes de Deus provêm de suas energias, pois a sua supraessencialidade não tem nome, [e] Deus não deveria ser chamado de ‘Deus’” (*Triades*, 3.1.31)²⁰¹. Ou seja, mesmo o nome Deus é limitado para

¹⁹⁸ Tradução do francês de Meyendorff: “l’essence de Dieu dépasse donc aussi le non-être par transcendence, puisqu’elle est aussi *plus-que-Dieu*”.

¹⁹⁹ Tradução do francês de Meyendorff: “L’essence de Dieu est donc partout, car il est dit : ‘l’Esprit remplit tout’, selon son essence”.

²⁰⁰ SINKIEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 48.

²⁰¹ Tradução do francês de Meyendorff: “les appellations de Dieu proviennent de ses énergies, car sa Suresstantialité n’a point de nom, Dieu ne devrait pas s’appeler ‘Dieu’”.

descrevê-lo. Meyendorff observa que os padres gregos, mencionando os Capadócijs, Dionísio e Clímaco, vê θεός ou θεότης como referência a uma energia divina, e não à essência de Deus.²⁰²

Recorrendo à autoridade dos pais, o próprio Palamas diz que é um consenso para eles que a natureza da Trindade não pode ser expressa por algum nome, sendo tais nomes referentes às suas energias. Isso inclui até mesmo a palavra Divindade (θεότης). Esta se refere à energia/atividade “de se mover, ou de contemplar, ou de queimar/brilhar/iluminar [αἴθειν], ou indica a *deificação-em-si-mesma*” (*Triades*, 3.2.10).²⁰³ Aqui, fica mais do que esclarecida a naturalidade na qual Palamas vai afirmar que Deus é mais-do-que-Deus, que está para além-de-Deus (ὕπερθεος), pois a nomeação Deus tem como referência uma das energias divinas, e não todo o seu ser.

a essência de Deus é superior até mesmo a essa inacessibilidade absoluta aos sentidos, pois ela não é somente Deus, que está para além dos seres, mas mais-que-Deus; [a] excelência daquele que ultrapassa todas as coisas não está somente além de toda afirmação, mas também acima de toda negação; ela ultrapassa toda excelência que poderia vir ao espírito (*Triades*, 2.3.8)²⁰⁴.

Ou seja, Deus é uma energia divina que transcende aos seres criados. Todavia, a essência divina está para além desse nome e dessa energia que denominamos Deus. Além dos poderes divinos, Palamas afirma que também são energias as sem origem e atemporais obras de Deus, como a providência, a presciência, a vontade eterna, a contemplação própria, entre outras. Novamente, nenhuma dessas energias, e nem mesmo uma delas, são consideradas por Palamas como a essência divina, mesmo sendo eternas (*Triades*, 3.2.6; 3.2.7).

Em Palamas, não há participação em Deus que não seja por meio das suas energias incriadas, pois não é possível ter participação com a sua essência. São as energias a conexão entre a essência inparticipável e os seres que participam do ser divino. Sem essa realidade intermediária, haveria uma lacuna intransponível entre Deus e sua criação e seus seres criados

²⁰² GRÉGOIRE PALAMAS, Saint. *Défense des saints hésychastes*. 2e éd. Trad. Jean Meyendorff. Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973. Tome 2. v. 31. p. 618. n. 1.

²⁰³ Tradução do francês de Meyendorff: “le fait de se mouvoir ou de contempler ou de brûler, ou bien elle indique la *déification-en-soi*.”

²⁰⁴ Tradução do francês de Meyendorff: “l’essence de Dieu est supérieure même à cette inaccessibilité absolue aux sens, puisqu’elle n’est pas seulement Dieu, qui est au-dessus des êtres, mais plus-que-Dieu ; excellence de Celui qui dépasse toutes choses n’est pas seulement au-dessus de toute affirmation, mais aussi au-dessus de toute négation ; elle surpasse toute excellence qui pourrait venir à l’esprit.”

(*Triades*, 3.2.24,29). Isso não quer dizer que a criatura não pode estar em comunhão com o próprio Deus, uma vez que as energias divinas são ele mesmo.

Citando Máximo, Palamas defende que Deus transcende todas as coisas “um infinito de vezes”, incluindo as suas virtudes participáveis e, mais ainda, a sua criação (*Triades*, 3.2.7; 3.2.8; 3.3.14). Para ele,

Deus transcende infinitamente tais virtudes participáveis, essa bondade, essa santidade e essa virtude, que certamente são sem começo, ou seja, incriadas. Então, nem a bondade incriada, nem a glória eterna, nem a vida e as coisas semelhantes, não são simplesmente a essência supraessencial de Deus, pois Deus as transcende enquanto causa. Dizemos, no entanto, que ele é Vida, Bondade e outras coisas semelhantes, dando-lhe esses nomes por causa das energias reveladoras e dos poderes de tal Supraessencialidade, porque, segundo o grande Basílio, a garantia da existência de toda essência é a sua energia natural que eleva o espírito até a própria natureza (*Triades*, 3.2.7)²⁰⁵.

Dessa citação, devemos comentar dois pontos. Primeiro, a questão de a energia natural ser o que faz com que uma essência exista. Segundo, a profundidade da apofaticidade divina na teologia de Palamas. Torrance esclarece que essa distinção natural de Palamas entre οὐσία e ἐνέργεια tem como raiz a crença de Palamas de que toda essência existente possui uma energia natural, como já mencionamos. Ele observa que, embora essa crença esteja embasada na sua tradição patrística, especialmente em Máximo, Palamas vai defender, com um empenho e uma objetividade sem precedentes, que ela também concerne a Deus, sendo que sem a sua energia ele seria um não-ser, seria desprovido de existência. Quanto à economia divina, sem sua ἐνέργεια Deus não poderia agir, ἐνεργεῖν, e nem mesmo revelar-se no mundo. Seria, assim, uma invenção da mente humana. Nesse sentido, ele afirma que a distinção assegura não somente a participação real na Divindade, mas a própria existência da Divindade.²⁰⁶ Ademais, como afirma Russell, “se com Barlaão e Acindino dissermos que Deus é meramente *ousia*, o despojaríamos de poder, vontade e energia.”²⁰⁷

²⁰⁵ Tradução do francês de Meyendorff: “*Dieu transcende une infinité de fois ces vertus participables, cette bonté, cette sainteté et cette vertu, qui sont certes sans commencement, c’est-à-dire incréées. Donc, ni la bonté incréée, ni la gloire éternelle, ni la vie et les choses semblables, ne sont simplement l’essence suressentielle de Dieu, car Dieu les transcende, en tant que cause. Nous disons pourtant qu’il est Vie, Bonté et autre chose semblable, en lui donnant ces noms à cause des énergies révélatrices et des puissances de cette Suressentialité, puisque, selon le grand Basile, la garantie de l’existence de toute essence est son énergie naturelle qui élève l’esprit jusqu’à la nature même*”.

²⁰⁶ TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 51-52.; Conferir também *Triades*, 3.2.7 e *Capítulos*, 136.

²⁰⁷ RUSSELL, 2019, p. 179. “If we say with Barlaam and Akyndynos that God is simply *ousia*, we deprive him of power, will, and energy.”

O segundo ponto, é a transcendência apofática de Deus. Como já vimos, nomeamos Deus por meio de suas energias, mas sua supraessencialidade não possui nome algum. Deus está para além até mesmo da nomeação de Deus, que se refere a uma de suas energias. Russell afirma que é a apofaticidade que há no pensamento de Palamas que o impediu de elaborar uma estruturada teologia de Deus em si mesmo e, assim, o levou a traçar uma teologia que reflete sobre a manifestação pessoal da Trindade pelas suas energias.²⁰⁸

No horizonte das dez categorias de Aristóteles, Palamas afirma que não é somente a essência de Deus que pode ser predicada. Relação é uma predicação relativa a Deus, mas não quanto à sua essência, e sim acerca das suas relações. A outra citada por ele é a sua energia que, segundo ele, embora não seja essência e nem mesmo acidente, alguns teólogos a chamam de quase-acidente com a intenção de mostrar que ela não é a essência de Deus, mas ainda assim está nele (*Capítulos*, 127). As incriadas processões e energias divinas não entram nas categorias de essência e de hipóstase (*Capítulos*, 90). Calvário destaca que, das dez categorias de Aristóteles, Palamas considera que somente podemos atribuir a Deus três: οὐσία, πρὸς τι e ποιεῖν, essência, relação e ação. Respectivamente, a essência divina é ὑπερουσιός, suprasubstancial, a relação é relativa às três hipóstases e, a ação, é a energia, que diz respeito às três pessoas da Trindade.²⁰⁹

3.4.3 A natureza das energias divinas e da distinção palamita

É importante compreendermos a natureza das energias de Deus em Palamas. Faz-se importante identificar o que são essas energias, qual é a sua natureza, o seu estatuto ontológico. As energias divinas, segundo ele, não são essência, mas também não são acidentes. Ele afirma que, para evitar que sejam confundidas com a essência divina e para destacar que essa essência está presente na energia divina, certos teólogos as classificam de quase-acidente (*Capítulos*, 127). Porém, este não o é estatuto que Palamas vai dar a elas. Nas *Triades*, Palamas, com Máximo, chama a Luz divina, a deificação, além de sem origem, indescritível e para além da temporalidade, de ἐνυπόστατον, enipostática (*Triades*, 3.1.29). Esse termo é introduzido para indicar que a energia, mesmo não sendo a essência, também não é propriamente um acidente.

²⁰⁸ RUSSELL, 2019, p. 122-123.

²⁰⁹ CALVÁRIO, 2019, p. 245.

Encontramos a concepção de enipostasia de Palamas em uma passagem na qual ele explica o motivo da luz divina ser enipostática: por não possuir uma hipóstase própria, ela recebe uma hipóstase enviada pelo Espírito, na qual pode ser contemplada (*Triades*, 3.1.9).²¹⁰ Ou seja, as energias são enipostáticas na medida em que não possuem nem essência nem hipóstase, mas suas hipóstases provêm de *outrem*. Nesse caso, de Deus. Conforme destaca Calvário, nenhuma das energias é a essência de Deus, mas Deus é a essência de todas elas, não esgotando-se em nenhuma delas. São também incriadas e coeternas com Deus e somente os efeitos delas são criaturas.²¹¹ Calvário esclarece:

Existe algo que não é acidente pois é imutável, mas também não é substância, pois [a energia] não subsiste por si mesma (é “enhipostática”). Palamas considera que de modo impróprio se pode dizer que a energia é um certo tipo de acidente (συμβεβηκός πώς), mas de facto não é acidente, nem substância. Contra aqueles que afirmam que de Deus só se pode predicar a categoria da substância, afirma que nesse caso a categoria da relação que o dogma da Trindade (relação *ad intra*) e da criação (relação *ad extra*) pressupõem seria um absurdo.²¹²

A natureza ontológica das energias divinas na teologia palamita é, portanto, enipostática. Não se trata, portanto, de uma essência/substância, tampouco de uma (independente) hipóstase, ou qualquer acidente.

Finalmente, devemos compreender a natureza da distinção palamita, isto é, se a distinção de Palamas entre a essência de Deus e a sua energia é uma distinção real em Deus ou apenas noética, racional, que existiria somente na mente humana. Meyendorff afirma que essa distinção é uma distinção *real*.²¹³ Tollefsen, por sua vez, tem ressalvas quanto à distinção real afirmada por Meyendorff, pois pensa que ela faz com que a distinção seja bem radical.²¹⁴ O ortodoxo britânico Kallistos Ware (1934-2022) também indaga se o uso do termo *distinção real* para descrever a distinção palamita não seria uma introdução de uma ideia da escolástica latina, estranha para a patrística grega, no pensamento de Palamas.²¹⁵ Russell, por outro lado, defende que os textos palamitas apresentam essa distinção tanto como noética quanto como real, pois reflete a realidade. A partir de uma bem fundamentada pesquisa de John Demetracopoulos

²¹⁰ Para uma breve explicação da natureza enipostática, ver RUSSELL, 2019, p. 199-201. Calvário também discute a questão em CALVÁRIO, 2019, p. 172-173, 204, 245-252, 262.

²¹¹ CALVÁRIO, 2019, p. 242.

²¹² CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 33.

²¹³ MEYENDORFF, 1983, p. 186-187.

²¹⁴ TOLLEFSEN, 2012, p. 214.

²¹⁵ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 59.

(1968), ele afirma que os sucessores de Palamas de fato passaram de uma *distinctio realis* para uma somente conceitual, mas que a do próprio Palamas pode ser categorizada com o que a linguagem da escolástica do século quatorze chamaria de *distinctio rationis cum fundamento in re*.²¹⁶

Dialogando com Amfilohije Radović (1938-2020), Russell afirma que

a incompreensibilidade e transcendente natureza de Deus não é simplesmente uma consequência da fragilidade do nosso intelecto. É uma propriedade divina. No julgamento de Radović, ‘a aceitação do que é na realidade, e não somente por analogia, tanto compreensível quanto incompreensível, tanto participável quanto imparticipável, tanto conhecível quando desconhecível, em uma e na mesma divindade, necessariamente leva à conclusão de que uma distinção existe dentro da divindade. Essa distinção é, precisamente, aquela entre a essência e a energia na Trindade. O fato da revelação e da presença histórica e real de Deus por si só testemunha a seguinte verdade: Deus existe como imparticipável em sua participação, assim como absolutamente incompreensível em sua total presença. As duas afirmações contraditórias são totalmente verdade, sem uma abolir a outra. Se abolimos o aspecto participável e compreensível de Deus, automaticamente abolimos sua existência – pelo menos para os seres criados – e a sua Revelação. Se, por um outro lado, não admitimos o aspecto imparticipável e totalmente inacessível de Deus, negamos a Bíblia e acabamos em uma absurdidade: seres criados participam na essência de Deus, uma participação na qual o Deus tri-hipostático torna-se uma multitude de hipóstases.’ Isso, insiste Radović, é inteiramente consonante com a tradição patrística antiga. A única diferença em Palamas é que ele desenvolve um vocabulário para clarificar a distinção, que não é “a invenção de uma definição ontológica e uma compreensão lógica da inefável relação entre Deus e o mundo, mas a defesa da experiência da Igreja e da verdade da revelação”.”²¹⁷

Russell observa que a mentalidade tende a equiparar o que é real com o que é ontológico, existente no nível do ser, e o que é epistemológico com o que é conceitual. A partir disso, a mente ocidental traça uma disjunção: ou ela é real ou conceitual. Ele aponta que essa

²¹⁶ RUSSELL, 2019, p. 118, 183.

²¹⁷ RUSSELL, 2019, p. 122-123. “The incomprehensible and transcendent nature of God is not simply a consequence of the feebleness of our intellect. It is a divine property. In Radović’s judgement, ‘The acceptance of that which is in reality, and not just by analogy, both comprehensible and incomprehensible, both participable and imparticipable, both known and unknown, in one and the same divinity leads necessarily to the conclusion that a distinction exists within the divinity. This distinction is precisely the one between the essence and the energy in the Trinity. The fact of the revelation and of the historical and real presence of God witnesses of itself to the following truth: God exists as imparticipable in his participation, and as absolutely incomprehensible in his total presence. The two contradictory affirmations are absolutely true without one abolishing the other. If we abolish the participable and comprehensible character of God, we automatically abolish his existence (at least for created beings) and his Revelation. If, on the other hand, we do not admit the imparticipable and absolutely inaccessible character of God, we deny the Bible and end up in an absurdity: created beings participate in the essence of God, a participation by which the tri-hypostatic God turns out to be a multitude of hypostases.’ This, Radović insists, is entirely consonant with the earlier patristic tradition. The sole difference in Palamas is that he has developed a vocabulary to clarify the distinction, which is not ‘the invention of an ontological definition and a logical comprehension of the ineffable relation between God and the world, but the defence of the experience of the Church and of the truth of Revelation’”.

mentalidade é um obstáculo para que um pensador ocidental compreenda a distinção palamita e também nota que Palamas evitou descrevê-la como conceitual, *κατ' ἐπίνοιαν*, por provavelmente pensar que, nesse caso, ela seria meramente ficcional. Russell retoma a noção de *ἐνυπόστατον*, algo que tem uma existência concreta, individualizada em uma hipóstase, em Palamas, que a distingue de *ὑπόστασις*, hipóstase, que denota uma existência real, e de *ἀνυπόστατον*, sem hipóstase, sem existência. Russell conclui, então, que a energia divina no pensamento palamita é uma existência real, fundamentada na essência divina.²¹⁸

Próximo disso, Ware questiona retoricamente se, ao afirmarmos que Deus é de maneira única incognoscível, não estamos não apenas apontando para as limitações do entendimento humano, mas também para uma realidade de Deus, a fim de mostrar que os dois níveis são conciliáveis: a distinção entre a essência divina e as energias divinas é uma compreensão da realidade a partir da própria realidade, pois ambas estão ligadas uma à outra.²¹⁹ Concluímos que a distinção de Palamas, portanto, só pode ser real: entre a essência de Deus, suas três hipóstases e a sua energia que, não possuindo hipóstase própria, existe *em* Deus – na essência divina e nas três hipóstases –, e também é Deus.

Um último esclarecimento sobre a distinção de Palamas deve ser feito: ela não se refere a uma divisão em Deus, como se esse fosse dividido em partes. Papademetriou indica esse problema ao tratar sobre a natureza da distinção. Ele afirma que se ela fosse uma divisão real em Deus, a unidade e a simplicidade divina seriam, de fato, minadas.²²⁰ Lossky defende que essa distinção não introduz divisão na Divindade, que as energias divinas, assim como o dogma da Trindade, não minam a simplicidade divina, e que “essência e energia não são, para Palamas, duas partes de Deus, como alguns críticos modernos ainda imaginam, mas dois modos diferentes da existência de Deus, dentro e fora de sua natureza”.²²¹ Comentando Palamas, Rossum também afirma que não podemos ver as energias divinas como uma parte de Deus, pois o Deus Trindade está inteiramente presente nelas, tanto que a comunhão com elas é nada mais do que a comunhão com o Deus pessoal por inteiro.²²²

²¹⁸ RUSSELL, 2019, p. 235-236.

²¹⁹ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 60.

²²⁰ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 82.

²²¹ LOSSKY, 1963, p. 127-128. “Essence and energies are not, for Palamas, two parts of God, as some modern critics still imagine, but two different modes of the existence of God, within His nature and outside His nature”. Para uma introdução à doutrina da simplicidade divina em Gregório Palamas, ver PLESTED, Marcus. St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity. *Modern Theology*, v. 35, n. 3, p. 508-521, 2019.

²²² VAN ROSSUM In: LIVINGSTONE (Ed.), 1993, p. 215.

O próprio Palamas, indagado se a sua distinção não multiplica as distinções divinas de forma desnecessária, e porque seria preciso uma distinção além daquela das três hipóstases, responde que a distinção entre o ser e o agir, entre a essência divina e a energia, não identifica-se com aquela das hipóstases. Trata-se de uma outra diferenciação.²²³

Calvário esclarece a questão na teologia palamita:

A distinção energia e essência, assim como a existência de três hipóstases não introduzem divisão na divindade. O primeiro tipo de distinção (essência-actividade/energia) é natural, na medida em que toda a essência manifesta uma energia. Como dissemos antes, não há essência sem actividade. No caso de Deus, sendo incriado também a sua actividade é incriada. A distinção do segundo tipo (essência-hipóstases) é relacional.²²⁴

Afinal, como observa Tollefsen, Deus não é algo espacial, e é por essa razão que mesmo o falar de atividades internas e externas é metafórico, pois ele não possui internalidade e externalidade espaciais. Com o termo interno, pretende-se referir à Divindade como tal, enquanto externo costuma nomear a atividade econômica de Deus, às energias divinas em relação à criação, como ao ato de criar, preservar, prover e salvar.²²⁵ Nas palavras de Meyendorff, em Palamas, “a tripla distinção – essência, hipóstase e energia – não é uma divisão do ser de Deus; ela reflete a vida misteriosa ‘Daquele-que-é’ – transcendente, tri-pessoal e presente à sua criação.”²²⁶

Russell afirma que essas distinções são necessárias, não podem ser confundidas, e tampouco excluem uma à outra. A existência da essência de Deus e das suas energias não se dá apartada das hipóstases, das pessoas divinas. As pessoas, por sua vez, operam senão pelas energias. “Pois cada uma das pessoas da Trindade é *ousia* divina com relações (assim, a unidade triádica delas), e são as relações divinas, tanto *ad intra* (geração, processão, etc.) quanto *ad extra* (criação, bondade, sabedoria, presciência, etc.), que são as *energeiai*.”²²⁷

²²³ Ver RUSSELL, 2019, p. 181.

²²⁴ CALVÁRIO, 2019, p. 244.

²²⁵ TOLLEFSEN, 2012, p. 47-48.

²²⁶ MEYENDORFF, 1983, p. 187. “The triple distinction – essence, hypostasis, energy – is not a division of God’s being; it reflects the mysterious life of the ‘One-who-is’ – transcendent, tri-personal, and present to His creation.”

²²⁷ RUSSELL, 2019, p. 182. “for each of the persons of the Trinity is divine *ousia* with relations (hence their triadic unity), and it is the divine relations both *ad intra* (generation, procession, etc.) and *ad extra* (creation, goodness, wisdom, foreknowledge, etc.) that are the *energeiai*.”

3.4.4 *A experiencialidade e a realidade das energias divinas*

A experiência das divinas energias em Palamas é um tema central do nosso próximo capítulo. Lá trataremos, especialmente, acerca da experiência das energias divinas relacionadas à criação. Faz-se importante, no entanto, traçar aqui alguns pontos sobre a experiencialidade das energias divinas.

Yannaras afirma que tanto o conhecimento de Deus, como da humanidade e do mundo dão-se na relação pessoal imediata, na experiência existencial. Similarmente ao que ocorre na relação de um ser humano com o outro, o conhecimento de Deus se dá no desvelamento, no desvelamento imediato e pessoal de si mesmo. Sendo uma realidade experiencial, o ser humano percebe as energias naturais de Deus na sua relação de outriedade pessoal com ele. Yannaras defende que restringir a possibilidade do conhecimento de Deus às habilidades intelectuais e racionais da mente humana é o mesmo que exaurir e limitar a verdade divina às abstrações, formas racionais e deduções; é destruir a própria pessoalidade real de Deus.²²⁸ Ele defende que

a rejeição da distinção entre essência e energias significa a exclusão da experiência universal-pessoal e a prioridade do intelecto individual como caminho ao conhecimento. [...] Deus torna-se acessível apenas como essência, isto é, apenas como um objeto de inquirição racional, como o “primeiro motor” necessário que é em si mesmo “imóvel”, isto é, como “puro ato”, e alguém cuja existência deve ser identificada com a autoatualização de sua essência. E o mundo é o “efeito” do “primeiro motor”, assim como a graça de Deus é o “efeito” da essência divina (sobrenatural, mas criada). A única relação do mundo com Deus é a conexão intelectual de causa e efeito, uma “conexão” que desvincula Deus organicamente do mundo – o mundo é feito autônomo e é subordinado à objetificação intelectual e à intencionalidade utilitarista.²²⁹

²²⁸ YANNARAS, Christos. *Person and eros*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2007. p. 63.

²²⁹ YANNARAS, 2007, p. 64-65. “the rejection of the distinction between essence and energies means the exclusion of universal-personal experience and the priority of the individual intellect as the path to knowledge. [...] God becomes accessible only as essence, that is, only as an object of rational inquiry, as the necessary ‘first mover’ who is himself ‘unmoved,’ that is, as ‘pure act,’ and whose existence must be identified with the self-actualization of his essence. And the world is the ‘effect’ of the ‘first mover,’ just as God’s grace is the ‘effect’ of the divine essence (‘supernatural’ but created). The only relation of the world to God is the intellectual connection of cause and effect, a ‘connection’ which detaches God organically from the world – the world is made autonomous and is subordinated to intellectual objectification and to a utilitarian intentionality.”

As energias são, assim, na tradição ortodoxa, essenciais na real relação entre Deus e os seres, o fundamento no qual a experiencialidade do ser humano com a outridade divina é possível. São as energias que preservam a possibilidade da participação das criaturas no Criador. Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo.

Como já apontado no primeiro tópico do presente capítulo, Palamas era um monge hesicasta do Monte Atos que passou a desenvolver a sua teologia das energias diante de uma situação concreta. Ele não era, pois, um teólogo escolástico, ou um filósofo preocupado com metafísica. Conforme afirma Ware, “os próprios textos de Palamas deixam totalmente claro que ele afirmou a distinção entre essência e energias *não por razões filosóficas, mas experienciais*. Ele não é um filósofo religioso, mas um teólogo do tipo ‘monástico’ tradicional.”²³⁰ A questão é que o próprio Palamas não estava defendendo a doutrina das energias divinas, mas a desenvolve para defender a experiência religiosa de deificação dos seus companheiros hesicastas.

Russell observa que Palamas afirma a diferenciação da essência de Deus e de suas energias em relação à inefabilidade e inacessibilidade e conclui que a distinção é mais sobre a experiência humana de Deus do que o próprio ser Divino. Porém, ele também ressalta que ela ainda assim não é meramente epistemológica, pois “a maneira com que nos relacionamos com Deus reflete o próprio modo – ou modos – de ser de Deus”.²³¹

O ponto a ressaltar é que Palamas não estava digladiando por letras e palavras, mas tentando defender uma realidade experiencial. Russel traz a relevante informação de que Palamas, após sua consagração como bispo metropolitano de Tessalônica, não dedicou os seus sermões para pregar a sua distinção, mas a pregar homilias úteis na vida prática dos seus fiéis, mantendo a profundidade teológica.²³² Isso confirma que ele não se importava tanto com termos, mas sim com a realidade experiencial a ser descrita.

O próprio Palamas ressalta que não é por deficiência própria que as realidades divinas transcendem as palavras, mas devido aos limites da comunicação humana, das palavras interiores e sua expressão exterior, assim como das que ouvimos de outras pessoas. Por isso, devemos ouvir pessoas que falam a partir do Espírito Santo, no Espírito (*Capítulos*, 80). Nas

²³⁰ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 58. “Palamas’s own writings, make it abundantly clear that he affirmed the essence-energies distinction *not for philosophical but for experiential reasons*. He is not a religious philosopher but a theologian of the traditional ‘monastic’ type.”

²³¹ RUSSELL, 2019, p. 235. “the way in which we relate to God reflects God’s actual mode (or modes) of being.”

²³² RUSSELL, 2019, p. 232.

suas próprias palavras: “não é mais possível dizer o quão distante a natureza intelectual está de Deus do que o quão distante está a percepção sensorial e [as coisas] sensíveis estão dos seres intelectuais. Portanto, isso é o quão distante estamos de Deus pela nossa natureza” (*Capítulos*, 79)²³³. No pensamento palamita, como explica Sinkewicz, “uma das consequências da antinomia do distanciamento e intimidade com relação à realidade criada é a real inadequação dos conceitos e linguagem humana para expressar as realidades de Deus.”²³⁴ A realidade era, pois, mais importante do que as palavras, afirma Meyendorff.²³⁵ Para Palamas, acrescenta ele, o Deus das Escrituras não pode ser definido por conceitos filosóficos²³⁶ e “fórmulas teológicas possuem somente um valor secundário comparado à verdade que elas expressam.”²³⁷

Palamas poderia ter elegido outra linguagem para descrevê-la. Por exemplo, Lossky afirma que distinção entre φύσις e πρόσωπον do também bizantino São Anastácio Sinaíta (séc. 7), similarmente à palamita, nega a contemplação da essência de Deus e afirma que a visão direta e imediata de Deus é a visão do Logos encarnado.²³⁸ Palamas poderia, talvez, ter desenvolvido uma defesa da experiência hesicasta a partir dessa distinção. Se ela seria tão precisa, pneumática e experiencial, quanto é a linguagem das energias e teria uma fundamentação patrística tão longa quanto tem a que ele desenvolveu e recebemos, é uma outra questão. Na nossa perspectiva, ela dificilmente daria conta da amplitude teológica que a doutrina das energias consegue abranger. Mesmo não dando a mesma importância para termos que damos para as realidades descritas por eles, isso não significa que eles são descartáveis. Outros termos poderiam tentar descrevê-las, mas isso não garante que eles conseguiram ter a mesma amplitude e profundidade.

Nesse horizonte, para o leitor que mesmo compreendendo a distinção ainda possui resistência com a terminologia usada por Palamas, com Ware o chamamos a olhar para a intenção por de trás da terminologia teológica utilizada. Segundo ele, esta foi a abordagem do diálogo ecumênico entre a ortodoxia bizantina, calcedoniana, com a ortodoxia oriental monofisista, em um encontro realizado em Geneve em 1970: distinguir entre a intenção da

²³³ Tradução do inglês de Sinkewicz: “it is no more possible to say how distant intellectual nature is from God than how far sense perception and sensibles are from intellectual beings. Therefore, this is how far from God we are by our nature”.

²³⁴ SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 41. “One of the consequences of the antinomy of God’s remoteness and intimacy with respect to the created realm is the real inadequacy of human concepts and language in expressing the realities of God.”

²³⁵ MEYENDORFF, 1964, p. 239.

²³⁶ MEYENDORFF, 1964, p. 210.

²³⁷ MEYENDORFF, 1964, p. 96. “theological formulas have only a secondary value compared to the truth they express”.

²³⁸ LOSSKY, 1963, p. 137.

definição e a terminologia particular usada para expressar tal intenção. A partir dessa abordagem, alguns monofisistas reconheceram que a rejeição principal deles é com a linguagem terminológica de Calcedônia, e não com a intenção, que eles podem até mesmo reconhecer como ortodoxa. Ware defende que Palamas teria se simpatizado com essa abordagem, pois o mesmo ressaltava, no decorrer da controvérsia, a importância de olhar para além das palavras, para as coisas, realidades, que detinham o maior valor.²³⁹

Ware também afirma que as Discussões Doutrinárias Conjuntas Anglicano-Ortodoxas realizadas em 1975, em Truro, e em Moscou, em 1976, adotaram essa abordagem. No encontro em Moscou, o arcebispo ortodoxo Basil Krivocheine (1900-1985) disse ser inviável exigir a aceitação anglicana da terminologia tardia dos concílios hesicastas do século quatorze, que não tinham representação ocidental. Ele, então, pede pela diferenciação do *fato* da glória de Deus, presente na tradição bíblica, e da *terminologia* que, embora tenha sido utilizada na patrística, só alcançou a maturidade em Palamas. Ware aponta que essa diferenciação foi adotada, no texto final da conferência de Moscou, de forma unânime.²⁴⁰

3.5 A centralidade da experiência no pensamento de Palamas²⁴¹

Segundo a teóloga tcheca Ivana Noble (1966), junto com o retorno da figura de Palamas na teologia ortodoxa moderna, também retornou o tema do conhecimento/união experiencial e participativa de Deus. Ela afirma, igualmente, que mesmo não sendo uma exclusividade ortodoxa, tampouco a única forma de teologia ortodoxa, esse tema traz um impacto significativo na relação entre espiritualidade e teologia em tópicos como, entre outros, na cristologia, soteriologia.²⁴²

Noble acrescenta que tanto a distinção de Palamas entre a essência de Deus e as suas energias quanto a sua apresentação dos métodos psicossomáticos de oração visavam “defender

²³⁹ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 55, 59.

²⁴⁰ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 55-56.

²⁴¹ Aqui, discutiremos de forma genérica sobre a experiência em Palamas. No final do próximo capítulo, retomaremos a questão, mas tendo como ótica a teologia da criação de Palamas.

²⁴² NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 88.

o realismo da comunhão divina e humana.”²⁴³ Em outras palavras, a sua teologia tem como propósito defender a realidade da experiência do ser humano de Deus.

Conforme Schneider,

Palamas destaca que a experiência da luz divina e a energia divina é uma experiência *imediata* de Deus. Essa noção de imediatidade não é uma inovação na teologia bizantina. Máximo, o Confessor, por exemplo, fala de experiência (πεῖρα) direta e percepção (αἴσθησις) imediata de Deus, que excede o conhecimento racional e conceitual sobre Deus.²⁴⁴

Todavia, mesmo não sendo uma invenção sua, o tema é totalmente central na teologia de Palamas. Como afirma Bradshaw, sem dúvidas, “São Gregório Palamas é um dos principais expoentes na tradição ortodoxa do conhecimento experiencial de Deus.”²⁴⁵ Não surpreende que o mesmo define a teologia, o conhecimento de Deus, como visão, como contemplação (*Triades*, 1.3.15). Essa afirmação encontra-se presente no decorrer da terceira seção de respostas da primeira *Triade*. Na questão desta seção, dando voz ao seu “interlocutor”, Palamas diz: “os acusadores dos hesicastas não possuem o conhecimento proveniente das obras e ignoram aquele [conhecimento] que provém da experiência da vida, a única certa e irrefutável” (*Triades*, 1,3)²⁴⁶. Por ser a experiência um lugar seguro, do qual brota uma teologia certa, não se deve trocar os ensinamentos dos santos e mestres que apreenderam por meio da graça e da experiência pelos daqueles que se guiaram em caminhos de disputas (*Triades*, 1.2.12).

A experiência é tão central para Palamas que ele chega até mesmo a tentar desqualificar as posições de Barlaão pela ausência da autoridade da experiência pois, segundo ele, Barlaão não experienciou pessoalmente o mistério de Deus, ou quaisquer atividades do Espírito. Assim, ele não deveria ser ouvido, uma vez que quem obteve conhecimento pela experiência, por meio da atuação do Espírito, não deve estar aberto aos ensinamentos de quem não teve tal experiência divina. Palamas usa um provérbio antigo, de que não dá para explicar a doçura do mel para

²⁴³ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 76. “to defend the realism of the divine-human communion.”

²⁴⁴ SCHNEIDER In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 19. “Palamas underlines that the experience of the divine light and the divine energy is an *immediate* experience of God. This notion of immediacy is not an innovation in Byzantine theology. Maximus the Confessor, for instance, speaks of the direct experience (πεῖρα) and immediate perception (αἴσθησις) of God, which surpasses rational and conceptual knowledge about God.”

²⁴⁵ BRADSHAW, David. *Natural Theology in St. Gregory Palamas*. In: BRADSHAW, David; SWINBURNE, Richard. (Eds.). *Natural theology in the Eastern Orthodox tradition*. IOTA, 2021. p. 51. “St. Gregory Palamas is one of the leading exponents in the Orthodox tradition of the experiential knowledge of God.”

²⁴⁶ Tradução do francês de Meyendorff: “les accusateurs des hésychastes ne possèdent pas la connaissance provenant des œuvres et ils ignorent celle qui provient de l’expérience de la vie, la seule certaine et irréfutable”.

quem nunca o experimentou, para fazer uma analogia com sua sentença. Consequentemente, as opiniões de Barlaão sobre a divinização não deveriam ser levadas a sério, sobretudo por ele opor-se, em uma posição de ignorância, àqueles hesicastas que já passaram por tais experiências. Se alguém que não experimentou o mel seria considerado mentiroso e ridículo ao dizer que o seu gosto é diferente do que diz alguém que o provou, mais ainda, deveria ser desconsiderado quem não provou as energias do Espírito e diz coisas tolas sobre elas. Isso deveria não somente demonstrar que ele e suas opiniões são falsas e ridículas, mas que ele deveria até mesmo ser condenado, “pois ele considera os santos como heréticos; são os que afirmam que somente quem aprendeu pela experiência conhece bem as energias do Espírito; mas ele, afirma que falar assim é ser herético” (*Triades*, 3.3.3)²⁴⁷. A importância da experiência é tão primordial na tradição hesicasta que Palamas chega a informar que, quem pratica a oração intelectual e obtém o conhecimento que vem da experiência pessoal, não precisa nem mesmo de palavras e teorizações (*Triades*, 2.2.5). Ele sugere a construção da experiência sobre a fé, experiência essa “que cobre-nos com o teto da graça, do amor, na verdadeira contemplação de Deus” (*Triades*, 2.1.29)²⁴⁸.

Palamas trata como visão não somente a teologia, mas também a fé:

Quanto a mim, considero que a nossa santa fé também é, de certa maneira, uma visão do nosso coração que ultrapassa toda sensação e intelecção, pois ela transcende todas as faculdades intelectuais da nossa alma. Chamo aqui de “fé” não a confissão ortodoxa, mas o fato de permanecer inabalavelmente fiel a essa confissão e às promessas de Deus (*Triades*, 2.3.40)²⁴⁹.

Palamas critica quem, não acreditando e julgando as coisas do Espírito, incluindo a realidade da iluminação, busca trazer os crentes para a descrença nesses assuntos. Ele protesta que “eles têm a audácia e a loucura de refazer a instrução daqueles que Deus, [por meio de] suas aparições e suas energias místicas, [os] iniciaram aos mistérios” (*Triades*, 1.3.12)²⁵⁰. É por

²⁴⁷ Tradução do francês de Meyendorff: “parce qu’il considère les saints comme hérétiques ; ce sont eux qui affirment que seul celui qui a appris par expérience connaît bien les énergies de l’Esprit ; mais lui, il affirme que parler ainsi, c’est être hérétique.”

²⁴⁸ Tradução do francês de Meyendorff: “si sur la foi tu avais édifié l’expérience, qui nous recouvre avec cette toiture de la grâce, l’amour, dans la véritable contemplation de Dieu.”

²⁴⁹ Tradução do francês de Meyendorff: “Quant à moi, je considère que notre sainte foi est aussi, d’une certaine façon, une vision de notre cœur qui dépasse toute sensation et toute intellection, car elle transcende toutes les facultés intellectuelles de notre âme. J’appelle ici ‘foi’, non pas la confession orthodoxe, mais le fait de demeurer inébranlablement fidèle à cette confession et aux promesses de Dieu.”

²⁵⁰ Tradução do francês de Meyendorff: “Ils ont l’audace et la folie de refaire l’instruction de ceux que Dieu, ses apparitions et ses énergies mystiques, ont initiés aux mystères.”

isso que ele dá tanta importância à sua tradição, pois crê que seus proponentes falavam a partir da experiência. Por exemplo, ao ressaltar, em diálogo com São João Clímaco, que é com a pureza de coração que se recebe a luz divina, Palamas defende que Clímaco trouxe essa afirmação a partir de sua experiência (*Triades*, 1.3.52). Os cristãos podem não apenas receber essas tradições dos Pais que partem de suas experiências, como também experienciá-las, colher os seus frutos e ter ciência pessoal da louca sabedoria divina (*Triades*, 1.1.14). Para Palamas, por outro lado, a experiência só pode ser descrita por quem tem real conhecimento, pois quem não possui conhecimento não consegue interpretar e discernir a sua própria experiência espiritual (*Triades*, 2.3.7).

Conforme Meyendorff, Palamas está de acordo com Barlaão que a filosofia pagã reconhece o monoteísmo e o conceito de um Deus absoluto, e que é disso que parte a teologia apofática. Afirma, entretanto, que a teologia cristã baseia-se na noção de transcendência da tradição bíblica, que inclui a dimensão positiva e contemplativa do encontro humano experiencial com o Deus vivo e Desconhecido. Este, por vontade própria, revela-se *ad extra* por meio do seu amor e energia, isto é, suas atividades e energias. No outro lado desse encontro está o que permite que ele seja possível: a potencialidade do ser humano de transcender-se a si mesmo e à criação. Assim, pode experienciar a contemplação que transcende o conhecimento e ser deificado, pelos olhos da fé e pelo Espírito. Afinal, “uma possibilidade de experienciar Deus por meios que não sejam o conhecimento intelectual, a emoção ou os sentidos encontra-se atrás do entendimento patrístico grego da fé e teologia cristã.”²⁵¹ Ou seja, a experiência é a fonte da teologia catafática, embora nunca perca sua dimensão apofática.

Como diz Ware, Palamas afirma a sua distinção por *motivos experienciais*, a fim de defender a *experiência viva* da tradição hesicasta, tanto do seu tempo quanto do passado, e não por razões filosóficas, como que um teólogo que estivesse tentando aplicar categorias e conceitos da tradição helênica à doutrina cristã. Afirma também que ele, ainda que tenha tido familiaridade com a lógica e a filosofia, é um teólogo monástico do Monte Atos, e não um filósofo religioso ou um especialista na filosofia grega. A controvérsia com Barlaão, na qual tornou-se o porta-voz dos monásticos, ocorreu depois de duas décadas do princípio de seu recolhimento ascético. Por essa razão, Ware afirma que abordá-lo a partir de um ponto de vista

²⁵¹ MEYENDORFF, 1983, p. 13. “A possibility of experiencing God through means other than intellectual knowledge, emotion, or the senses stands behind the Greek patristic understanding of the Christian faith and theology.”

exclusivamente filosófico é um equívoco, além de perder o real significado de seu pensamento.²⁵²

Vejam, mais de perto, porque a experiência é tão relevante em Palamas que ele veio a ser chamado, pelo abade francês Pierre Miquel (1920-2003), de tradição latina, de doutor da experiência.

3.5.1 O doutor da experiência

Dentro desse quadro e da ênfase de Palamas na experiência, não é uma surpresa que Miquel o tenha chamado de “doutor da experiência.”²⁵³ Ele diz que Palamas é, mais do que um autor espiritual, um místico que parte da experiência para expressar-se²⁵⁴ e, por ter defendido a experiência como uma forma especial de conhecimento, merecedor do título atribuído por ele.²⁵⁵ Não só isso, Miquel também afirma que a primazia da experiência na teologia de Palamas é testemunha da tradição espiritual do Oriente, na qual Deus é transcendente e incognoscível, assim como experimentável; uma divindade que, mesmo comunicando-se com suas criaturas, não tem o seu ser alterado ou atingido por isso – isto é, não deixa de ser quem ele é mesmo ao comunicar-se. Segundo Miquel, é para clarificar essa suposta contradição que Palamas não identifica o ser de Deus com a sua essência e fala de energias divinas. Essas energias sobrenaturais, então, preservam a simultânea incomunicabilidade de Deus e a participação do ser humano nele.²⁵⁶

Miquel identifica três formas de experiência em Palamas, a do mal, a ascética e a mística. A experiência da tentação, do pecado, da morte e do inferno encontra-se na primeira forma. Ao falar da experiência da tentação, Miquel mostra-nos a interessante proximidade etimológica do termo *πειρα*, experiência, com *πειρασμός*, tentação. Ambas seriam provas, testes,²⁵⁷ experiências.

²⁵² WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 58.

²⁵³ MIQUEL, Pierre. Grégoire Palamas, docteur de l'expérience. *Irénikon*, Chevetogne, v. 37, p. 227-237, 1964. p. 227. Título do artigo “Grégoire Palamas, Docteur de l'Expérience.”

²⁵⁴ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 231.

²⁵⁵ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 237.

²⁵⁶ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 237.

²⁵⁷ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 228.

A segunda forma, a experiência ascética, está relacionada à ascese, com coisas como o jejum e a castidade, entre outras. Miquel, ao tratar dessa forma, faz apontamentos importantes de textos de Palamas. Por exemplo, aponta que, em sua *Carta a Xênia*, o conhecimento é algo mostrado pela experiência. Em sua *Homilia XIII*, sobre o jejum, respalda o que diz ao recorrer aos pais e afirmar que eles falaram inspirados por Deus e a partir da experiência: διὰ πείρας λαλοῦντες θεοφόροι. Já a *Homilia IX*, traz que a experiência comum ao ser humano revela serem totalmente úteis ao ser humano, ao seu corpo e à sua alma, as virtudes como a justiça, a temperança e, de modo especial, a ἐγκρατὴς βίος, a vida continente.²⁵⁸

Miquel, então, passa a falar da experiência mística que, junto com a ascética, é predominante nos escritos espirituais de Palamas em torno das polêmicas na qual se envolveu; a do mal, destaca ele, concentra-se nas suas homilias. Miquel, levando em consideração a dimensão do saborear da experiência divina que aparece em Palamas que, segundo ele, frequentemente cita o Salmo 34,9, comentando-o como que um convite à experiência de Deus, afirma que a experiência mística é o sabor da contemplação experienciada quando estamos em contato com Deus, é a experiência na qual o gosto e o sabor divino são experimentados.²⁵⁹ Ou poderíamos dizer, apropriadamente, degustados, saboreados.

A partir de *Triades*, 1.3.34, Miquel afirma que a experiência espiritual e o seu conhecimento encontram-se em oposição ao conhecimento racional abstrato, da mesma forma que a realidade está para a ideia.²⁶⁰ De *Triades*, 2.1.29, ele afirma que a fé é a base, o fundamento da experiência espiritual, e não o contrário. Acrescenta que a fé é também uma experiência, a de conhecer e amar Deus.²⁶¹ Miquel considera Palamas um belo representante “do otimismo espiritual que coloca também a experiência religiosa entre as fontes da doutrina teológica. Sem dúvida, a fé precede a experiência, mas a experiência, por sua vez, fecunda a fé; aqui encontra-se o laço estreito que há, para a tradição oriental, entre teologia e mística.”²⁶²

²⁵⁸ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 228, 230.

²⁵⁹ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 228, 234. Miquel não aponta em quais passagens Palamas cita o versículo. Localizamos somente em *Triades*, 3.2.26. Todavia, ali, o foco parece ser mais o poder divino do que o provar dele. Há, porém, outros capítulos nos quais Palamas engaja-se em uma linguagem do experienciar, provar, degustar. Conferir *Triades*, 1.3.52, 2.2.4,7, 2.3.53,66, 3.3.3.

²⁶⁰ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 231.

²⁶¹ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 232.

²⁶² MIQUEL, v. 37, 1964, p. 237. “Bel exemple d’optimisme spirituel que de ranger ainsi l’expérience religieuse parmi les sources de la doctrine théologique. Sans doute la foi précède l’expérience, mais l’expérience à son tour féconde la foi ; ici se retrouve le lien étroit qui existe pour la tradition orientale entre théologie et mystique.”

Entendemos a fé também como procedente da experiência de fé e da Tradição, que nada mais é do que as preservadas e vivas experiências cristãs tomadas conjuntamente.²⁶³ Próxima à nossa concepção de Tradição, como conjunto de experiências, está o papel da experiência pessoal ao lado da Tradição na teologia bizantina. Conforme Ware,

durante os mil e duzentos anos da cristandade bizantina, a Tradição esteve sempre combinada com a experiência pessoal e a experiência pessoal esteve sempre enriquecendo a Tradição. Na visão deles da Igreja na terra, os bizantinos deram o seu melhor para não deixarem a imagem de uma velha mulher ofuscar e apagar a equilibradora imagem de uma torre incompleta. No entendimento de seus membros mais sensíveis, a Igreja Bizantina estava sempre “não sentada quieta, mas em uma jornada”, como a anacoreta em Roma.²⁶⁴

Continuando, Miquel também destaca, partindo de *Triades*, 2.3.67, o caráter imediato da experiência de Deus e do conhecimento divino proporcionado por ela.²⁶⁵ Ele menciona que, como aparece na *Carta a Xênia*, Palamas vê a experiência espiritual como progressiva e, uma vez que se pode progredir nela, há pessoas mais experientes, como anciãos, e menos experientes, como principiantes.²⁶⁶

Miquel, citando três trechos das *Triades* (2.2.1; 2.3.57; 3.1.32), também afirma que, para Palamas, “a experiência dos outros é um convite à própria participação. Todavia, sendo a experiência mais ou menos rica, aqueles que têm uma experiência ainda insuficiente podem e devem seguir o testemunho dos mais experientes.”²⁶⁷ Não identificamos nos trechos citados por ele esse convite à participação. Contudo, há sim neles a indicação da importância do testemunho e do esclarecimento dos mais experientes.

²⁶³ Ver MATA DE VASCONCELOS, Henrique. *Trinitariofania: um diálogo com James D. G. Dunn sobre a experiência religiosa de Jesus e o sentido da vida*. São Paulo: Recriar, 2023. p. 88-90.

²⁶⁴ WARE, Kallistos. Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology. *Eastern Churches Review*, v. 3, n. 2, p. 131-141, 1970. p. 140. “Tradition is always combined with personal experience, and personal experience is always enriching Tradition, during the twelve hundred years of Byzantine Christendom. In their vision of the Church on earth, the Byzantines at their best did not allow the image of the aged woman to overshadow and obliterate the balancing image of the uncompleted tower. In the understanding of its more sensitive members, the Byzantine Church was always ‘not sitting still, but on a journey’, like the anchoress at Rome.” Nas analogias aqui usadas, Ware tem em mente a obra primitiva *O pastor de Hermas* e um diálogo entre Serapião, o Sindonita, e uma anacoreta. Ele começa o seu artigo relacionando-as com a Igreja (conferir WARE, v. 3, n. 2, 1970, p. 131-132).

²⁶⁵ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 232.

²⁶⁶ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 233.

²⁶⁷ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 233. “L’expérience des autres est une invitation à y participer soi-même. Cependant, l’expérience étant plus ou moins riche, ceux qui ont une expérience spirituelle encore insuffisante peuvent et doivent suivre le témoignage des plus expérimentés.”

Conforme Miquel, mencionando a *Carta à Xênia* e dois textos das *Tríades* (1.2.8; 3.3.3), a experiência religiosa em Palamas tem três características: “a experiência mística é aquela do gosto e do sabor de Deus [,] a experiência de Deus não ocorre sem pena e sem sofrimento [, e] a experiência espiritual é incomunicável”.²⁶⁸

Por fim, Miquel aborda como a experiência aparece no *Tomo Agiorético*, documento que ele considera ter Palamas como o mais provável redator.²⁶⁹ Ele destaca o título do mesmo, que anuncia ser contra os que se recusam a ouvir e a reconhecer os santos hesicastas, que vivem segundo o Espírito Santo, por serem ἐξ ἰδίας ἀπειρίας, desprovidos de experiência pessoal. E que esses opositores, igualmente, difamam as energias místicas do Espírito.²⁷⁰

A partir do *Tomo Agiorético*, Miquel afirma que, primeiro, Palamas trata a experiência como a genuína iniciação do cristão no mistério divino, nas verdades espirituais.²⁷¹ Segundo, defende que ele apresenta-se longe de qualquer dualismo platônico, tratando a experiência espiritual como um acontecimento na unidade que o ser humano constitui, incluindo o seu corpo, e que isso antecipa o que o ser humano e o seu corpo experimentarão no porvir.²⁷² Similarmente, o teólogo anglicano Arthur Allchin (1930-2010), discutindo a experiência em Palamas, fala da participação do corpo na deificação. Aqueles que a experienciam sabem que, junto com a alma, o corpo participa de diversas formas nas consolações do Espírito (*Tríades*, 1.1.33).²⁷³ Terceiro, Miquel destaca as três fontes que Palamas cita na conclusão do *Tomo Agiorético*, usado por ele para refutar o seu adversário Barlaão. Nomeadamente, a Escritura, a Tradição dos Pais e, por fim, a humilde experiência deles.²⁷⁴ Isto é, dos hesicastas.

Allchin também explora o uso de πεῖρα, experiência, em Palamas, especificamente, como uma forma de apelação para respaldar os seus argumentos. Ele destaca que, certamente, Palamas recorria frequentemente à autoridade dos Pais e também às Escrituras, mas que não se deve negligenciar a sua recorrência à experiência, o que ele chama de “o apelo à experiência”, que de certa forma molda a sua obra *Tríades*.²⁷⁵ Afinal, o tema central dessa obra é a experiência

²⁶⁸ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 234-236. “L’expérience mystique est celle du goût et de la saveur de Dieu [,] L’expérience de Dieu ne va pas sans peine et sans souffrance [et] L’expérience spirituelle est incommunicable”.

²⁶⁹ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 236. Russell defende Palamas como elaborador do documento e coletor de assinaturas de autoridades importantes para ele, em prol da sua própria defesa contra a acusação de heresia feita por Barlaão (RUSSELL, 2022, p. 42).

²⁷⁰ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 236.

²⁷¹ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 236.

²⁷² MIQUEL, v. 37, 1964, p. 236.

²⁷³ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 326.

²⁷⁴ MIQUEL, v. 37, 1964, p. 236-237.

²⁷⁵ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 323. “the appeal to experience”.

divina da Luz incriada e a forma em que Deus doa-se ao ser humano, mesmo mantendo-se transcendente.²⁷⁶ Allchin chega até mesmo a dizer que Palamas não vê uma diferença na autoridade dos Pais da igreja e das autoridades de seu tempo.²⁷⁷

Segundo Ware, em Palamas, a Tradição está relacionada ao encontro pessoal do ser humano com o Deus vivo. Ele destaca a importância que Palamas dá ao apelo à experiência, *πειρα*, mencionando as pesquisas de Miquel e Allchin, trabalhadas aqui. Assim como Allchin, Ware afirma que Palamas não somente apela ao passado, às Escrituras e aos Pais, mas também defende a importância da experiência dos santos do seu tempo, seu presente – isto é, claramente, os hesicastas – sem as quais não há qualquer sentido em recorrer ao passado.²⁷⁸

Ware diz que *Tríades*, 1.2.12 ilustra o entendimento de Palamas acerca da Tradição:

Ele começa falando dos “antigos”, pelos quais, na verdade, ele quer dizer não os primeiros Pais, mas os escritores tão recentes quanto o décimo e, até mesmo, o décimo terceiro século (São Simeão, o Novo Teólogo, São Nicéforo, o Hesicasta). Mas ele não para por aí. Imediatamente, prossegue a mencionar, como um segundo fundamento para as suas doutrinas, certos homens de seu próprio tempo, pessoalmente conhecidos por ele, dos quais ele recebeu ensinamentos boca-a-boca (Metropolitano Teófilos de Filadélfia, Patriarca Atanásio de Constantinopla e “muitos outros”). Não há separação, na mente de São Gregório, entre os professores do passado e as autoridades contemporâneas. A Tradição da qual ele age como porta-voz não é algo há muito tempo fechado e completo, que as gerações posteriores meramente repetiram mecanicamente, mas é uma realidade viva em seu próprio tempo, conhecida por outros – e, sem dúvidas, também por ele mesmo, embora ele não o diga explicitamente – por meio de suas experiências pessoais.²⁷⁹

Também mencionando *Tríades*, 1.2.12, Allchin afirma que Palamas é familiar à experiência que ele defende e desenvolve em sua teologia, que ele conhecia pessoalmente pessoas que conheciam e ensinavam sobre a oração, do passado e no seu presente. Também

²⁷⁶ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 325.

²⁷⁷ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 324.

²⁷⁸ WARE, v. 3, n. 2, 1970, p. 139.

²⁷⁹ WARE, v. 3, n. 2, 1970, p. 140. “He begins by speaking of ‘the ancients’, by which in fact he means, not the early Fathers, but writers as recent as the 10th and even the 13th century (St Symeon the New Theologian, St Nikiphoros the Hesychast). But he does not stop there. At once he proceeds to mention, as a second basis for his doctrines, certain men of his own time, known to him personally, from whom he has received teaching by word of mouth (Metropolitan Theoliptos of Philadelphia, Patriarch Athanasios of Constantinople, and ‘many others’). There is in St Gregory’s mind no separation between the teachers of the past and contemporary authorities. The Tradition of which he acts as spokesman is not something long since closed and completed, which later generations have merely to repeat mechanically, but it is a living reality in his own time, known by others – and doubtless by himself also, although he does not say so explicitly – through their personal experience.”

destaca que, segundo Palamas, é a essas pessoas que se deve ouvir, e não quem não experienciou daquilo que fala.²⁸⁰

Essa experiência da qual Palamas fala tem como centro, em sua perspectiva, a direta e espiritual apreensão de Deus, que está para além da racionalidade humana. Barlaão havia argumentado precisamente o inverso, que τὰ πνευματικά não transcende a razão humana. O uso de tal argumento faz Palamas exclamar que é evidente que o seu oponente não tem experiência, πείρα, do dom espiritual. Se ele tivesse, ele nãoalaria dessa forma daquelas coisas que nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem entrou no coração do homem. E o que é ainda pior é que Barlaão exibe confiança nenhuma naqueles que falam a partir do conhecimento pessoal, ἐκ πείρας [*Triades*, 2.1.29].²⁸¹

O uso que Palamas faz de πείρα, segundo Allchin, não é explicitamente usado como uma referência à sua própria experiência. Pela sua forma de tratar o assunto, ele conclui que o próprio Palamas deve ser pessoalmente familiar a ela, mas que sua teologia tem como referência explícita a experiência explicada ou vista por outros. Igualmente, diz que, conforme a palavra πείρα indica, o conhecimento relacionado à mesma é prático, e não abstrato ou lógico (*Triades*, 1.1.1), e possui uma incomunicável dimensão íntima e inteiramente pessoal. Por outro lado, “Palamas deixa claro que ela também envolve um conjunto de sabedoria prática, que pode ser transmitido e apreendido por contato direto, e talvez só assim”, diz ele a partir de *Triades*, 2.2.1-2, e que “não é meramente uma questão de técnica, ou de nossos esforços internos. Aprendemos por experiência e graça, πείρα καὶ χάριτι. É um dom de Deus.”²⁸²

A partir de *Triades*, 1.3.34, Allchin comenta que Palamas vê a experiência como incomunicável, e que não é pela ideia de Deus que podemos conhecê-lo, mas sim conhecendo-o. Ele destaca a concretude imagética da analogia dada por Palamas de que a possessão do ouro não se dá ao pensar no mesmo, mas ao tê-lo em mãos. Também aponta outra analogia, que aparece numa citação de Clímaco em *Triades*, 1.3.52, na qual é afirmado que explicar a

²⁸⁰ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 324.

²⁸¹ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 325. “This experience of which Palamas speaks has, in his view, at its heart the direct, spiritual apprehension of God which is above human reasonings. Barlaam had argued precisely the reverse, that τὰ πνευματικά did not transcend human reason. The use of such an argument makes Palamas exclaim that it is evident that his opponent has no experience, πείρα, of the spiritual gift. If he had, he would not speak in this way of those things which neither eye hath seen, nor ear heard, neither have they entered into the heart of man. And what is still worse, is that Barlaam shows no confidence in those who do speak from personal knowledge, ἐκ πείρας.”

²⁸² ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 324-325. “Palamas makes clear it also involves a body of practical wisdom, which can be handed on and learnt by direct personal contact, and perhaps only in this way. [...] it is not merely a matter of technique, or of our own inner strivings. We learn by experience and grace, πείρα καὶ χάριτι. It is the gift of God.”

iluminação divina para quem não a experienciou é o mesmo que descrever o sabor do mel para quem nunca o experimentou.²⁸³

Allchin sublinha que Palamas repreende, em *Triades*, 3.1.32, Barlaão a tratar da deificação sem ter experiência, conhecimento prático da mesma. Palamas faz uma citação ali – que pensa ser de Basílio, mas que Meyendorff diz ser de João Crisóstomo – na qual a ciência das energias, das atividades do Espírito, é afirmada ser possível somente por meio da experiência. Segundo Allchin, Palamas também afirma que os que desejam esse conhecimento, essa verdade, mas ainda não a tiveram, podem ter uma certa imagem da mesma por meio da confiança nos que já a experienciaram. Contudo, os que buscam e falam sobre ela pelos seus próprios meios e esforços, perdem essa imagem e viram motivo de escárnio. Conforme Allchin, deve-se notar a confiança que se deve ter naqueles que tiveram a experiência, assim como o contraste feito por Palamas entre aqueles que a tiveram e os que não a tiveram.²⁸⁴

Por outro lado, afirma Allchin, apesar de ter como conteúdo algo incomunicável, a realidade e alguns aspectos da experiência podem ser comunicados. Dentro dos seus limites, esses podem ser ensinados e aprendidos. Ele ainda aponta que Palamas distingue três posições diversas quanto à experiência, três tipos de cristãos. As pessoas que tiveram essa experiência, as que acreditam nelas e as que as desconsideram.²⁸⁵

Conforme Ware, além de condenar o terceiro grupo e elogiar a humildade, confiança e fidelidade do segundo, Palamas vê somente o primeiro como os verdadeiros portadores da $\pi\epsilon\iota\rho\alpha$ das energias de Deus.²⁸⁶ Ware, então, faz uma conclusão que, ao nosso ver, está em harmonia com o pensamento de Palamas e não seria rejeitada por ele:

São aqueles no primeiro grupo, os santos que são ensinados por Deus, aqueles que *sabem* – não por outros, mas pelas suas experiências pessoais – que constituem os verdadeiros teólogos, as verdadeiras testemunhas da Tradição Santa em toda época. Para ser um teólogo no sentido pleno, não é suficiente simplesmente estudar as páginas da Escritura e os Pais, e expor corretamente o que está escrito lá, apesar disso, em si mesmo, ser uma excelente atividade. O verdadeiro teólogo não é apenas um acadêmico, mas aquele que segue o caminho ascético e místico, que adentra a união com Deus e é transfigurado pela Luz incriada. Como Evágrio do Ponto aponta, “se

²⁸³ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 325-326. Até onde sabemos, a analogia do mel é classicamente usada em discussões gnosiológicas, particularmente o degustar desse relacionado à experiência e ao conhecimento. Esse uso está presente, por exemplo, no ceticismo pirrônico. Ver SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes Pirrônicas: Livro I. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 12, p. 115-122, 1997.

²⁸⁴ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 327.

²⁸⁵ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 326. Conferir, especialmente *Triades*, 3.1.32, mas também 1.3.10 e 2.1.28, além da questão da 1.3.

²⁸⁶ WARE, v. 3, n. 2, 1970, p. 139.

você é um teólogo, você ora em verdade; e se você ora em verdade, você é um teólogo.” Toda teologia genuína deve ser, nesse sentido, teologia *mística* – algo baseado na experiência pessoal de Deus concedida em oração, mediante uma percepção consciente do Espírito Santo.²⁸⁷

Outro ponto digno de menção é a alusão de Palamas, identificada por Allchin, em *Triades*, 2.1.11, à sua experiência própria e ao seu conhecimento pessoal para negar a acusação de Barlaão de que os monges abandonavam a leitura das Escrituras por estarem evoluídos na oração e sua prática. Ele desconhecia monges letrados que deixavam de lê-las e, os que não tinham tal capacidade, por serem tão íntimos a elas em seus corações, chama-os de *βιβλους ἄλλας ἐμψύχους*, livros vivos.²⁸⁸ Finalmente, conforme afirma Allchin, Palamas dispõe de seus dons intelectuais e os coloca “ao serviço dos mais simples de seus irmãos, nos quais ele vê uma sabedoria obtida pela observância dos mandamentos e da prática da oração, isto é, *pela experiência*, que supera de longe a destreza intelectual de seu oponente.”²⁸⁹

Russell, surpreso, destaca que a perspectiva de Palamas sobre a experiência religiosa e a sua natureza é o assunto da maioria das pesquisas e publicações sobre ele, e não as questões abstratas e filosóficas sobre a sua distinção.²⁹⁰ Isso não é à toa. Como vimos aqui, o doutor da experiência realmente faz jus ao título dado a ele por Miquel e tinha um profundo zelo pela experiência. Como afirma Russell, “Palamas estima a contemplação (*θεοπτία*) como superior à teologia (*θεολογία*). A experiência de Deus transcende a nossa capacidade de falar sobre ele.”²⁹¹

Segundo Meyendorff, Palamas neutraliza a absolutização barlamita do apofatismo recorrendo à positividade da experiência do Deus transcendente. Ambos tomam Dionísio como base, mas Palamas também leva em conta a experiência da escuridão divina da teologia dionisiana. Meyendorff também destaca que, por a teologia ter em seu tempo a conotação de

²⁸⁷ WARE, v. 3, n. 2, 1970, p. 139. “it is those in the first group, the saints who are taught by God, those who *know* – not from others but from their own personal experience – that constitute the true theologians, the real witnesses to Holy Tradition in every age. To be a theologian in the fullest sense, it is not sufficient simply to study the pages of Scripture and the Fathers, and correctly to expound what is written there, although this in itself is an excellent activity. The true theologian is not just a scholar, but one who follows the ascetic and mystical path, who enters into union with God and is transfigured by the uncreated Light. As Evagrius of Pontus put it, ‘If you are a theologian, you will pray in truth; and if you pray in truth, you *are* a theologian.’ All genuine theology must be, in this sense, *mystical* theology – something based upon a personal experience of God granted in prayer, upon a conscious awareness of the Holy Spirit.”

²⁸⁸ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 328.

²⁸⁹ ALLCHIN In: CROSS, 1966, p. 328. “at the service of the simplest of his brethren, in whom he sees a wisdom gained by a following of the commandments and the practice of prayer, that is *by experience*, which far surpasses the intellectual agility of his opponent.”

²⁹⁰ RUSSELL, 2019, p. 11.

²⁹¹ RUSSELL, 2019, p. 128. “Palamas valued contemplation (*θεοπτία*) above theology (*θεολογία*). The experience of God transcends our capacity to speak about him.”

expressividade e conceptualização, Palamas não utiliza o termo “teologia apofática” como referência a essa experiência.²⁹²

O lugar especial da experiência também indica o lugar especial do ser humano como um todo na teologia de Palamas. Como sublinha Calvário, enquanto para Barlaão a relação com Deus é totalmente intelectual e jamais envolve os sentidos humanos, para Palamas o ser humano em sua integridade é, *aqui e agora, capax Dei*, ou seja, de ser deificado, não sendo algo reservado à terra prometida. Todas as dimensões do ser humano, incluindo o corpo, são valorizadas por ele. É no coração humano, centro metafísico/sobrenatural do ser humano, e que igualmente é o seu centro físico, que se encontra a capacidade de apreender intuitivamente as realidades espirituais.²⁹³

Teria Palamas discutido a realidade por trás da experiência, ela em si ou os efeitos psicológicos da mesma? Louth, ao discutir a interpretação de Máximo sobre a Transfiguração, afirma que ele não tinha a intenção de escrever um relato experiencial, e descrever o tipo de experiência que essa teria sido. A sua intenção era tratar do revelado na e pela experiência de luz, da realidade encontrada, e não da experiência em si mesma. Mesmo sendo o encontro com Cristo face a face central na sua teologia, o Confessor não se preocupou em fornecer uma análise psicológica de tais experiências. Igualmente, Teófanos de Niceia defende a experiência dos monges visando resguardar a realidade do encontro, assim como a real comunhão entre o Deus incriado e os seres humanos, criados.²⁹⁴ Palamas não tem uma preocupação moderna e contemporânea de descrever a experiência religiosa em termos psicológicos. Entretanto, como podemos ver, ele defende não só a realidade experienciada, mas desenvolve uma defesa das próprias experiências, como também aponta efeitos dela no ser humano. Porém, esses efeitos, essas reverberações antropológicas, são descritos em termos teológicos, e não psicológicos.

3.5.2 *Questões remanescentes: existencialismo, experiencialidade, tradição e infalibilidade*

Em *Introduction a L'Étude de Grégoire Palamas* (1959) e na tradução inglesa *A Study of Gregory Palamas* (1964), Meyendorff intitula o seu capítulo sobre a distinção entre essência

²⁹² MEYENDORFF, 1964, p. 207.

²⁹³ CALVÁRIO, 2019, p. 132, 207. n. 700.; CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 35.

²⁹⁴ LOUTH, Andrew. *Light, Vision, and Religious Experience in Byzantium*. In: KAPSTEIN, Matthew (Ed.). *The presence of light: divine radiance and religious experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. p. 94-95, 100.

e energia divina como “uma teologia existencial.”²⁹⁵ Essa seria uma teologia existencial e personalista focada na presença pessoal de Deus no ser humano, chave para entender a sua distinção e baseada em uma metafísica personalista e existencial fundamentada na tradição bíblica e patrística. Ele contrasta-a com uma suposta filosofia essencialista de seus adversários e trata-a como uma espiritualidade livre do platonismo.²⁹⁶ Elisabeth Behr-Sigel, já em 1960, contesta a adequabilidade dessa atribuição feita por Meyendorff e do contraste que ele traça com a suposta posição essencialista e nominalista dos oponentes da teologia de Palamas.²⁹⁷ De qualquer forma, Meyendorff parece ter abandonado essas classificações. Como observa Russell, no seu verbete sobre Palamas para o *Dictionnaire de Spiritualité* publicado em 1984, ele aparece claramente como tendo aceitado a crítica acadêmica – de Basil Krivoshein (1900-1985) e de André de Halleux (1929–1994), por exemplo – feita desde a publicação de seu livro, não usando mais essa dicotomia. Lá, Palamas não é simplesmente descrito como um existencialista e nem é Barlaão tratado como nominalista.²⁹⁸

Na nossa perspectiva, o “existencialismo” de Palamas não pode ser confundido e identificado com o existencialismo moderno. É necessário ter cautela na ligação entre a tradição hesicasta e o existencialismo moderno, como fez Meyendorff na sua primeira e abandonada interpretação de Palamas, assim como a aproximação de ambas encontrada em Papademetriou²⁹⁹. Isso para não entrarmos na inadequabilidade de tratar a teologia de Barlaão e outros adversários de Palamas como essencialista e nominalista. Portanto, consideramos um anacronismo classificar a teologia experiencial palamita de existencialista. Já personalista é uma classificação mais adequada, sobretudo se tiver como referência a relação pessoal entre criaturas humanas e a Trindade criadora. De qualquer forma, experiencial, e não existencial, é a classificação que melhor descreve a sua teologia. Trata-se de um experiencialismo teológico, uma teologia experiencial e relacional.

Com razão, portanto, Russell reconhece que Meyendorff estava correto ao destacar a importância de *experiência* de Deus para Palamas.³⁰⁰ Como ele próprio afirma no seu livro sobre a teologia bizantina, “o verdadeiro teólogo era aquele que viu e experienciou o conteúdo

²⁹⁵ MEYENDORFF, John. *Introduction a L'Étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions du Seuil, 1959. (Patristica Sorbonensia, 3). p. 279. “Une Théologie Existentielle”.; MEYENDORFF, John. *A Study of Gregory Palamas*. London: The Faith Press, 1964. p. 202. “An Existential Theology”.

²⁹⁶ MEYENDORFF, 1964, p. 210-213, 226, 240.

²⁹⁷ RUSSELL, 2019, p. 79.

²⁹⁸ RUSSELL, 2019, p. 95-97. Apesar disso, Meyendorff ainda insiste em dicotomias que supostamente dividem a teologia bizantina do ocidente latino (RUSSELL, 2019, p. 97).

²⁹⁹ Ver PAPADEMETRIOU, 2004, p. 39-48.

³⁰⁰ RUSSELL, 2019, p. 188. Itálico do autor.

de sua teologia”.³⁰¹ É por isso que, como já vimos, a proximidade dos verbos *ἰδεῖν* e *εἶδεναι*, ver e conhecer,³⁰² foi bem propícia para a teologia palamita.

Para o bispo de Tiatira, Atenágoras Kokkinakis (1912-1979), é na profunda experiência religiosa vivida pelo próprio Palamas que está a sua força, assim como é ela que fez com que ele não fosse simplesmente um teorista. Kokkinakis ainda esclarece que Palamas interpreta a sua experiência espiritual e as suas convicções místicas pelas lentes da teologia mística da tradição ortodoxa, e Kokkinakis acrescenta que Palamas tem como fundamentação da sua teologia a mística e a espiritualidade, assim como Paulo, João e inúmeros Pais da Igreja.³⁰³

Nesse mesmo horizonte encontramos a afirmação de Noble de que a experiência em Palamas possui diferentes camadas. A experiência dos santos hesicastas, que Palamas buscava defender, é a primeira delas. É com eles que Palamas aprende a vida ascética e a oração. Nesse grupo, entre outros, está Teolepto de Filadélfia (aprox. 1250-1322), mentor espiritual de Palamas em sua tenra idade, São Nicodemos de Vatopedi (séculos XIII e XIV?), monástico que anteriormente vivia próximo de Calcedônia, com quem Palamas conviveu no Monte Atos nos últimos três anos da vida de Nicodemos, e São Gregório do Sinai (século XIII-1346), com quem Palamas conviveu no eremitério de Glossia, também no Monte Atos. É Gregório do Sinai, inclusive, que traz, do monastério de Santa Catarina no Monte Sinai, um método de oração do silêncio para o Monte Atos, após tê-lo introduzido em Creta. Noble chega à conclusão de que “quando Palamas é solicitado pelos outros monges em Atos para defender a sua forma de orar e a compreensão deles sobre a graça e a participação em Deus, esses seriam alguns exemplos de santos hesicastas que ele tinha em mente.”³⁰⁴

Noble acrescenta que no fundamento experiencial da teologia de Palamas encontra-se a experiência dele com esses santos hesicastas, as experiências deles com Deus que eles teriam compartilhado com outros hesicastas, incluindo Palamas, como também a interpretação deles das experiências de Deus que foram testemunhadas na tradição deles. Não menos importante, a própria experiência de Palamas, interpretada pela sua tradição, constitui outra camada.

³⁰¹ MEYENDORFF, 1983, p. 9. “The true theologian was the one who saw and experienced the content of his theology”.

³⁰² RUSSELL, 2019, p. 15, n. 61.

³⁰³ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 20-21.

³⁰⁴ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 77-78. “When Palamas was asked by other monks at Athos to defend their way of prayer and their understanding of grace and participation in God, these would be some of the examples of holy hesychasts he would have had in mind.”

“Poderíamos dizer que o fundamento experiencial da teologia de Palamas é tanto direta quanto mediada. Ela inclui a experiência imediata de Deus e a hermenêutica da tradição.”³⁰⁵

Noble, então, defende uma íntima relação entre a experiência imediata e a tradição. Ao falar da sua experiência, Palamas a compreende por meio de conceitos da sua tradição, que foram desenvolvidos através da experiência de outros, desde aqueles presentes nas Escrituras até os santos com os quais Palamas conviveu, passando pela tradição patrística. Noble destaca que essa reciprocidade entre a experiência imediata e a tradição não remove nem um pouco a importância dessa experiência direta, mas apenas mostra que, no falar da mesma, ela faz-se mediada.³⁰⁶

A teologia experiencial de Palamas consiste dessas camadas diferentes de reivindicações quanto a imediatez e mediação da experiência de Deus. E, embora haja diferença quando alguém fala sobre a própria experiência de Deus e a partir de uma experiência testemunhada por outros, na teologia de Palamas nem sempre sabemos qual é qual. Sabemos, porém, que ele habitava o mundo sobre o qual ele escreveu e, nesse sentido, o seu conhecimento daquele mundo, de suas práticas espirituais, as lutas associadas a elas, e os encontros com a graça transfiguradora, fundamentam sua teologia.³⁰⁷

Por fim, Noble questiona se os santos podem estar enganados. Ela começa por apontar que Palamas não só defende ser a experiência de Deus proveniente da graça divina, e não do esforço humano, mas também traça uma descontinuidade entre as faculdades humanas criadas e o conhecimento experiencial imediato, direto, de Deus. Ela explica que Palamas “fala do conhecimento dos santos em termos de ver na luz espiritual” e cita *Triades*, 3.2.14, e comenta que para ele “o conhecimento dos santos não está enraizado nos sentidos, no que os olhos veem, nem é conhecimento racional, tampouco conhecimento contemplativo baseado na capacidade do *nous* humano.”³⁰⁸ Não recordarmos ter visto em Palamas essa descontinuidade. Há, antes,

³⁰⁵ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 78. “we could say that the experiential basis of Palamas’s theology is both direct and mediated. It includes direct experience of God and the hermeneutics of tradition.”

³⁰⁶ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 78.

³⁰⁷ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 78. “Palamas’s experiential theology consists of these different layers of claims to directness and mediation of the experience of God. And while there is a difference if one speaks from one’s own experience of God or out of an experience testified by others, in Palamas’s theology we do not always know which is which. But we do know that he inhabited the world he wrote about, and in this sense, his knowledge of that world, its spiritual practices, the struggles associated with them, and encounters of transfiguring grace ground his theology.”

³⁰⁸ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 81. “he speaks about the knowledge of the saints in terms of seeing in the spiritual light [Triad III.ii.14]. The knowledge of the saints is not rooted in the senses, in what the eyes see, neither is it rational knowledge, nor even contemplative knowledge based on the capacity of human *nous*.”

uma transcendência na experiência imediata de Deus. Se vê a luz na luz e pela luz, mas o polo humano dessa experiência é a potencialidade humana para recepcioná-la, para ter a percepção que está para além das percepções, a percepção espiritual. Ela não deixa de ser uma percepção. Não há, pois, descontinuidade aqui, mas uma transcendência entre faculdades humanas naturais e a experiência sobrenatural de Deus.³⁰⁹

Noble sumariza que, em Palamas, o ver da luz incriada, a graça edificadora e o partilhar do Reino de Deus coincidem, e que há uma multiplicidade de formas nas quais podemos ver, experienciar e partilhar de Deus, formas que também estão “condicionadas” a cada pessoa, com suas respectivas particularidades.³¹⁰ Logo em seguida, ela levanta a pertinente questão se as pessoas que experienciam Deus podem estar erradas em questões teológicas, morais e políticas, como também questiona a legitimidade do abuso que certas pessoas fazem dessa experiência. Noble dá exemplos como a desvalorização de conversas que não tenham objetivos proselitistas entre diferentes convicções cristãs, as visões que subordinam as mulheres na família, igreja e sociedade, a consideração de relações homoafetivas como perversas e destituídas de amor genuíno, a negação dos direitos humanos, o apoio de figuras políticas totalitárias e a sistemas políticos não democráticos.³¹¹ Ela então indaga:

Se não queremos dizer que essas pessoas que têm tais compreensões não podem ter nenhuma experiência genuína de Deus, podemos ir na direção oposta e dizer que tais convicções realmente têm a autoridade da experiência direta de Deus, divinamente garantida?³¹²

Para Noble importa ver o impacto que a visão da Luz divina tem no *nous* humano, que não possui capacidade de alcançar as coisas divinas. Embora não tenha colocado a sua confiança no *nous* humano, que não possui capacidade de alcançar as coisas divinas, conforme a transformação que ocorre por meio da contemplação da Luz incriada, realizada pelo Espírito, atinge o ser humano como todo, o *nous* humano também participa, de alguma forma, na transformação divina do ser humano. A questão levantada por ela é como se dá a participação

³⁰⁹ Veja, por exemplo, *Triades*, 3.3.10, citado pela própria Noble em NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 82.

³¹⁰ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 83.

³¹¹ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 83-84.

³¹² NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 83. “If we do not want to say that people who hold on to such views cannot have any genuine experience of God, can we go in the opposite direction and say that such convictions really have the authority of the direct experience of God, divinely granted?”

do *nous* humano nessa transformação, se ela proporciona um conhecimento infalível em questões teológicas, morais e políticas. Noble responde que não e, em seguida, explica essa negativa a partir de Palamas.³¹³

Ela defende que

permanece essa diferença entre o conhecimento participatório de Deus e o conhecer as coisas criadas discursivamente. Talvez, quanto mais próximo alguém esteja de Deus, mais ciente está dessa diferença. Conhecer outras coisas em seus princípios interiores, como diz Palamas, não é o mesmo que saber os detalhes de como elas evoluem no tempo e espaço em seus diferentes estágios. Pessoas santas, através da participação em Deus, podem ter o conhecimento do coração de outros, *kardiognosis*, mas não têm um conhecimento infalível do que exatamente vai acontecer com eles amanhã ou no dia depois de amanhã, qual disciplina eles deveriam estudar, qual emprego escolher, com qual pessoa casar, qual casa comprar ou qual político apoiar. E se elas tentam prever tais coisas, elas podem estar erradas.³¹⁴

Noble lembra que Palamas defende que uma pessoa afasta-se da luz incriada que viu ao tentar usá-la de maneira equivocada. Noble, apontando para personagens bíblicos, mostra como os santos que viram a luz podem se afastar dela. Ela toma como exemplo o encontro dos discípulos Pedro, Tiago e João com a luz incriada na transfiguração, que mesmo depois dessa experiência divina, vão trair Jesus ou se sentirem despojados de esperança. Noble afirma que nem mesmo com o poder do Espírito, após o Pentecostes, tendo assim um conhecimento imediato de Deus, os discípulos se tornaram infalíveis. Ela indica que é relatado nas Escrituras alguns discípulos recebendo conhecimento imediato de Deus, como em Jo 16,25, At 4,20; 20, 6-9, 2 Cor 5,16, Ef 1,17-19 e 1 Jo 1,1-3, mas observa que isso não fez com que eles se tornassem infalíveis, dando como exemplo a recusa de Pedro, em Antioquia, de comer com os cristãos helenos (Gl 2,11-14), os embates que causaram o concílio de Jerusalém (At 15,1-19) e a

³¹³ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 86.

³¹⁴ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 87. “remains this difference between the participatory knowledge of God and knowing created things discursively. Perhaps, the closer one is to God, the more one is aware of this difference. Knowing other things in their inner principles, as Palamas says, is not the same as knowing the details of how they evolve in time and space in their different stages. Holy people, through their participation in God, may have the knowledge of the heart of others, *kardiognosis*, but they do not have an infallible knowledge of what exactly will happen to them tomorrow or the day after tomorrow, which discipline they should study, which job to take, which person to marry, which house to buy or which politician to support. And if they attempt to predict such matters, they can be wrong.”

discordância de Paulo e Barnabé acerca de Marcos, na qual ambos tinham certeza de que estavam certos.³¹⁵

Noble faz ainda o importante apontamento de que – na medida em que os cristãos que viram a luz incriada não são infalíveis – um ponto a ser apreciado na teologia de Palamas é que ela também pode ser vista como uma crítica de algumas posições tomadas por ele.³¹⁶ Já fizemos isso no nosso tópico sobre o conhecimento em Palamas.

Caminhando para o fim, destacamos a fala de Ware, em 1977, acerca do debate contemporâneo acerca do palamismo e a sua afirmação que ele provavelmente continuaria por certo tempo:

São Gregório Palamas gostava de citar o provérbio λόγῳ παλαίει τὰς λόγους, “todo argumento pode ser respondido por um outro argumento”. No nível da argumentação racional, as controvérsias teológicas mostram ser sem fim. Mas há uma coisa, acreditava São Gregório, que é sempre decisiva: a experiência dos santos. O alvo verdadeiro da teologia não é a certeza racional via argumentos abstratos, mas a comunhão pessoal com Deus por meio da oração. Foi como um teólogo da experiência pessoal que São Gregório foi consagrado pela Igreja Ortodoxa no século 14, e é pelo mesmo critério experiencial que o seu ensino deve ser apreciado nos nossos dias.³¹⁷

É, portanto, como uma teologia experiencial – e relacional – que devemos ler a sua teologia. É por essa razão que temos deixado à margem as tendenciosas discussões controversas em torno do mesmo. Cabe-nos, portanto, investigar como a experiência relacional do ser humano com o divino e a teologia da criação estão relacionadas com a noção de participação. Segundo Calvário, “a experiência mostra, refere Palamas, que há diferenças de participação em Deus”.³¹⁸

³¹⁵ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 87-88.

³¹⁶ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 88.

³¹⁷ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 63. “St Gregory Palamas was fond of quoting the proverb λόγῳ παλαίει τὰς λόγους, ‘Every argument can be answered by some other argument’. On the level of rational argumentation, theological controversy proves unending. But there is one thing, so St Gregory believed, that is always decisive: the experience of the saints. The true aim of theology is not rational certainty through abstract arguments, but personal communion with God through prayer. It was as a theologian of personal experience that St Gregory was acclaimed by the Orthodox Church in the 14th century, and it is by the same experiential criteria that his teaching should be assessed in our own day.”

³¹⁸ CALVÁRIO, 2019, p. 178.

Enfim, façamos uma importante citação de Russell, na qual ele destaca a ligação em Palamas entre experiência, conhecimento experiencial e participação, quando estamos falando de Deus:

Para Palamas, conhecer Deus experiencialmente é partilhar nele, ter (em um nível apropriado à existência criada) uma comunidade de ser com ele. Não estamos restringidos a um conhecimento intelectual ou indutivo de Deus, tal como pode ser adquirida por inferência a partir do mundo ao nosso redor. De acordo com Palamas, somos capazes de conhecer Deus em uma forma muito mais direta por “participar” nele.³¹⁹

A experiência de Deus é, pois, participação em Deus. Voltaremos ao assunto no nosso próximo capítulo.

3.6 Considerações finais

Como pudemos ver, o pensamento teosófico de Palamas não é apenas um artefato antigo, uma relíquia bizantina, mas sim um belo tesouro pneumático, espiritual, místico e filosófico. Ainda precisamos investigar se sua teologia da criação é relevante para a nossa contemporaneidade. É notável, no entanto, que o seu pensamento possui certa sofisticação metafísica e uma visível preocupação com a experiência cristã de Deus, com a relação entre o ser humano e a Trindade, em sua dimensão energética.

Não fomos capazes de abordar todos os acontecimentos relevantes e interessantes acerca da vida de Palamas detalhadamente, como o seu encontro com o Islam.³²⁰ De qualquer forma, apontamos para os eventos mais importantes da sua vida no tocante à nossa pesquisa. Constatamos, nesse percurso, que sua teologia desenvolveu-se no decorrer de conflitos políticos, não limitando-se a um embate meramente teológico. Também apontamos para as suas duas principais obras, as *Triades* e os *150 Capítulos*, que são pouco ou nada sistemáticas e sobre

³¹⁹ RUSSELL, 2019, p. 163. “For Palamas, to know God experientially is to share in him, to have (on some level appropriate to created existence) a community of being with him. We are not restricted to an intellectual or inductive knowledge of God, such as may be acquired by inference from the world around us. According to Palamas, we are able to know God in a much more direct way by ‘participating’ in him.”

³²⁰ Russell afirma que o ano de 1354 foi tão importante para o mundo bizantino quanto o ano de 1351. Entre os eventos importantes de 1354, está a captura de Palamas pelos otomanos, sob os quais ficou cativo por cerca de um ano. As fontes que relatam este período de sua vida são relevantes tanto por mostrarem os diálogos de Palamas com os islâmicos quanto por documentarem a forma como estava ocorrendo a interação entre os turcos em expansão e os cristãos nessa época, assim como a vida dos cristãos no mundo turco (Ver RUSSELL, 2022, p. 24-29, 377-412).

as quais nos dedicamos no decorrer deste capítulo. Por meio do contato com os seus textos, constatamos a afirmação de acadêmicos como Calvário, Torrance, Sinkewicz e Louth de que as suas obras não eram sistemáticas, mas reativas e, de certa forma, caóticas e “apofáticas”, isto é, em sua não sistematicidade, respeitavam que Deus não cabe dentro de um sistema teológico. Calvário também aponta para o desafio de interpretar o seu pensamento diante da sua não fidelidade terminológica.³²¹ Entendemos que essa “infidelidade” de Palamas é devida à sua pouca preocupação com palavras e termos, pois tinha como propósito defender os seus companheiros na sua disputa, e uma realidade divina, desenvolvendo obras polêmicas. Além disso, vemos essa fluidez como reflexo de seu rico pensamento contextual e contingencial.

A respeito de sua distinção epistemológica, observamos que, mesmo no contexto medieval bizantino, Palamas delineou, em consonância com os outros Pais da Igreja, especialmente os Capadócijs, duas formas de sabedoria, com seus respectivos valores e caminhos epistemológicos distintos. Em sua perspectiva, a teosofia, a sabedoria interior, que é espiritual, sobrenatural e dom sobrenatural dado por Deus, é infinitamente superior à sabedoria exterior e às suas diversas ciências, que também são dons de Deus, mas não são sobrenaturais, sendo apenas dons naturais concedidos por Deus. Identificamos, igualmente, que sua distinção epistemológica é rudimentar e limitada. De fato, existe uma distinção gnosiológica em Palamas, ou seja, duas formas de sabedoria, mas a delimitação epistemológica de cada uma em seus respectivos domínios é parcial. Para ele, embora a sabedoria natural não possa lidar com as coisas divinas, a sabedoria sobrenatural possui uma acuracidade no conhecimento dos seres e das coisas naturais que a sabedoria natural não possui. Apesar disso, em certa ocasião e de forma contraditória, ele veio a afirmar que a sabedoria espiritual e o Espírito não se preocupam em fornecer conhecimento não necessário para a salvação e a deificação.

Conforme constata Sinkewicz, a sabedoria natural para Palamas “pode levar ao conhecimento dos seres, pelo menos em certa medida, mas não é idêntico com o conhecimento dos seres e a sabedoria que Deus deu diretamente aos profetas e aos apóstolos.”³²² Aqui podemos ver a problemática da parcialidade epistemológica de Palamas, que acreditava que a sabedoria espiritual proporcionaria um conhecimento dos seres superior à sabedoria natural. Ainda assim, é possível aprender com Palamas que há sim dois tipos de sabedoria, uma natural e uma sobrenatural, que possuem os seus respectivos domínios e propósitos. A única falha de

³²¹ Ver CALVÁRIO, 2019, p. 27.

³²² SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 166. “can lead to the knowledge of beings, at least to some extent, but it is not identical with the knowledge of beings and the wisdom which God gave directly to the prophets and the apostles.”

Palamas foi não ter desenvolvido uma distinção epistemológica de forma não unilateral, levando em conta que cada uma dessas formas de sabedoria possuem seus respectivos domínios epistemológicos e seus valores relativos aos seus propósitos.

Em um espírito pós-conflito acerca da disputa sobre a ortodoxia ou heterodoxia de Palamas, reconhecemos a documentação fornecida recentemente pela academia quanto à continuidade da tradição ortodoxa grega e bizantina em Palamas, que a “sintetizou” de uma forma não sistemática, diante da sua realidade contextual, do seu ambiente vital. É nesse horizonte que ele desenvolveu a sua distinção entre a essência de Deus e as suas incriadas energias divinas, as coisas que estão ao redor da essência divina. Igualmente, notamos que a sua distinção é traçada no decorrer da controvérsia hesicasta com Barlaão, mas que continuou a defendê-la diante de outros opositores a ela, como Acindino. Apesar de todos esses desafios, a sua teologia acabou sendo considerada ortodoxa e o consagrou como o último Pai da Igreja.

Calvário sumariza a argumentação de Palamas:

Existem várias energias ou actividades divinas, [...] sendo a luz uma delas, que jorram da essência divina e a ela estão unidas de maneira indissociável. A essência divina é uma realidade una, simples, imparticipável, incompreensível, transcendente. Da essência divina procedem as energias divinas, participáveis, mas indivisíveis da essência, simples em si, mas diversas. Cada energia tem em si Deus todo, mas Deus todo não se esgota nas energias. Por um lado, Deus é “essência supra-celeste, indizível e ininteligível, irredutível e imparticipável; por outro lado, é a vida dos viventes, a sapiência dos que se tornam sábios e simplesmente a unidade de todos os entes de qualquer género (...). Deus existe como imparticipável, enquanto supra-celeste, e como participável, enquanto tem uma energia que intervém como modelo e leva à perfeição todas as coisas”.³²³

Em outras palavras, a distinção entre a *ousia* e *energeia* de Deus garante a possibilidade de comunhão entre o Deus totalmente transcendente e a sua criação. É usando a filosofia exterior, uma serpente, que Palamas extrai um antídoto, pelo qual defende a experiência espiritual e deificadora dos seus companheiros hesicastas. Como também a realidade por detrás dessa experiência.

Quanto à coerência de Palamas, tanto logicamente quanto filosoficamente, vimos que sua preocupação reside na fé e na experiência concreta de Deus, e não em estabelecer um sistema teológico ou filosófico.³²⁴ Seus argumentos filosóficos não são desenvolvidos de forma

³²³ CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 32-33.

³²⁴ Ver CALVÁRIO, 2019, p. 42.

sistemática, mas sim de maneira heurística,³²⁵ com o objetivo de lidar com os desafios e problemas que se apresentam. Ele não busca, portanto, justificar sua distinção ontológica de forma sistemática. Afinal, “seu Deus é um Deus vivo, tanto transcendente quanto voluntariamente imanente, que não se encaixa em categorias filosóficas preconcebidas”.³²⁶

Resta-nos, então, examinar se a sua importante e preciosa teologia também é relevante em relação à teologia da criação. Acreditamos que sim. Afinal de contas, como afirma Russell, “com o seu desenvolvimento dos conceitos de energias, de operação da graça incriada e do modo de participação da comunhão divina e humana, Palamas lançou os fundamentos para posteriores reflexões teológicas.”³²⁷ Isso inclui a sua experiencial e relacional teologia da criação, intrínseca à doutrina das energias divinas. Relacional porque, pelo conceito de energia, ela abarca a existência relacional das pessoas divinas e humanas. Como diz Yannaras, “existência não é definida pela referência intelectual do fenômeno ao seu determinado *logos* ou substância, mas é revelada como um *evento* histórico, como um acontecimento atualizado, acessível ao conhecimento apenas como experiência direta de *relação* pessoal.”³²⁸ Sendo a teologia da criação e da participação divina centrais na teologia cristã³²⁹, e vendo que aparentemente ambas são experienciais e relacionais no pensamento de Palamas, concluimos, então, o nosso presente capítulo. Passamos, então, a estudar a sua teologia da criação.

³²⁵ RUSSELL, 2019, p. 23.

³²⁶ MEYENDORFF, 1983, p. 77. “his God is a living God, both transcendent and willingly immanent, who does not enter into preconceived philosophical categories.”

³²⁷ RUSSELL, 2019, p. 210. “With his development of the concepts of the energies, of the operation of uncreated grace, and of the participatory mode of divine-human communion, Palamas laid the foundations for further theological reflection.”

³²⁸ YANNARAS, 2015, p. 196. “Existence is not defined by the intellectual reference of phenomena to their given *logos* or substance but is revealed as a historical *event*, as an actualized happening, accessible to knowledge only as direct experience of personal *relation*.”

³²⁹ Ela é teologia da criação e a participação são tão centrais na teologia cristã que o medievalista americano Christian Moevs (1958) chegou a afirmar que “o conceito de criação – juntamente com a relacionada ideia de participação – é a fundação da compreensão cristã” (MOEVS, Christian. Dante and Eckhart on Creation and Participation. *Medieval Mystical Theology*, v. 27, n. 2, p. 129-142, 2018. p. 129). Pensamos que o entendimento cristão possui outras fundações, como a doutrina trinitária. Mas, de qualquer forma, a afirmação de Moevs mostra a centralidade da teologia da criação e da participação no pensamento cristão.

4. CRIADOR, CRIAÇÃO E CRIATURA EM PALAMAS

O mundo palamita é permanentemente atravessado e sustentado, no seu âmago, pelo Absoluto. O ser humano, criado por Deus, está em permanente relação com as energias divinas, e é-lhe oferecida, pelo próprio Deus, a possibilidade de se tornar divino.¹

Como já destacado na introdução da tese, nas considerações finais do segundo capítulo e do terceiro capítulo, uma teologia da criação hoje deve passar pela chave de Bultmann, assim como deve ser uma teologia da criação “não-retrógrada”. Isto é, (1) deve ter um significado para o ser humano *aqui e agora* e (2) não deve depender e preocupar-se com um suposto começo da criação natural no tempo. Igualmente, (3) acrescentamos que ela não pode ser cristomonista. Para que tal teologia seja relevante, também podemos acrescentar os apontamentos do bispo ortodoxo grego Ioannis Zizioulas (1931-2023) e de Elizabeth Theokritoff. Segundo o bispo, o entendimento sobre a criação dos cristãos não deve ser expresso com contradições lógicas, ou com tropeços quanto a fatos científicos fundamentais. Isso afastaria a teologia da arena científica e filosófica. Theokritoff acrescenta o perigo a ser evitado de a teologia cair na linguagem exotérica e ficar presa no conhecimento científico e cosmológico do século quinze, sem levar em consideração a evolução da nossa compreensão sobre todo o universo.²

Falando sobre a deificação, Papademetriou diz que o pensamento de Palamas pode ajudar-nos a ter uma compreensão melhor sobre o Deus criador e a relação dele com as suas criaturas, desse Deus que é ativo e encontra-se presente na sua criação, e não afastado dela.³ Nas palavras do próprio Palamas, “Deus também é referido em termos de relação e encontra-se relacionado à criação como seu princípio e mestre, embora ele não seja contado entre as criaturas nesse sentido” (*Capítulos*, 145)⁴.

No seu capítulo sobre *Creator and creation* no *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Theokritoff, falando sobre a importância da distinção entre a essência de Deus, Deus em si mesmo, e suas energias ou poderes, em interação com suas criaturas, para evitar que se caia em um panteísmo, aponta que é com Palamas que ela recebe uma elaboração

¹ CALVÁRIO, 2019, p. 226.

² THEOKRITOFF, Elizabeth. *Living in God's creation: Orthodox perspectives on Ecology*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2009a. (Foundations series, 4). p. 246.

³ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 68, 122.

⁴ Tradução do inglês de Sinkewicz: “God is also described in terms of relation and is related to creation as its principle and master, but he is not numbered among creatures on this account.”

sistemática e detalhada, ainda que essa teologia remonte não só aos Capadócijs, mas também a Atanásio, Clemente e Fílon. Um detalhe importante destacado por ela é que a principal preocupação de Palamas era a experiência humana de Deus, e não a cosmologia, embora ambas estejam interligadas no seu pensamento, uma vez que somos criaturas físicas, corpóreas.⁵ Interligado com todo o seu pensamento está, portanto, a questão da experiência pessoal. Como diz George C. Papademetriou (1932), essa experiência é a principal característica da teologia de Palamas, e não categorias ou conteúdos filosóficos.⁶ Porém, é claro, inteiramente interligada com a teologia da criação de Palamas, encontra-se a sua distinção entre energias divinas e a essência de Deus.

É interessante que Meyendorff, grande propagador de Palamas no Ocidente, não tenha levado em consideração a sua teologia da criação em seu breve artigo *Creation in the History of Orthodox Theology* (1983). Ele contempla dois debates ortodoxos quanto à criação. O primeiro é o patrístico, ligado à síntese de Orígenes dos relatos da criação com a metafísica platônica, que pretendia tornar a revelação bíblica entendível e palatável para os gregos, e alguns de seus sucessores nesse debate. Nesse horizonte, além de Orígenes, Meyendorff aborda Atanásio, também de Alexandria, Basílio de Cesaréia e Máximo, o Confessor. A seguir, ele salta para a contemporaneidade, abordando os sofologistas russos do seu século e seus interlocutores e, posteriormente, as concepções personalistas da criação de Stăniloae e de Yannaras. Meyendorff afirma que a abordagem desses dois estão inseparáveis da teologia de Palamas, do Deus desconhecido e transcendente em sua essência, e conhecível em suas energias.⁷ Ainda assim, a teologia da criação de Palamas em si é ali ignorada, não sendo abordada nem como uma teologia patrística e nem como medieval. O mesmo ocorre na sua obra *Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes* (1983), na qual Palamas não é nem mesmo mencionado no capítulo *Creation*.⁸

É claro que Meyendorff vê Palamas como um teólogo mais que relevante. Mesmo assim, fica claro que a sua teologia da criação não é tida como tão relevante assim para ele quando se leva em conta o tópico no decorrer da história ortodoxa. Talvez seja porque Palamas tenha tido como foco principal explícito, em seus escritos teológicos, outros assuntos como a divinização,

⁵ THEOKRITOFF, Elizabeth. *Creator and creation*. In: CUNNINGHAM, Mary B.; THEOKRITOFF, Elizabeth (Eds). *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009b. p. 67.

⁶ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 51.

⁷ MEYENDORFF, John. *Creation in the History of Orthodox Theology*. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, New York, v. 27, n. 1, p. 27-37, 1983. p. 27-34.

⁸ MEYENDORFF, 1983, p. 129-137.

a iluminação, a distinção entre a essência divina e as energias divinas. Entretanto, conforme veremos, o tema da criação não é ignorado por Palamas. Ele aparece tanto diretamente, quando o mesmo dedica parte de sua obra *150 Capítulos* ao assunto, quanto à medida que entra no tópico enquanto trata de outros assuntos que precisavam de imediata atenção.

Visando a exploração e exposição da teologia da criação de Palamas, iremos explorar três dimensões da mesma: uma física, uma metafísica e uma experiencial. É claro que essas formam uma unidade no pensamento palamita. No entanto, mesmo unidades integrais possuem diferentes aspectos e dimensões, e é ao investigar cada uma por vez que poderemos ter, no final, uma melhor visão sobre o todo. Devemos, portanto, olhar para cada uma dessas dimensões, uma de cada vez.

No primeiro tópico, faremos um brevíssimo panorama sobre a teologia da criação bizantina. No segundo, veremos como Palamas apresenta a criação em sua dimensão física, natural. No terceiro, exploraremos a dimensão metafísica da criação em sua teologia. Por fim, no quarto, veremos como a sua abordagem sobre a experiência de Deus, especialmente quanto à experiência de deificação pela Luz tabórica, pode ser relacionada com a experiência de ter um Criador. Ressaltamos que, conforme a nossa tese está localizada em uma linha de pesquisa de teologia sistemática, com uma grande preocupação hermenêutica com o nosso horizonte atual, usaremos certa liberdade hermenêutica nesse capítulo. Isso estará, de forma seminal, no terceiro tópico, o metafísico, mas de forma mais veemente no quarto, em torno do tema da experiência criatural.

4.1. Criação na teologia bizantina

A teologia da criação de Palamas está, naturalmente, na esteira da sua tradição greco-bizantina. Assim, torna-se importante apresentar brevemente a teologia da criação desta tradição, antes de entrarmos na teologia da criação do próprio Palamas. A relação de Deus com o cosmos na patrística ortodoxa, segundo o ortodoxo grego John Romanides (1927-2001), para ser compreendida, deve ter-se em mente a distinção entre criado e incriado, a entre οὐσία e ἐνέργεια e o ensino dos pais quanto ao mundo.⁹

⁹ ROMANIDES, John. *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, p. 3. Apud TANEV, 2017, p. 6.

Meyendorff afirma que as polêmicas origenistas quanto à criação pautaram a teologia da criação desenvolvida na patrística, polêmicas que se deram em torno do encontro do cosmos eterno grego e a linearidade histórica da Bíblia, que tem como início um princípio temporal, causado pela vontade divina. Para Orígenes, o ato de criar é expressão da imutável natureza divina e, assim, a criação apenas pode existir desde sempre, eterna, objeto eterno da bondade divina. A eternidade da criação e do Logos, aliás, são indistintas, procedendo ambas de Deus. Meyendorff explica que é por causa dessa identificação origenista que Ário rejeita a eternidade de ambos, colocando a geração do Logos e a criação do cosmos como eventos no tempo, o que vai fazer com que Atanásio apresente a distinção antiariana entre geração e criação, que estabeleceu-se na tradição bizantina.¹⁰

Meyendorff afirma que Atanásio, indo além do cosmos de Orígenes, que é uma expressão necessária da bondade divina, que é a própria natureza divina, defende que Deus criou-nos para ele por meio de seu ato volitivo, da sua vontade, que por sua vez é dependente e submissa à sua natureza. Deus não é, portanto, determinado ou limitado por suas ações, nem por sua essência ou ser; Ele é o que é. A natureza divina é, assim, livre, distinta e separada da natureza criada, tendo cada uma um modo de existência distinta uma da outra. Ainda assim, a

¹⁰ MEYENDORFF, 1983, p. 129. Meyendorff faz uma afirmação que não pode ser ignorada: a de que Ário teria tratado a geração do Logos como um evento realizado no tempo. Faz-se academicamente importante analisar a autenticidade de sua interpretação, se por exemplo, a geração se dá ou não no tempo, ou se teria ocorrido em um tempo antes do tempo. Segundo Lewis Ayres, na teologia de Ário “há sempre um Deus, e que a Palavra ou Filho existiu pela vontade de Deus desde ‘antes dos séculos’, mas não eternamente e sem compartilhar o ser de Deus” (AYRES, Lewis. *Arian Controversy*. In: McFARLAND, Ian A. *et al* (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 31-32). A partir disso, podemos afirmar que o teólogo alexandrino vê a geração do Logos, pela vontade divina, como ocorrendo antes dos séculos, antes do tempo, mas não desde toda a eternidade. Na clássica obra *Arius*, de Rowan Williams, encontramos uma clarificação dessa complexa ideia. Segundo ele, havia cristãos no começo do quarto século que não viam a criação do mundo como tendo ocorrido em um começo pontual, mas que havia entre Deus e a criação um *diastēma*, algo similar a intervalos de tempo que ocorrem no mundo criado. Ambos, Ário e Alexandre de Alexandria, tomavam *diastēma* e *diastasis* em um sentido temporal. Para Alexandre, é inconcebível e incongruente pensar que haveria um *diastēma* entre o Pai e o Filho, pois é por meio desse último que todo *diastēma*, todo o tempo e os períodos, procedem e vêm a ser. Não haveria, pois, tempo antes da criação, antes da existência do mundo. O patriarca apresenta o diácono Ário e os arianos como portadores da compreensão de que existiria um *diastēma*, no sentido de espaço de tempo, entre o Pai e o Filho. Ário, por sua vez, lida com o termo com mais cautela e até o evita. Para ele, a negação do patriarca de que haveria um *diastēma* entre o Pai e o Filho era a negação da geração do Filho pelo Pai, como se ele não tivesse procedência em relação ao Logos. Cauteloso em usar *diastēma* contra Alexandre, Ário deliberadamente expressa-se com ambiguidade. Ele afirma que a geração do Filho pelo Pai ocorreu pela vontade de Deus, mas antes do tempo e dos séculos, e que o Filho não era antes dessa geração. O diácono Ário tinha a sensibilidade de querer evitar que a ideia de intervalo entre Criador e criatura fosse também aplicada entre o Pai e o Filho. Ainda assim, vê a necessidade de apontar que o Filho não é eterno, que ele teve um começo, que sua existência tem a não-existência como precursora. Ou seja, o Logos tem uma existência pré-cósmica, mas não eterna, e esse espaço entre ambas não é temporal, como o tempo que pode ser medido no mundo criado, pois o tempo só se dá no mundo criado. (WILLIAMS, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. rev. ed. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2002. p. 188-190). Concluímos que é inautêntica a afirmação de Meyendorff de que Ário afirmou a geração do Logos como um evento temporal. Entretanto, concedemos que essa distinção entre a geração do Logos e a criação do cosmos era contra a identificação origenista de ambas.

criação e as criaturas, criadas pela graça, vontade e palavra divina, são totalmente dependentes do Deus Criador.¹¹ Meyendorff vê já na noção de criação de Atanásio o direcionamento a “uma distinção em Deus entre sua transcendente essência e suas propriedades, tais como ‘poder’ ou ‘vontade’, que expressam sua existência e ação *ad extra*, e não sua essência.”¹²

Meyendorff também afirma que o *Hexaemeron* de Basílio, que seguia Atanásio na defesa de uma criação no tempo e na oposição da eternidade do cosmos do helenismo e origenismo, era a referência estabelecida e a maior autoridade quanto à criação do mundo, incluindo o seu princípio temporal, a sua estrutura e o seu desenvolvimento. A criação e as criaturas, no capadócio, são dinâmicas, dotadas de movimento instituído por Deus. Este deu-lhes forma, diversidade, dinamicidade e energia. Como Atanásio e Máximo, Basílio mantém a transcendência de Deus e a sua liberdade no ato de criar. A divina providência não só traz e doa ser à criação, por meio dos *logoi*, mas também mantém e sustenta seus seres, a existência de todo o cosmos. O dinamismo do mundo, criado de acordo com o plano divino, e a energia própria de cada ser, não são prejudicados por causa disso, isto é, da dependência da existência dos seres estarem em Deus.¹³

Meyendorff esclarece que Máximo expressa a relação entre o Criador e as criaturas com a teologia do Logos, já usada por Orígenes e Fílon, mas tratando o Logos como centro e unidade do logos da criação. Em Orígenes, os *logoi* existem como uma unidade com o Logos em termos de essência. Para Máximo, a existência dos *logoi* possui uma diversidade, e não só posteriormente à Queda, como pensava Orígenes. E, igualmente, a bondade da criação não limita-se a uma unidade com a essência divina, mas encontra-se na própria criação, que também não seria boa se seus *logoi* não estivessem presentes no Logos divino. Os *logoi*, por sinal, preexistiam em Deus, como seus pensamentos e desejos. Criaturas, no entanto, existem como seres próprios de si, seres criados atuais com existência no tempo, que foram assim atualizados e postos em moção por Deus¹⁴, e não somente como *logoi*, como pensamentos eternos de Deus. Nesse último caso, como eternos *logoi* em Deus, a existência das criaturas dá-se somente como potencialidade. Os seres com existência temporal, por sua vez, estão centrados no e em relação com o Logos, não possuindo existência autônoma. O Logos é, assim, muitos logos, ao mesmo tempo que, como supraessencialidade, também transcende qualquer participação. Os *logoi*, por

¹¹ MEYENDORFF, 1983, p. 130.

¹² MEYENDORFF, 1983, p. 130. “a distinction in God between His transcendent essence and His properties, such as ‘power’ or ‘goodness,’ which express His existence and action *ad extra*, not His essence.”

¹³ MEYENDORFF, 1983, p. 133-134.

¹⁴ Em outras palavras, é como seres próprios de si que Deus colocou as suas criaturas em ato. Atualização e moção aqui se referem ao trazer algo da potência ao ato.

outro lado, são muitos, diversificados, e um só. Como singular processão criativa, o Uno é muitos, e os muitos são um de acordo com a providência e seus direcionamentos ao Uno.¹⁵ Segundo Louth, Máximo vê o cosmos criado, assim como a Bíblia, como formado por diversas palavras, *logoi*, que formam uma unidade harmoniosa. Ambos são as vestimentas de Cristo, o Logos, na Transfiguração.¹⁶

Conforme menciona Meyendorff, os *logoi* não se identificam com a essência divina e nem com os seres existentes na criação e, assim, apofatismo e antipanteísmo convergem-se em Máximo. O Confessor constrói sua ontologia da criação cristã, prevalente no pensamento bizantino ao longo do tempo, ao ser fiel à distinção de Atanásio entre natureza e vontade. Ele ainda aponta que essa distinção virá a tomar os moldes do palamismo, que possui uma compreensão pessoal e dinâmica de Deus e, igualmente, uma compreensão da dinâmica e energética da criação.¹⁷

A teologia da criação de Palamas é um ponto interessante a ser explorado. É claro, como destaca Joost Van Rossum, o escopo e interesse de Palamas não era o mesmo de Máximo, e desenvolver uma teologia da criação não era a sua pretensão. O seu foco era fundamentar teologicamente a visão da Luz tabórica, a contemplação do próprio Deus que os hesicastas reivindicam terem experienciado.¹⁸ Isso não significa, porém, que não haja uma relevante teologia da criação no seu pensamento.

Segundo Bradshaw, Barlaão, defende que não há realidade (ὄντοτης) alguma entre a essência de Deus e as criaturas, o que tem como contraponto o conceito de energia de Palamas, que inclui os *logoi*. Para Palamas, essa compreensão barlamita teria como consequência uma forma de panteísmo pois, não havendo uma energia divina entre a essência de Deus e as criaturas, os seres criados teriam que participar da essência divina para existirem e, assim, teriam a própria essência de Deus como natureza. É necessário, então, que haja uma realidade intermediária entre o Criador e a criação, os uno e múltiplos *logoi* dos seres criados, pelos quais tudo foi criado e que antes da criação já existiam na mente de Deus. Bradshaw ainda destaca que, enquanto Platão os via como seres subsistentes, Palamas, em linguagem maximiniana e dionisiana, trata-os como predeterminações (προορισμούς), presciências (προγνώσεις) e atos

¹⁵ MEYENDORFF, 1983, p. 132.

¹⁶ LOUTH In: KAPSTEIN, 2004, p. 94.

¹⁷ MEYENDORFF, 1983, p. 132.

¹⁸ VAN ROSSUM In: LIVINGSTONE, 1993, p. 215.

da vontade (θελήματα) de Deus. São energias divinas relativas ao ato criativo de Deus, pelas quais ele também é conhecido e percebido.¹⁹

Mesmo o já mencionado Rowan Williams, que vê problemas de clareza conceptual na apresentação que Palamas faz da sua distinção, admite o proveito do termo “energia” na questão da criação. Ele afirma que o termo “energia”, no sentido de Palamas, é frutífero, especialmente como uma referência ao que não é essência, presença da essência ou emanção essencial. Conforme a linguagem é limitada para referir-se a essências, no sentido de identidades encapsuladas, o termo energia permite a compreensão do sujeito como sujeito ativo, plural, engajado e em relações complexas, como identidade indeterminada em relação a outros. Tocando na questão da criação na teologia de Palamas, isto é, nas relações entre o Criador e a sua criação, Williams afirma que “ela é uma forma de dizer que Deus verdadeiramente “torna-se” o Deus de Israel e dos crentes em Jesus, sem dizer que Deus é Deus de forma incompleta sem a criação.”²⁰

Meyendorff, igualmente, expressa a importância da teologia das energias na teologia da criação:

A doutrina das “energias” na tradição bizantina é central tanto para o entendimento da criação quanto para a cristologia. Recusando reduzir o ser de Deus ao conceito de “essência” simples, o pensamento bizantino afirma a plena e distinta realidade da vida hipostática Triúna de Deus *ad intra*, assim como sua “multiplicação” como criador *ad extra*. Essas duas “multiplicidades”, no entanto, não coincidem.²¹

Como afirma Theokritoff, Palamas segue os seus predecessores patrísticos na afirmação de que Deus é a natureza de todas as coisas e habita dentro de nós ao mesmo tempo que transcende toda natureza e permanece inteiramente dentro de si mesmo. Ainda, ela acrescenta que esse paradoxo é iluminado por Palamas por meio da distinção em unidade da essência divina e das energias divinas. A ligação que há entre o Criador e as suas criaturas é o próprio Deus enquanto ato, em ação, enquanto energias. Theokritoff também afirma que a possibilidade

¹⁹ BRADSHAW, 2004, p. 239.; conferir *Triades*, 3.2.23-26.

²⁰ WILLIAMS, Rowan. *Commentary*. In: PABST; SCHNEIDER, 2008, p. 41-42. “it is a way of saying that God truly ‘becomes’ the God of Israel and of believers in Jesus, without thereby saying that God is incompletely God without creation.”

²¹ MEYENDORFF, 1983, p. 187. “the doctrine of the ‘energies’ in the Byzantine tradition is central both to the understanding of creation and to Christology. Refusing to reduce the being of God to the philosophical concept of simple ‘essence,’ Byzantine thought affirms the full and distinct reality of the Triune hypostatic life of God *ad intra*, as well as His ‘multiplication’ as creator *ad extra*. These two ‘multiplicities’ do not, however, coincide.”

de vermos Deus como luz mostra que a presença divina na criação, na teologia de Palamas, é possível no sentido mais forte.²²

Palamas, então nos fornece o esquema conceptual para afirmar Deus inteiramente imanente em sua criação sem qualquer confusão panteísta; mas o significado de sua contribuição vai além disso. Nas palavras de Lossky, a teologia de Palamas ‘coroa uma longa tradição de luta para superar o dualismo platônico do perceptível e inteligível, sentido e intelecto, matéria e espírito.’ Aqui, a ideia de *unidade na condição de ser criado* é levada à sua conclusão lógica, triunfando sobre qualquer noção de “parentesco” com Deus desfrutado pelo reino intelectual, mas não pelo material.²³

Pensamos que, em sua teologia da criação, encontraremos uma alternativa ao criacionismo e uma compreensão da mesma que passe nos critérios de Bultmann e de ser uma teologia da criação “não-retrógrada”, e que não é cristomonista. Além disso, acreditamos que a teologia de Palamas pode nos fornecer um quadro teológico metafísico e experiencial relevante na contemporaneidade. Começemos, contudo, por uma breve apresentação da sua compreensão sobre a dimensão física da criação.

4.2. A dimensão física da criação em Palamas

Como já apontamos no primeiro capítulo, além da distinção entre o criacionismo teológico e o episódico, há duas formas de criacionismo episódico: o criacionismo episódico pré-científico ou religioso e o criacionismo episódico pós-científico ou pseudo-científico. No primeiro estão os criacionismos episódicos defendidos antes ou durante a revolução científica. No segundo, estão os criacionismos episódicos que são defendidos após o espírito da revolução científica. Trata-se de teorias que caracteristicamente ou ignoram ou manipulam fatos e dados científicos. Não nos cabe voltar aqui a essa discussão. Ressaltamos somente que a compreensão

²² THEOKRITOFF In: CUNNINGHAM; THEOKRITOFF, 2009b, p. 67.

²³ THEOKRITOFF In: CUNNINGHAM; THEOKRITOFF, 2009b, p. 67. “So Palamas gives us the conceptual framework to affirm God wholly immanent in his creation without any pantheistic confusion; but the significance of his contribution goes beyond that. To quote Lossky, Palamas’s theology ‘crowns a long tradition of struggle to surpass the Platonic dualism of the perceptible and intelligible, sense and intellect, matter and spirit’. Here the idea of *unity in createdness* is taken to its logical conclusion, triumphing over any notion of a ‘kinship’ with God enjoyed by the intelligible realm but not the material.”

física da criação de Palamas encontra-se no primeiro grupo. Vejamos, de forma breve, a dimensão física da criação em Palamas.

No primeiro discurso da primeira de suas três *Triades*, Palamas afirma que, ao não enxergarem que tudo possui sempre uma causa e que Deus é o Criador do universo, os helênicos rejeitam venerar o Deus verdadeiro. Isso é classificado por ele como loucura e insensatez. Palamas reconhece terem eles um vasto conhecimento quanto ao mundo – como suas medidas, expansões, movimentos, conjunções –, que é superior ao dos monges (*Triades*, 1.1.17). Isso não impediu Palamas, entretanto, de desenvolver sua compreensão sobre a criação.

Como já mencionamos no capítulo anterior, a obra *150 Capítulos* de Palamas entra no assunto da ciência natural. Sinkewicz divide esta obra em duas seções, sendo a primeira, do capítulo 1 até o 63, sobre a economia da criação e salvação de Deus e, a segunda, do 64 ao 150, uma crítica às doutrinas de Gregório Acindino e seus seguidores.²⁴

Na primeira seção, encontramos, entre outros assuntos, a compreensão de Palamas sobre o cosmos e sua relação com o seu Criador, e também sobre a queda. Segundo Sinkewicz, é possível que Palamas estivesse preocupado com a marginalização do resto da teologia, incluindo a soteriologia, no meio das controvérsias quanto à distinção entre a *ousia* e as *energeiai* de Deus. Além disso, essa seção também “lida com a questão do conhecimento e da distinção entre ciência natural e ciência teológica. Os primeiros vinte capítulos tratam sobre o que pode ser aprendido sobre o mundo e Deus através dos poderes naturais do próprio ser humano”.²⁵ É aqui que encontramos o seu *Περὶ Κόσμου*, a sua cosmografia cristã, o seu criacionismo episódico pré-científico e religioso.²⁶

Sinkewicz ainda faz um paralelo entre a primeira seção e a primeira parte da primeira *Triade*, pois ambas possuem o objetivo de demonstrar que o conhecimento espiritual é superior à ciência natural e ao conhecimento profano. Assim, seria um erro depender da ciência natural para conhecer Deus e ter conhecimento sobre a criação. Entretanto, ele destaca que nos *150 Capítulos*, Palamas é mais pontual e metódico sobre o conhecimento helênico. No seu ambiente vital do século XIV, afinal, ocorria um reflorescimento de áreas como astronomia, física, cosmografia, filosofia natural, platonismo. Por exemplo, Metoquita, Gregoras e Barlaão

²⁴ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 1.

²⁵ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 4. “deals with the question of knowledge and the distinction between natural science and theological science. The first twenty chapters cover what can be learned about the world and God through man’s own natural powers.”

²⁶

eram três figuras intelectuais da época envolvidas com astronomia. É nesse contexto de renovação que Palamas escreve o seu *Περὶ Κόσμου* (*Capítulos*, 1-14), para estabelecer a posição cristã relativa às questões científicas, possivelmente com a preocupação de que essa renovação poderia trazer riscos e tentações para o cristão.²⁷ Parece que o seu texto teve alguma relevância no século XIV, sendo encontrado um manuscrito do fim de tal século junto com outros textos cosmográficos.²⁸ Sinkewicz considera que o *Hexaemeron* do mundo judaico-cristão, que afirma a criação de tudo por Deus, tem o *Περὶ Κόσμου* como paralelo.²⁹

Ademais,

Palamas, pelo menos em alguns capítulos, enfrentou um número de problemas particulares ou tendências problemáticas que ele sentiu compelido a abordar. Os primeiros quatorze capítulos são dedicados à questão de se o mundo teve um começo e a um examinar das duas grandes esferas, a celeste e a terrestre. Por trás disso, há um número de *τόποι* facilmente detectável da tradicional polêmica cristã contra o conhecimento profano ou helênico. A eternidade do mundo e a existência de uma Alma do Mundo são dois desses *τόποι* e eles aparecem não somente aqui, mas também em uma lista mais longa de erros helênicos na primeira *Triade* de Palamas. A implicação não é que Barlaão e Acindino explicitamente processaram tais doutrinas; antes, Palamas acreditava que uma busca desordenada do conhecimento secular levaria, inevitavelmente, a esses ou similares erros heréticos. Ou então, que uma posição teológica não-ortodoxa teria o mesmo resultado. Assim, no *Contra Acindynum*, Palamas demonstrou como Gregório Acindino havia caído, involuntariamente, no erro helênico de um cosmos eterno.³⁰

Sinkewicz diz que o foco acadêmico na obra costuma ser os capítulos da última seção, nos quais Palamas trata sobre a distinção entre as energias e a essência divina. Para ele, o isolamento dos primeiros capítulos dá-se porque não há controvérsia teológica ali, mas somente discussões concernentes à ciência natural e à filosofia. Além disso, lamenta que os bizantinos ignorem essa obra, por considerá-la sem mérito científico, assim como também sem mérito

²⁷ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 5-8.

²⁸ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 7-8. Sinkewicz se refere ao manuscrito de Paris, BN, MS gr. 2381.

²⁹ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 6.

³⁰ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 5. “There is one further level where Palamas, in certain chapters at least, envisaged a number of particular problems or problematic tendencies which he felt compelled to address. The first fourteen chapters are devoted to the question of whether the world had a beginning, and to an examination of the two great spheres of the heaven and the earth. Behind this there are clearly detectable a number of the *τόποι* of the traditional Christian polemic against profane or Hellenic learning. The eternity of the world and the existence of a World Soul are two such *τόποι* and they appear not only here but also in a longer list of Hellenic errors in Palamas’ first *Triad*. The implication is not that Barlaam or Akindynos explicitly professed such doctrines; rather, Palamas believed that an inordinate pursuit of secular learning would inevitably lead to these or similar heretical errors. Or alternatively, an unorthodox theological position might have the same result. Thus in the *Contra Acindynum* Palamas demonstrated how Gregory Akindynos had fallen unwittingly into the Hellene error of an eternal cosmos”.

filosófico. Assim, eles perdem “uma oportunidade para observar e analisar a interação entre teologia cristã e o interesse renovado na ciência helênica e na filosofia da antiguidade.”³¹ Sinkewicz defende que, mesmo polemizando contra o conhecimento profano, Palamas era familiar com a renovação científica que estava ocorrendo, tanto que era capaz de discutir o assunto, mesmo que fosse de uma forma limitada.³²

A primeira parte do *150 Capítulos* apresenta dois relatos *De mundo*, a versão helênica e a cristã. O tratamento dos assuntos segue uma velha definição do cosmos como “um sistema composto de céu, terra e as naturezas contidos neles”. Assim, Palamas cobre as áreas da esfera celestial, em seguida da esfera terrestre e, finalmente, o tópico da natureza racional. Os dois primeiros capítulos servem como um tipo de prefácio em que Palamas afirma que o mundo teve um começo, depende de uma Primeira Causa, e que também terá um fim, ou melhor, uma transformação. Em sua discussão da esfera celestial (*Capítulos*, 3-7) Palamas estava primariamente preocupado com o problema da Alma do Mundo. Em sua refutação, Gregório invoca doutrinas aristotélicas a fim de demonstrar a absurdidade da posição helênica e propõe, ele mesmo, um relato mais ou menos aristotélico como uma alternativa aceitável. Suas principais fontes foram o *De caelo* e o *De anima* de Aristóteles.³³

Vejamos, portanto, a compreensão que Palamas tem sobre a criação em sua dimensão física, natural, expressa na primeira parte de sua obra *150 Capítulos*.

4.2.1 A criação episódica e a cosmografia palamita

O começo do mundo, a doutrina da *creatio ex nihilo*, é defendido já na primeira frase da obra. Palamas busca respaldar a sua crença na natureza (φύσις) e na história (ἱστορία), dizendo que a primeira ensina que houve tal começo, o que seria confirmado pela segunda

³¹ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 334-335. “Byzantinists have missed an opportunity to observe and analyze the interaction between Christian theology and the renewed interest in the Hellenic science and philosophy of antiquity.”

³² SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. I. “In spite of his hearty polemic against profane wisdom Palamas had considerable familiarity with the scientific revival of his time and was capable of discoursing on such subjects at least on the popular level.”

³³ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 336. “The early part of the *Capita 150* presents two *De mundo* accounts, the Hellenic version and the Christian one. The treatment of subjects follows the old definition of cosmos as ‘a system composed of heaven and earth and the natures contained in them’. Thus, Palamas covered the areas of the celestial sphere, then the terrestrial sphere, and finally, the topic of rational nature. The first two chapters serve as a sort of preface where Palamas affirmed that the world had a beginning, depends on a First Cause, and also will have an end, or rather, a transformation. In his discussion of the celestial sphere (c. 3-7) Palamas was primarily concerned with the issue of the World Soul. [...] In his refutation, Gregory evoked Aristotelian tenets to demonstrate the absurdity of the Hellene position and himself proposed a more or less Aristotelian account as an acceptable alternative. His principal sources were Aristotle’s *De caelo* and the *De anima*.”

(*Capítulos*, 1). Na *Triades* ele já havia afirmado que nenhuma realidade, a não ser Deus, é sem princípio (*Triades*, 3.2.12). Por conseguinte, não há abertura nele para a eternidade do mundo. Ademais, a sua afirmação de que a natureza ensina que o mundo teve um começo tem como intenção sustentar que, diante da realidade natural do mundo, pode inferir-se que o mesmo teve um início.

Palamas afirma que, assim como teve um começo, o mundo chegará ao seu fim, o que diz ser provado pela natureza contingencial das realidades existentes: o fim das partes contingenciais do mundo implica no fim do mundo em geral. As profecias de Cristo e de homens inspirados por Deus também corroborariam para essa prova. Entretanto, o mundo não será aniquilado, não voltará ao estado de não-ser. Pelo contrário, será transformado pelo poder do Espírito, analogicamente aos corpos humanos: ambos serão mais divinos (*Capítulos*, 2).³⁴

Sinkewicz esclarece que o argumento da natureza é simples. Ele baseia-se na causalidade ontológica entre causa e efeito, na qual a realidade criada depende da Primeira Causa. Sinkewicz ainda elucida que o fim do mundo é o corolário desse argumento, que a dissolução do cosmo se dará da mesma forma que ocorre com as suas partes. Ademais, indica que Basílio, no seu *Hexaemeron*, defendia a mesma lógica.³⁵ Em outras palavras, se tudo que é causado contingencialmente chega ao fim, da mesma forma será com o universo que, semelhantemente às suas partes, também foi causado.

Uma parte que achamos intrigante em *Capítulos*, 1 é a afirmação feita por Palamas de que, “uma vez que a natureza desse mundo é tal que requer uma nova causa em cada instante, e desde que sem essa causa ele de forma alguma poderia existir, temos nesses fatos prova a favor de uma causa primordial inderivada e autoexistente” (*Capítulos*, 1)³⁶. O ponto interessante é que tal afirmação lembra uma doutrina de outra tradição medieval: a contínua criação atomista dos *mutakallimūn*, teólogos islâmicos proponentes do *Kalām*³⁷. Entretanto, conforme veremos

³⁴ Sobre essa transformação do mundo afirmada por Palamas, Sinkewicz aponta para o *Hexaemeron* (1.4) de São Basílio e ao *Quaestiones et responsiones* (1.72) de Pseudo-Cesário (GREGORY PALAMAS, 1988, p. 85, n. 3). Há no texto de Basílio uma similar afirmação sobre o fim e a transformação do mundo e da vida. Entretanto, diferem quanto à transformação. Palamas sublinha aqui a transformação do corpo, enquanto Basílio, das almas (*Hexaemeron*, 1.4).

³⁵ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 8. Sinkewicz se refere a uma passagem na qual Basílio afirma que, necessariamente, tudo o que teve um começo inevitavelmente tem um fim no tempo (*Hexaemeron* 1,3).

³⁶ Tradução do inglês de Sinkewicz: “Since the nature of this world is such that it always requires a new cause in each instance and since without this cause it cannot exist at all, we have in these facts proof for an underived, self-existent primordial cause.”

³⁷ Em geral os *mutakallimūn*, proponentes do *Kalām*, defendem que após a Criação inicial do mundo – que nada mais é do que tudo o que ocorre –, o Criador recria-o a cada instante. Isso porque as substâncias simples (átomos)

posteriormente, a contínua criação palamita tem a ver com a divina *energeia* de Deus como sustentador, sendo a causalidade eficiente de sustentação da criação. Esta difere, assim, da do contínuo ciclo de destituição e recriação do *Kalām*.

No outro ponto da sua argumentação, o da história, referindo-se a Gênesis 1-10, Palamas defende que Moisés deixou nestes capítulos, ao narrar (ιστόρησεν) o princípio, a geração do universo, provas verídicas impassíveis de serem refutadas. O profeta teria feito isso por meio de palavras e atos que são extraordinários. Seu relato é considerado por Palamas em tal alto grau de autoridade que ele diz que o mesmo não foi superado por nenhum dos primeiros atores, dos mais diversos assuntos; na verdade, de todos eles. Tal seria a influência e autoridade mosaica que os que defendem o contrário, classificados por Palamas de sofistas, teriam sido rejeitados e ridicularizados por todos os povos, pois Moisés teria convencido e persuadido praticamente todos (*Capítulos*, 1). Ele ainda argumenta que não só por meio da natureza e da história, mas também a introdução de leis e de estados, assim como a descoberta das artes, mostram que o mundo teve um começo (*Capítulos*, 1). Esta argumentação parece ser uma extensão do argumento da história.

Comentando a não eternidade do *Cosmos* em Palamas, expressa nesses dois *Capítulos*, Sinkewicz esclarece que, no mundo bizantino, é na história da criação que está o princípio da história. Moisés é considerado o historiador por excelência. Assim, os primeiros capítulos de Gênesis são utilizados pela tradição bizantina para formar a sua crônica, tendo como material secundário o *Livro dos Jubileus* e a obra *Antiguidades Judaicas* de Flávio Josefo.³⁸ Sinkewicz também aponta para a influência da crônica de João Malalas, do século sexto, como fonte para crônicas posteriores, como a de Jorge Hamartolo, o Monge, do século nono.³⁹

Essa tradição faz referência não somente à criação do cosmos [Gn 1,1], mas também aos fundadores das artes, os primeiros legisladores, os progenitores das várias raças e nações e os fundadores das cidades. Abel foi o primeiro pastor, Caim, o primeiro fazendeiro e também o inventor da metrologia e geodésia [Gn 4,2; *Antiguidades*, 1,53; 1,61-62; *Cronografia*, 1,1]. Jabel fundou a criação animal [Gn 4,20; *Antiguidades*, 1,64]; Jubal inventou os primeiros instrumentos musicais [Gn 4,21; *Antiguidades*, 1,64]; Tubalcaim criou a arte de trabalhar com metal [Gn 4,22]; Seth inventou o

ou compostas (corpos), entidades que ocupam espaço, são recriadas a cada instante, assim como os acidentes – que residem momentaneamente nas substâncias, sendo inerentes a essas –, que não duram por mais de um instante. Assim, Deus, causa metafísica e transcendente do mundo, determina a duração da existência dos acidentes que, para se manterem, precisam ser recriados a cada momento. Ou seja, Deus cria a cada instante, todos os eventos, as ocorrências, que são o vir a ser das substâncias e acidentes (Conferir SABRA, Abdelhamid I. *The Simple Ontology of Kalām Atomism: An Outline. Early science and Medicine*, v. 14, n. 1/3, p. 68-78, 2009).

³⁸ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 8.

³⁹ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 8, n. 5.

alfabeto hebraico e a astronomia [*Cronografia* 1,1; 1,5]. Nemrod fundou a cidade da Babilônia, foi o primeiro caçador e ensinou astronomia e astrologia [Gn 10,9; *Cronografia* 1,7]. Síros, filho de Agenor, instituiu a ciência da aritmética [*Cronografia* 2,1], Prometeu, a da gramática, e, Epimeteu, a da música [*Cronografia* 4,4]. Moisés, Drácon e Sólon são mencionados como legisladores [*Cronografia* 3,8-14; 4,7].⁴⁰

Sobre a concepção de Palamas quanto à esfera celestial, desenvolvida por ele nos *Capítulos* 3-7, Sinkewicz afirma que Palamas objeta a doutrina helênica de que há uma Alma do Mundo, tentando demonstrar que há inconsistências entre Platão e Aristóteles no assunto. Essa ideia é considerada tola e sem sentido, um exemplo da tolice de filósofos pagãos. Ele defende que o céu possui natureza simples e que não possui alma, pois não pode ser animado por não ter potencialidade para vida. Somente corpos compostos possuem almas que, conforme Aristóteles, é a atualidade de um corpo. Os corpos, por sua vez, possuem órgãos e potencialidade de vida. Palamas faz, ainda, a ligação dessa ideia com as três hipóstases neoplatônicas (Deus, Mente, Alma do Mundo).⁴¹

Em *Capítulos*, 28, Palamas volta a abordar a incapacidade dos cientistas naturais e do astrônomos de entenderem, a partir de suas filosofias, coisas como que os seres intelectuais possuem uma classificação [na hierarquia dos seres] e que, quando eles saem dela, afastam-se e opõem-se a Deus, assim como perdem a sua honra. Palamas acusa filósofos helênicos de terem tomado coisas inferiores nessa classificação como superiores e até como divindades (*Capítulos*, 28).

Segundo Sinkewicz, as preocupações de Palamas estavam relacionadas com a relação entre astronomia, astrologia e a doutrina da Alma do Mundo. Nicéforo Gregoras teve os escritos do erudito bizantino Miguel Pselo (aprox. 1018-aprox. 1096) acerca da obra *Oráculos Caldeus* como referência em sua pesquisa e obra astronômica. Sinkewicz afirma que o uso desta obra aponta para um interesse contemporâneo em práticas teúrgicas relacionadas com ela e explica o motivo de Palamas ter feito, na primeira parte do *150 Capítulos*, referências às crenças e práticas ocultas. Ele ainda explica que a “teurgia é baseada, pelo menos em parte, na noção de

⁴⁰ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 8. “This tradition makes references not only to the creation of the cosmos but also to the founders of the arts, the first lawgivers, the progenitors of the various races and nations, and the founders of cities. Abel was the first shepherd, Cain the first farmer and also the inventor of metrology and geodesy. Iobel established animal husbandry; Ioubal invented the first musical instruments; Thobel founded the art of working in metal; Seth invented the Hebrew alphabet and astronomy. Nebrod founded the city of Babylon, was the first hunter and taught astronomy and astrology. Syros, son of Agenor, founded the science of arithmetic, Prometheus that of grammar, and Epimetheus music. Moses, Draco and Solon are mentioned as law-givers.”

⁴¹ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 9-10.

uma relação simpática entre específicos animais, plantas, minerais, entre outros, e seus deuses correspondentes.”⁴²

Sinkewicz esclarece o questionamento de Palamas, no *Capítulo*, 3, à doutrina/crença da Alma do Mundo, especialmente quanto à sua presença universal, ideia de que ela estaria presente na e ao redor da esfera da terra, a partir da qual acreditavam que as coisas materiais e os quatro elementos eram animados. Haveria, assim, uma simpática relação entre a esfera celeste e a terrestre que permitia predições astrológicas e até mesmo manipulações mágicas. Ele aponta que a referência a práticas teúrgicas são mais claras no *Capítulo*, 28, como templos pagãos, ofertas de sacrifício, oráculos demoníacos, orientações falsas de profetas e profetizas, rituais impuros, entre outros. Ainda, afirma que o uso de Palamas da frase καθαρυῶν μολυνόντων e de outra usada em uma carta para Barlaão, καθαρμοῖς χαλδαῖκοῖς, aponta que Palamas estava falando do interesse que estava havendo na sua época ao *Oráculos Caldeus*.⁴³ Aqui fica mais claro o que Palamas tinha em mente ao falar que a divinização de coisas com classificações inferiores aos humanos estava ocorrendo.

Sinkewicz também esclarece que Palamas possui dois objetivos ao ir contra a ideia da Alma do Mundo. O primeiro é ressaltar que, conforme a revelação, somente Deus governa o *cosmos*. O segundo é resguardar apenas ao ser humano, como singular em toda a criação, a posse de uma alma racional. Esta, por sua vez, é “uma criação sobrenatural e ‘supraceleste’”. Assim, a rotação do corpo celestial deve ser natural, [causada] por sua própria natureza, e não pela natureza de alguma mística Alma do Mundo.”⁴⁴

Outro ponto é que, para Palamas, a ordem natural da criação não deve ser ignorada e a criatura não deve rebelar-se contra quem as criou, o Criador. Esta ignorância ou rebelião é vista por ele como ataque às energias divinas incriadas, do Espírito Santo (*Triades*, 1.1.15). Palamas leva isso tão a sério que não considera a sabedoria grega como real sabedoria, pois as suas doutrinas helênicas vão contra a sua concepção de ordem da criação: essa sabedoria (1) dá à natureza uma soberania independente, retirando tal poder de Deus, (2) afirma que os demônios [δαίμονας] são superiores ao ser humano e que eles são os nossos criadores, (3) defende que os seres inanimados não somente possuem alma, mas também participam de uma alma que é

⁴² SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 344. “Theurgy is based, in part at least, on the notion of a sympathetic relationship between particular animals, plants, minerals, etc. and their corresponding gods.”

⁴³ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 345.

⁴⁴ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 10. “a supernatural or ‘supercelestial’ creation. Therefore, the revolution of the celestial body must be natural, by its own nature, and not by the nature of some mythical World Soul.”

superior à do ser humano, e (4) dizem que não somente Deus é incriado, sem princípio e eterno, mas também assim são a matéria, a Alma do mundo, as coisas inteligíveis e as nossas almas (*Triades*, 1.1.18). Claramente, conforme nota Meyendorff, Palamas vai aqui contra a doutrina da Alma do Mundo⁴⁵, mas também contra a eternidade do mundo e outras doutrinas gregas presentes no neoplatonismo.

Conforme destaca Calvário, em seu *Περὶ Κόσμου*, que tinha como foco refutar as teorias helênicas da eternidade do mundo e da Alma do Mundo, Palamas nem mesmo discute a questão da luz, nem se o cosmos a tem como origem ou se é composto por ela.⁴⁶ Não é algo de se espantar. Embora a experiência da luz seja o centro da sua teologia, Palamas aqui tinha outras preocupações em mente; afinal, ao preservar um mundo que não possui uma alma única e que não é eterno, Palamas pensava estar defendendo a singularidade do ser humano na criação e, assim, respaldando a sua capacidade para perceber a própria luz divina.

Segundo Meyendorff, Palamas vê a divinização de forças cósmicas e a hierarquia de “demônios” em Platão e no platonismo, especialmente no *Timeu*, como inadmissíveis ao cristianismo, pois o pensamento cristão não aceita nenhuma realidade intermediária entre o Deus Criador e sua criatura, como uma substância ou hipóstase. Nesse horizonte, afirma Meyendorff, Palamas também descarta a contemplação do neoplatonismo.⁴⁷

Homens como Pitágoras, Platão e Sócrates devem, segundo Palamas, serem considerados como politeístas, por colocarem, cada um em seu modo, diferentes princípios dos seres entre a transcendente essência e a realidade criada, alguns sendo como causalidades simultâneas com Deus. Palamas afirma que ele, em harmonia com os pais, trata esses princípios como predeterminações, presciência e vontade divinas que desde sempre, antes mesmo da criação, já estavam presentes em Deus (*Triades*, 3.2.26).

Conforme aponta Calvário, Barlaão vê filósofos tais como Platão e Pitágoras como divinamente iluminados.⁴⁸ Por outro lado, Meyendorff afirma que Palamas, assim como os primeiros cristãos, acreditava que os δαίμονες, divindades pagãs, eram anjos de Satanás. É nesse tom que ele vê entidades inspirativas como o δαίμονες de Sócrates, assim como outras referências em torno de Plotino, Platão, Homero, Hesíodo, etc. Meyendorff vê nessa postura de

⁴⁵ GRÉGOIRE PALAMAS, 1973, Tome 1, p. 52, n. 1.

⁴⁶ CALVÁRIO, 2019, p. 28.

⁴⁷ MEYENDORFF, 1964, p. 130.

⁴⁸ CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 34.

Palamas e de considerável parte de seus contemporâneos, sobretudo no monasticismo, a preservação do espírito patrístico primitivo nos bizantinos.⁴⁹

Conforme Calvário,

Palamas [...] quer mostrar que através da vida e afirmações dos filósofos pagãos [como Sócrates, Aristóteles, Platão e Plotino, relacionadas a matrimônios ilícitos, pederastia, a sua posição quanto aos deuses, aos demônios, aos heróis, a metempsicose, a teoria das ideias de Platão, e outras doutrinas contrárias e diversas das cristãs, se pode verificar que a sua iluminação intelectual não está ao nível da dos filósofos cristãos. Concordamos com [Niketas] Siniossoglou quando afirma que o que Palamas pretende mostrar são as limitações da ontologia e da lógica grega no que respeita ao conhecimento de Deus. No entanto, usa categorias filosóficas, sobretudo platônicas e aristotélicas de uma forma livre para defender os hesicastas e reconhece nos filósofos gregos um desejo sincero de alcançar a verdade.⁵⁰

4.2.2 *Um Περὶ Κόσμου hesicasta: A cosmografia palamita*

Entremos, então, na cosmografia de Palamas. Segundo ele, o céu é o mais alto corpo, que abrange todos os outros e para além do qual não há nenhum outro,⁵¹ sendo que somente Deus estende-se para além dele, infinitamente (*Capítulos*, 6). O céu é um corpo que se move (*Capítulos*, 6-7) e a terra, por sua vez, não gira (*Capítulos*, 3). Realmente, a observação mais óbvia quando se olha para a natureza é de que a terra seja estacionária e que o céu gira. Todavia, conforme sabemos hoje, tal compreensão está incorreta. Sendo sua cosmologia naturalmente limitada ao seu tempo, Palamas não possuía o conhecimento cosmológico atual.

No seu sistema, a terra é uma circunferência. Há, na verdade, duas esferas, uma da terra e uma da água. A extremidade inferior da esfera da terra coincide com o meio da esfera da água. A parte habitável da terra é a parte superior de sua esfera, que constitui um décimo de toda a circunferência e que coincide com a parte superior da esfera da água. Por conseguinte, somente meia zona das cinco que caracterizam a terra é habitada (*Capítulos*, 11-13). As outras partes da esfera terrestre não são habitáveis, pois o abismo das águas inunda todas elas (*Capítulos*, 9-10).

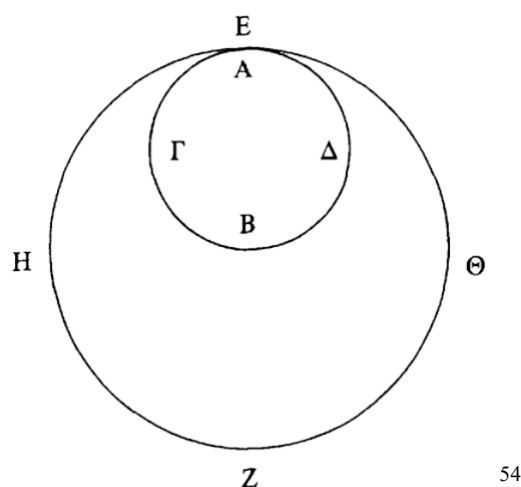
⁴⁹ MEYENDORFF, 1964, p. 130.

⁵⁰ CALVÁRIO, n. 40, 2019, p. 35. Conforme destaca Meyendorff, Palamas era mais moderado em relação a Aristóteles do que com os platonistas. Parte dos textos do Estagirita, como Lógica e Física, eram parte da παιδεία bizantina. Mesmo assim, Palamas ainda se posicionou contra o uso da lógica aristotélica feita por Barlaão, buscando mostrar os seus limites (MEYENDORFF, 1964, p. 131).

⁵¹ Afirmação baseada no *De caelo* (1.9, 278b, 24-25) de Aristóteles, na qual o estagirita afirma que não há nenhum corpo fora do céu e que nunca haverá (Conferir SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 10).

Segundo Sinkewicz, os capítulos da obra dedicados a demonstrar que há somente uma zona habitável na terra, que começa em *Capítulos*, 9 e vai até o 14, evidencia o lugar único do ser humano no universo e na economia da salvação, na cosmografia palamita, uma vez que a encarnação da alma racional encontra-se somente nessa zona.⁵² Nas palavras de Palamas, “a alma racional encarnada é encontrada na única zona habitada da terra” (*Capítulos*, 14).⁵³

Palamas fornece o seguinte diagrama:



Sinkewicz afirma que, provavelmente, Palamas aprendeu geometria em uma parte do livro do *quadrivium* bizantino que tratava da matéria, que teria sido construído a partir da obra *Os Elementos*, de Euclides.⁵⁵ Segundo Sinkewicz, ao usar este diagrama, Palamas estaria mostrando que sua cosmologia pode ser submetida à prova geométrica. Ele também conclui que, a partir do diagrama de Palamas, somente um oitavo da esfera de água estaria em contato com a terrestre.⁵⁶ É essa parte que, misturada com a superfície da terra, explica a existência de corpos de águas, como rios, mares, assim como fontes d’água e pântanos.⁵⁷

⁵² SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 10.

⁵³ Tradução do inglês de Sinkewicz: “the embodied rational soul is found in the only inhabited region of the earth, which by the fact that it is one and the same as ours alone now constitutes additional proof.”

⁵⁴ Retirado de *Capítulos*, 13.

⁵⁵ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 12. Em outro lugar, Sinkewicz afirma que, “embora seja difícil ter certeza quanto à fonte da prova matemática de Gregório, apenas é preciso olhar-se para *Os Elementos* (12,18) de Euclides para uma possibilidade. Geometria euclidiana era uma matéria padrão nas escolas bizantinas e era ensinada como parte do *quadrivium*” (SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 338).

⁵⁶ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 12.

⁵⁷ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 337-338.

Palamas explica que os cinco elementos ocorrem em cinco regiões esféricas, [sendo] uma englobada pela outra. Os elementos são iguais em massa, mas variam em densidade, e assim as esferas são progressivamente maiores em volume conforme avança-se para o exterior (*Capítulos*, 10). Se as esferas fossem perfeitamente concêntricas, a água envolveria a terra, tornando-a totalmente inabitável. Porém, uma vez que não é esse o caso, a esfera da água deve ser excêntrica, com o seu centro abaixo do da esfera terrestre (*Capítulos*, 11). A parte habitável da terra cobre apenas metade da superfície, isto é, metade de uma das cinco – presumivelmente iguais – zonas. A esfera da água é duas vezes o diâmetro e oito vezes o volume da esfera da terra, dado que o centro da esfera de água localiza-se no ponto baixo da circunferência da esfera terrestre (*Capítulos*, 12).⁵⁸

É com essa cosmografia que Palamas opõe-se àquela que ele descreve em *Capítulos*, 9. Pelo menos, tal é a cosmografia helênica de acordo com a sua memória, conforme Sinkewicz argumenta que, por não ser sua terminologia totalmente correspondente com o uso antigo, Palamas está descrevendo-a de memória. Na helênica, duas das cinco zonas terrestres são climaticamente temperadas e habitáveis. Já na cristã ortodoxa de Palamas, como já vimos, noventa por cento da esfera terrestre é coberta pelo abismo das águas e somente dez por cento dela é habitável.⁵⁹

Segue a mencionada descrição feita por Palamas da cosmografia grega:

De acordo com os sábios helenos, há na terra duas zonas temperadas e habitáveis opostas, e quando uma destas é dividida em duas regiões habitáveis, elas produzem quatro. E assim, eles asseveram que existem quatro raças de seres humanos na terra, que são incapazes de atravessar de uma à outra. Pois, conforme eles, há aqueles que habitam a região temperada oposta à nossa, que são separadas por nós pela zona tórrida da terra. E morando em frente ao povo mencionado estão aqueles que vivem, a partir do ponto de vista deles, abaixo da nossa zona; assim como entre aqueles que são idênticos em relação a nós, eles dizem que alguns são opostos e alguns são antipodais e reversos em relação a nós. Pois eles desconhecem que, exceto por uma

⁵⁸ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 10-12. “Palamas explained that the five elements occur in five spherical regions, one encompassed by the other. The elements are equal in mass but varying in density, and so the spheres are progressively greater in volume as you proceed outwards (c. 10). If the spheres were perfectly concentric, water would surround the earth making it completely uninhabitable. But since this is not the case, the water sphere must be eccentric, with its centre below that of the earth sphere (c. 11). The habitable part of the earth covers one half of the surface, that is, one half of one of the five (presumably equal) zones. The water sphere is twice the diameter and eight times the volume of the earth sphere, given that the centre of the water sphere is on the lowest point on the circumference of the earth sphere (c. 12).” Para afirmar as diversas densidades das esferas elementares – terra, água, ar, fogo e éter – e suas excentricidades, sendo uma encobrindo a outra, Palamas utiliza, em *Capítulos*, 10, a obra *De mundo* (3, 393a, 1-4) de Pseudo-Aristóteles – que ele pensava ser o próprio Aristóteles. Conferir, além do mencionado *Capítulos*, SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 337.

⁵⁹ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 10-11.

décima parte da esfera terrestre, quase todo o resto é inundado pelo abismo das águas (*Capítulos, 9*)⁶⁰.

Sinkewicz fornece o diagrama que se segue para ilustrar o entendimento de Palamas quanto à cosmografia grega, apresentado em *Capítulos, 9*:



A e B são as duas regiões temperadas e habitáveis, separadas pela ή διακεκαυμένη ζώνη, isto é, a zona tórrida da terra. A e B são divididas por duas, formando quatro zonas habitadas com quatro gêneros humanos diferentes. 1 se refere à zona habitada por nós. Já a 2 é aquela na qual os habitantes, a partir do seu ponto de vista, encontram-se abaixo da nossa zona. Por fim, a 3 representa aqueles laterais a nós.

Sinkewicz afirma que o incômodo de Palamas encontra-se na ideia de quatro raças humanas, que habitariam quatro regiões diferentes, pois, assim como a ideia da Alma do Mundo, isso tiraria a singularidade do ser humano no *cosmos* e na economia da salvação.⁶²

⁶⁰ Tradução do inglês de Sinkewicz: "According to the Hellene sages, there are two opposing temperate and habitable zones on the earth, and when each of these is divided into two inhabited regions they produce four. And so, they assert that there are also four races of men on earth, which are unable to cross over to one another. For according to them there are those inhabiting the opposing temperate region on our flank, who are separated from us by the torrid zone of the earth. And dwelling opposite the people just mentioned are those who live, from their viewpoint, below this zone of ours; just as among those who are in identical relation to us, they say some are opposite and some are antipodal and reversed in relation to us. For they were unaware that except for a tenth part of the terrestrial sphere almost all the rest is inundated by the abyss of the waters."

⁶¹ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 11.

⁶² SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 337.

Sinkewicz aponta que a cosmovisão cristã de Palamas possui quase nada em comum com cosmovisões anteriores, citando o *Hexaemeron* de Basílio e uma obra do alexandrino e bizantino Cosme Indicopleustes, denominada de *Topografia Cristã*. Sinkewicz caracteriza os argumentos utilizados por Palamas para construir a sua cosmografia como “incomuns e bem engenhosos”.⁶³

A cosmologia helênica antiga defendeu que o universo era esférico, o que foi posteriormente determinado por Ptolomeu. Esta compreensão foi aceita pela Igreja na Idade Média. Contudo, séculos antes, Cosme era contra tal compreensão e a via como um produto limitado do intelecto humano, criado pelos babilônicos – e não pelos gregos – enquanto a Torre de Babel era erguida. Os babilônicos, posteriormente, a teriam abandonado. Porém, ela foi aceita pelos gregos e pelos falsos cristãos. O método hermenêutico de Cosme era, obviamente, o literal. Na sua cosmografia, o Universo é retangular, cúbico, similar a uma casa, o que ele usava como símbolo. Nele há dois espaços: o mais baixo, que inclui a terra, e um superior e divino, um abobadado céu. Assim como os seus dois modelos/símbolos bíblicos possuem uma base, a terra é a base da construção de todo o Universo.⁶⁴ Mencionando alguns textos bíblicos, Cosme argumenta que de forma alguma a descrição encontrada na Bíblia sobre extremidades do céu e da terra pode ser conciliada com um formato esférico e que, conforme outros textos bíblicos, o céu não circula ao redor da terra, mas está fixado/ligado a ela, de pé, em ambos os seus lados.⁶⁵

O mundo é o espaço inferior que se estende da terra, que é a sua base/chão, até o firmamento, o seu teto. Além da terra, o mundo é formado, entre outros elementos, pela água e pelos corpos celestes. Contém, igualmente, muros, que descem desde o primeiro céu. O outro é o Reino de Deus, onde habita o Cristo ressuscitado. O primeiro céu é o seu teto abobadado e, o firmamento, o seu chão. É para lá que ascenderão, assim como Cristo, os justos.⁶⁶ Ele diz que

está escrito: *No começo criou Deus o céu e a terra*. Nós, assim, primeiro retratamos juntamente com a terra o céu, que é abobadado e que tem suas extremidades ligadas com às da terra. Com o máximo da nossa capacidade, empreendemos a delinear essas

⁶³ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 11. “unusual and very ingenious arguments”.

⁶⁴ POP, Mihaela. Is the Universe spherical or rectangular? Cosmas Indicopleustes and his cosmographical interpretation. *Revista CICSA online, Serie Nouă*, v. VIII, p. 138-146, 2022. p. 138-139, 143-145.

⁶⁵ COSMAS INDICOPLEUSTES. *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*: Translated from the Greek, and Edited with Notes and Introduction. Edited by John W. McCrindle. London: The Hakluyt Society; Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 130.

⁶⁶ COSMAS INDICOPLEUSTES, 2010, p. 131-132.

no seu lado oeste e leste; pois, esses dois lados são muros, que estendem-se de baixo até a abóbada acima. Há também o firmamento no meio que tem águas no seu lado de cima, conforme as divinas escrituras. [...] O céu está estendido às extremidades dos quatro lados da terra pelas suas quatro extremidades próprias, formando a figura de um cubo, isto é, uma figura quadrangular, enquanto que acima disso ele curva-se no formato de uma abóbada oblonga e vem a ser como se fosse uma vasta marquise. [...] Dois lugares são formados. Da terra até o firmamento está o primeiro lugar, este mundo, a saber, aquele em que estão os anjos, os humanos e todos os estados de existência presente. Do firmamento, novamente, até a abóbada acima, está o segundo lugar – o Reino dos Céus, no qual Cristo, primeiro de todos, entrou após a sua ascensão, tendo preparado para nós um caminho novo e vivo.⁶⁷

Ademais, ele é radical em relação à sua cosmografia, que considera ser bíblica e verídica; a cosmografia cristã. Podemos notar isso quando ele utiliza trechos bíblicos que traz afirmações como as que dizem que não se pode servir a dois senhores, nem participar da mesa do Senhor e dos demônios, que não há comunhão entre luz e trevas, tampouco acordo entre o Templo de Deus e ídolos, ou com Cristo e Belial.⁶⁸ Sem dúvidas, temos aqui um fundamentalismo *avant la lettre*: criando um dualismo, Cosme defende que ou o cristão aceita a sua cosmografia bíblico-literal, que é a verdadeiramente cristã, ou este cristão não é realmente cristão e está em comunhão com o maligno.

Voltemos a Palamas. Sinkewicz destaca que, após concluir em *Capítulos*, 14 que existe somente uma zona habitável no mundo, na qual a humanidade vive, Palamas passa a tratar, nos capítulos 15 a 20, sobre a natureza racional humana, especialmente quanto à sua faculdade de conhecimento. Ele defende que por trás destes capítulos encontra-se a intenção de Palamas de “destacar as inadequações dos instrumentos do conhecimento natural à disposição do ser humano e a respectiva potencialidade ao erro em qualquer pura ciência humana [, o que seria] o problema das especulações helênicas *De mundo*.”⁶⁹

⁶⁷ COSMAS INDICOPLEUSTES, 2010, p. 129-130. “It is written: *In the beginning God made the heaven and the earth*. We therefore first depict along with the earth, the heaven which is vaulted and which has its extremities bound together with the extremities of the earth. To the best of our ability we have endeavoured to delineate it on its western side and its eastern ; for these two sides are walls, extending from below to the vault above. There is also the firmament which, in the middle, is bound together with the first heaven, and which, on its upper side, has the waters according to divine scripture itself. [...] To the extremities on the four sides of the earth the heaven is fastened at its own four extremities, making the figure of a cube, that is to say, a quadrangular figure, while up above it curves round in the form of an oblong vault and becomes as it were a vast canopy. [...] two places are formed. From the earth to the firmament is the first place, this world, namely, in which are the angels and men and all the present state of existence. From the firmament again to the vault above is the second place – the Kingdom of Heaven, into which Christ, first of all, entered, after his ascension, having prepared for us a new and living way.”

⁶⁸ COSMAS INDICOPLEUSTES, 2010, p. 136. Cosme está referindo-se a textos bíblicos como Mt 6,24; 1 Cor 10,21; 2 Cor 6,14.16.

⁶⁹ SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 338. “to underscore the inadequacies of the means of natural knowledge at man’s disposal and the corresponding potentiality for error in any purely human science. Here lies the real problem of the Hellenic *De mundo* speculations.”

Obviamente, essa limitação inclui a tentativa do próprio Gregório de fornecer uma cosmografia cristã ortodoxa. Mesmo que tenha utilizado referências da ciência natural de sua época, e feito uso da geometria para trazer provas, como sabemos, a sua cosmovisão está equivocada. Além disso, ele pretendia apresentar uma teoria cristã. Certamente, pensava estar esta harmonizada com os relatos bíblicos da criação. Aqui está o perigo de utilizar meios científicos, assim como seus dados, e moldá-los com o objetivo de alcançar o seu fim, ou identificá-los e ou harmonizá-los com textos que possuem outro propósito, como os da Bíblia.

4.2.3 *As duas criações primordiais e o lugar da criatura humana no cosmos*

Em *Capítulos*, 21, Palamas defende que é somente pelo Espírito, pelo seu ensino, que podemos obter conhecimento seguro, livre de erro e engano, sobre Deus, o mundo e o ser humano (*Capítulos*, 21). Palamas afirma que este conhecimento pneumático “tem nos ensinado que somente Deus é ser verdadeiro, ser eterno e ser imutável, que ele nem recebeu ser do não-ser, tampouco que retornará ao não-ser, e que ele é tri-hipostático e onipotente” (*Capítulos*, 21)⁷⁰. Logo em seguida, afirma que esse conhecimento pneumático traz conhecimento quanto ao mundo, em um texto no qual podemos ver como ele compreende a criação inicial:

Em seis dias, ele deu à luz seres do não-ser por uma palavra, ou melhor, como diz Moisés, ele estabeleceu tudo em um instante, pois ouvimo-lo dizer: “No começo Deus criou céu e terra”; nem [por] vazio absoluto, nem sem nenhum corpo intermediário, pois a terra estava misturada com água e ambas estavam prenhes com o ar, e com animais e plantas de acordo com suas espécies, enquanto o céu estava prenhe com as inúmeras luzes e fogos com os quais ele estabeleceu o universo. Dessa forma, então, Deus no princípio criou o céu e a terra como um tipo de receptáculo de matéria contendo tudo, portando tudo em potência. Portanto, ele devidamente distancia-se bastante daqueles que erroneamente defendem que a matéria preexistia por si só (*Capítulos*, 21).⁷¹

⁷⁰ Tradução do inglês de Sinkewicz: “has taught us that God alone is true being, eternal being and immutable being, that he neither received being out of non-being nor returns to non-being, and that he is trihypostatic and omnipotent.”

⁷¹ Tradução do inglês de Sinkewicz: “In six days he brought forth beings from non-being by a word, or rather, as Moses says, he established everything at once, for we have heard him say, ‘In the beginning God created heaven and earth’; not absolutely void nor without any intermediary bodies at all, for the earth was mixed with water and each was pregnant with air, and with animals and plants according to their species, while the heaven was pregnant with the various lights and fires in which he established the universe. In this way then God created heaven and earth in the beginning as a sort of all-containing receptacle of matter, bearing all things in potency. Thereby, he rightly drives far off those who wrongly hold that matter preexisted of itself.” A afirmação de Palamas de que a terra foi formada de sua disforme mistura com a terra é, muito provavelmente, inspirada em 2 Pedro 5. Conferir *Triades*, 2.3.43.

Assim, para Palamas, é o Espírito que é capaz de fornecer conhecimento seguro e verdadeiro quanto ao Criador, à criação e à criatura humana. Dentro disso, para ele, o conhecimento dado pelo Espírito ensina que a criação como um todo realmente ocorreu em seis dias. Isso difere, por exemplo, de Santo Agostinho, para quem ela ocorreu integralmente em um instante.⁷² A criação palamita é, realmente, uma *creatio ex nihilo*, que não foi feita a partir de matéria pré-existente, conforme no mito verossímil do Timeu de Platão⁷³, por exemplo.

Conforme aponta Calvário, para Palamas, anteriormente à criação divina, não havia o mundo físico e os seus elementos. Na criação, primeiro Deus cria um ὕλην πανδεχί, receptáculo de matéria, que contém em si próprio a potência de todas as coisas.⁷⁴ Entretanto, ele não nega que toda a criação foi feita a partir de matéria. Antes, ao criar, de uma vez só, o céu e a terra, esta última que foi criada misturada com a água, o Criador cria-as embutidas e cheias de potência, a partir das quais ele foi causando a criação de todas as outras suas criaturas ao longo dos outros dias. Temos, assim, duas criações iniciais em Palamas, sendo a primeira a do céu, terra, água, nos quais encontra-se toda a matéria, carregada de potência, da qual ele traz à luz todo o restante da criação. Enfim, é a partir da matéria causada pelo Criador no primeiro dia, e não de matéria pré-existente, que ele vai dando forma a toda a sua criação, que já havia sido estabelecida por ele desde o começo do começo, do princípio do princípio. Esta é a segunda criação.

Em um primeiro olhar para esse *Capítulo*, 21, não fica claro se a esfera terrestre e a celestial já estavam formadas desde a primeira criação, ou se terra, água e céu foram criados como matéria disforme. A chave para resolver essa questão está no tipo de mistura que havia entre terra e água. Se *realmente* misturadas, não havia ainda esferas. Se englobadas uma pela outra, essas esferas já existiam. O grego traz ὅδατι μὲν γὰρ ἀναμιξ ἦν ἡ γῆ, isto é, “água, pois, confusamente era a terra”. Fica claro, assim, que era realmente uma mistura disforme, e que é no decorrer dos seis dias que o Criador deu forma às esferas.

⁷² Para Santo Agostinho, ainda que a Escritura tenha falado da criação, no decorrer da sua narrativa, por tempos de falar distintos, pois toda a criação não poderia ter sido narrada ao mesmo tempo, a *creatio ex nihilo* é instantânea, sendo que matéria e forma são criadas simultaneamente, embora a matéria informe tenha sido criada causalmente, e não temporalmente, antes. Existe, portanto, uma sucessão causal, em termos de origem, na criação, mas não em termos temporais. Afinal, em Agostinho, não há tempo antes da criação (*De gen. ad. litt.*, I,15,29; V,1,1-12,28).

⁷³ *Tim.* 29d; ver também *Tim.* 27d-28a e 30b-c; PUENTE, Fernando Rey. *Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2012. p. 65.; BRISSON, Luc. *Le Meme et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon: Un commentaire systématique du Timée de Platon*. 3. éd. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998. (International Plato Studies, 2). p. 105.

⁷⁴ CALVÁRIO, 2019, p. 158-159.

Se Palamas tivesse uma hermenêutica hiper-literal, haveria uma harmonia paralela do seu criacionismo episódico com Gênesis 1. Seria algo como o que se segue: Primeiro, Deus cria *ex nihilo* os céus e a terra (Gn 1,1) e a água. Entretanto, a terra não tinha forma e era vazia (Gn 1,2). Terra e água, como matérias carregadas de potência, eram disformes e estavam confundidas uma com a outra. Todavia, no primeiro dia, Deus cria a luz (Gn 1,3), e separa a luz das trevas, o dia da noite (Gn 1,3-5). No segundo dia, Deus cria o firmamento, o céu (Gn 1,6-8). Logo, o céu criado no primeiro dia era, igualmente, disforme. Nos dois primeiros dias, portanto, é formada a esfera celestial. Provavelmente, são criadas aqui também a esfera do fogo e do éter. Logo então, no terceiro dia, Deus separa a parte seca das águas que estão abaixo do firmamento, dando forma à terra e à água (Gn 1,9-10). É dada forma, assim, às esferas da terra e da água. Nesse momento, uma das dez partes da terra, ou meia zona das cinco, estão formadas e prontas para receberem vida, o que ocorre a partir do versículo onze. Entretanto, Palamas apresenta outra ordem, divergente ao texto bíblico em uma leitura totalmente literal:

Posteriormente, embelezando ao mesmo tempo em que adorna o mundo, aquele que trouxe à luz todas as coisas do nada, alocou, em seis dias, a ordem adequada e apropriada a cada um daquilo que é seu, e fez o seu mundo. Ele diferenciou cada [matéria] somente por comando e deu-lhes forma a partir de tesouros escondidos guardados nele, dispondo-os e arranjando-os em harmonia, excelência e adequação, cada uma com todas e todas com cada uma. Com a terra imóvel como ponto central, ele arranjou o céu sempre em movimento em um círculo nas mais altas alturas e ligou ambos juntos, com grande sabedoria, através das regiões médias. E assim, o mesmo mundo continua a ser ao mesmo tempo tanto estacionário quanto móvel. Pois, uma vez que os corpos em moção rápida e perpétua foram arranjados todos em um círculo, o corpo imóvel tinha, necessariamente, que ocupar as regiões médias como sua porção, contrabalanceando a moção com a sua estabilidade, para que a esfera pancósmica não mude de posição, como um cilindro faz (*Capítulos*, 22)⁷⁵.

Podemos ver que a esfera terrestre é formada primeiro e, após ser a sua localização estabelecida, o Criador traz forma à esfera celeste, arranjando ambas, então, em harmonia. Seguindo a lógica de duas criações iniciais, em Gênesis, a ordem é inversa: a criação do céu antecede (no primeiro e segundo dia) à da terra (no terceiro dia). Há três possibilidades diante

⁷⁵ Tradução do inglês de Sinkewicz: “Afterwards, embellishing even as he adorns the world, the one who brought forth all things from nothing allotted in six days the proper and appropriate order to each of those which are his and make up his world. He distinguished each by command alone and brought forth into form as from hidden treasures the things stored therein, disposing and arranging them in harmony, excellence and aptness, one to the other, each to all and all to each. With the immovable earth as a centre-point he arranged the ever-moving heaven in a circle in the uttermost heights and bound the two together with great wisdom through the middle regions. And so, the same world continues to be both stationary and mobile at the same time. For since the bodies in very rapid and perpetual motion have been arranged all in a circle, the immovable body necessarily had to occupy the middle region as its portion, counterbalancing the motion with its stability, so that the pancosmic sphere would not change position as a cylinder does.”

disso: ou Palamas quer harmonizar sua cosmografia com as ciências de sua época, ou ele falhou em identificar essa incongruência, não tendo prestado atenção à ordem de Gênesis 1, ou a sua hermenêutica, embora seja literal em muitas partes, não é hiper-literal, como a do criacionismo contemporâneo. As duas primeiras são improváveis, pois Palamas considera inferior o conhecimento natural e as ciências de sua época diante do conhecimento dado pelo Espírito⁷⁶, e a segunda implicaria que o seu conhecimento de Gênesis 1 não é nem mesmo mínimo. A terceira possibilidade é o caso. Certamente, Palamas não viu desarmonia entre sua cosmografia cristã e o texto bíblico.

A explicação mais óbvia é que a razão da sua interpretação é nada mais do que aquela pela qual ele descartou a teoria neoplatônica da Alma do Mundo e a cosmografia helênica – conforme a sua interpretação dela: o seu antropocentrismo. Sendo o ser humano o ser mais sublime e importante da criação, o lugar no qual ele habita só poderia ter sido criado primeiro. Em sua perspectiva, sem dúvida, tal interpretação era harmônica com a revelação, sendo verdadeira e cristã; era nada mais do que o ensino do Espírito.

Podemos encontrar o seu antropocentrismo teológico, entre outros lugares, em *Capítulos*, 24. Trata-se de um texto especial na sua antropologia, uma vez que nele encontramos a sua compreensão da criação do ser humano. Conforme sublinha Sinkewicz, “Palamas já havia estabelecido que apenas o homem possui uma alma racional e intelectual encarnada, que ele habita na única região habitável da terra, e que a terra é o centro do universo. Então, no capítulo 24, ele foi ainda mais longe”⁷⁷: Nele aparece a primazia da criatura humana (ἄνθρωπος) diante de todas as outras. Todos os animais foram criados a partir da matéria sensível do mundo. O corpo do ser humano, igualmente, foi formado pelo Criador da mesma matéria, do mesmo mundo sensível. Nesse horizonte, a única exceção é a alma humana, que recebeu forma de Deus não somente por realidades transcendentais ao mundo, que estão para além da criação, mas “do próprio Deus através de uma insuflação inefável, como que uma criação excelente e magnífica,

⁷⁶ Afinal, conforme podemos ver em sua perspectiva sobre os tipos de conhecimento e na sua apresentação de sua cosmografia, e como também destaca Sinkewicz, mesmo se o conhecimento que as faculdades humanas possibilitam-nos alcançar acerte em algumas coisas, livrando-se de erros, a sua principal limitação é que trata-se de conhecimento e meios puramente naturais, e não sobrenatural como o doado pelo Espírito (Ver SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 338).

⁷⁷ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 14. “Already Palamas had established that man alone possesses an embodied rational, intellectual soul, that he dwells in the only inhabited region of the earth, and that the earth is the centre of the universe. Then, in chapter 24 he went still further.”

superior ao universo, [colocado a] supervisionar o universo e estabelecido acima de todas as criaturas, capaz tanto de conhecer quanto receber Deus” (*Capítulos*, 24)⁷⁸.

O ser humano é, pois, “mais do que quaisquer [criaturas], capaz de manifestar a excedente grandeza do Artífice; e não somente é a alma humana capaz de receber Deus por meio do esforço e graça, mas também foi apta para unir-se com Deus em uma única hipóstase” (*Capítulos*, 24)⁷⁹. Portanto, o gênero humano é capaz de ser meio/via de Deus, de obter a divinização – por meio do esforço e da graça –, assim como tem a responsabilidade de administrar a criação. E, mais importante que tudo, foi capaz de ser alvo da encarnação do Logos.

Sinkewicz afirma que, em Palamas, é por causa dessa sua alta dignidade, por ser criado à imagem divina, que Deus encarna-se, unindo o divino e o humano em uma hipóstase. Defende, igualmente, que é por causa dessa imagem que o humano tem a capacidade de conhecer e receber o seu Criador. Além disso, diz que, por ser corpo e alma, o ser humano partilha do material e imaterial, pertence ao mundo material e ao reino espiritual. Sinkewicz afirma que um dos pontos principais dos primeiros sessenta e três capítulos, sobretudo do 24 e dos que se estendem do 30 ao 63, é sublinhar a grande dignidade humana da imagem e seu lugar especial na criação e diante do Criador.⁸⁰

Em *Capítulos*, 23, Deus é tratado como o mestre artesão que ordenou adequadamente e colocou em movimento todo o Universo, após ter determinado anteriormente os locais da esfera terrestre e da celeste, de forma ligada uma à outra. Isso inclui os corpos das respectivas regiões, especialmente nas alturas da esfera celeste. Ele ordenou-os e colocou-os em rotação constante, também ordenada. O frio desta região distante da média, isto é, esfera terrestre, é quebrado pelo calor desses corpos, que são flamejantes. Tal frio, por sua vez, restringe o calor deles nos seus limites. Os movimentos rotativos opostos sustentam-se uns aos outros e fornecem os benefícios das estações do ano e a possibilidade de se medir o tempo. Os corpos celestes, nas alturas, dançam rapidamente de forma circular tanto por causa dos benefícios quanto para expressar beleza. Ou seja, possuem um propósito estético, de dar beleza ao universo. O Criador artesão

⁷⁸ Tradução do inglês de Sinkewicz: “from God himself through an ineffable insufflation, like some great and marvellous creation, superior to the universe, overseeing the universe and set over all creatures, capable of both knowing and receiving God”.

⁷⁹ Tradução do inglês de Sinkewicz: “more than any, capable of manifesting the exceeding greatness of the Artificer; and not only is the human soul capable of receiving God through struggle and grace, but also it was able to be united with God in a single hypostasis.”

⁸⁰ SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita* 150. In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 14; SINKEWICZ, v. 48, 1986, p. 339.

“estabeleceu essas coisas e suas proporções uma à outra em devida ordem para que o Todo possa verdadeiramente ser chamado de Cosmos” (*Capítulos*, 23)⁸¹. Além disso, esse arranjo todo permite ao sábio saber que o Criador, além de criar e dar ordem ao Universo, também o ordenou (*Capítulos*, 23).⁸²

Essa é, em termos gerais, a teologia da criação de Palamas em sua dimensão física, tendo a criação do cosmos ocorrido em episódios, e o seu *Περὶ Κόσμου*, a sua cosmografia. Ela foi desenvolvida em um contexto específico, o reflorescimento bizantino das ciências helênicas, e Palamas tinha ao seu dispor ferramentas e dados científicos limitados. É claro, para ele, essa sua compreensão da criação era ortodoxa. Não podemos, no entanto, adotá-la contemporaneamente. De qualquer maneira, é a dimensão metafísica e a experiencial da sua teologia que são essenciais para a nossa tese, e não a física.

4.3 A dimensão metafísica da criação e o princípio do ser em Palamas

A segunda dimensão da teologia da criação de Palamas é a metafísica. Em primeiro lugar, devemos apontar para o que estamos entendendo como metafísica. Seguimos o sentido de metafísica de Calvário e do franco-egípcio René Guénon (1886-1951), como um estudo que não tem como objeto ou meios algo natural, mas que visa o que está para além do domínio natural e da física, tendo até mesmo o termo sobrenatural como sinônimo. Calvário está correta ao afirmar que o pensamento de Palamas, por investigar a natureza metafísica/sobrenatural da luz divina, cabe nessa definição de metafísica, e que ele mesmo estaria de acordo com a classificação do seu pensamento como tal, como um conhecimento metafísico e sobrenatural decorrente da experiência sobrenatural dos Pais.⁸³ Isso, de certa forma, está de acordo com a etimologia da palavra (*Tὰ Μετὰ τὰ Φυσικά*), embora essa tenha surgido, em outro período, com outras questões em pauta.

Calvário ainda afirma, com razão, que todo o sistema de Palamas buscava responder como Deus é, simultaneamente, transcende e imanente; “como pode o homem participar na vida divina e ao mesmo tempo não se diluir no ser divino? Ou, nas palavras de [Endre] Von Ivánka,

⁸¹ Tradução do inglês de Sinkewicz: “He established these things and their proportion to one another in due order so that the All may truly be called Cosmos.”

⁸² Um ponto interessante a ser discutido é se e como a teologia natural aparece em Palamas. Todavia, tal tópico não está dentro da nossa delimitação e, assim, o deixamos para pesquisas futuras.

⁸³ CALVÁRIO, 2019, p. 29-30.

a doutrina palamita é uma ‘metafísica da relação entre o ser finito e o Absoluto’”.⁸⁴ Tudo isso parece fundamentar a nossa leitura metafísica de sua teologia da criação, que passaremos a realizar.

Tollefsen ressalta que a teologia cristã faz afirmações que podem ser facilmente declaradas, mas que compreendê-las traz um considerável grau de dificuldade. Ele menciona a afirmação de que Deus é transcendente, Criador do universo, Senhor da história, e livre das limitações a que os seres e as realidades, que não são ele, são sujeitas.⁸⁵ Tollefsen também destaca que um problema das pesquisas em torno de Palamas na modernidade é não enxergar que a distinção entre essência e energia e a relação presente nela, como também entre energia e participação, originalmente tratava-se de uma questão filosófica fundamental, primeiramente na filosofia pagã e, posteriormente, no pensamento cristão: como Deus, realidade superior, se relaciona com o que se segue a ele, a realidade inferior. No cristianismo, Deus é visto como ativo e vivo, como o Criador e Salvador do cosmos. Faz-se, assim, necessário compreender essa energia de Deus, que transcende o tempo e o espaço, e como os efeitos e as obras divinas são dependentes do seu ser.⁸⁶

Portanto, a teologia da participação e a teologia da criação estão entrelaçadas na distinção ontológica de Palamas. Assim, é inevitável retornar aqui à teologia das energias, pois é junto com ela que está a dimensão metafísica da criação em Palamas.

Como vimos no segundo capítulo, a gênese desta distinção ontológica já estava presente no pensamento de Palamas antes da controvérsia hesicasta, em um contexto epistemológico. Porém, é da necessidade filosófica concreta de justificar a experiência da união e deificação hesicasta que Palamas vai desenvolvê-la, e não por um mero exercício intelectual. Portanto, a teologia das energias divinas está totalmente ligada à teologia da participação. Por outro lado, não é somente nesse nível superior de participação que as energias são necessárias. Antes, são imprescindíveis em um nível de participação fundamental, isto é, a criação. Portanto, a teologia das energias divinas e a teologia da participação estão fundamentalmente ligadas à teologia da criação. Deus é Criador por ser ativo em suas energias.

Como afirma o teólogo ortodoxo grego Nikolaos Loudovikos (1959), as incriadas energias divinas são o que possibilitam o Deus Trindade estar imanentemente presente em sua

⁸⁴ CALVÁRIO, 2019, p. 167-168.

⁸⁵ TOLLEFSEN, 2012, p. 207.

⁸⁶ TOLLEFSEN, 2012, p. 3.

criação, e não ser somente uma divindade transcendente.⁸⁷ Como afirma Russell, em diálogo com o ex-dominicano francês Georges Barrois (1898-1987), tratar Deus como puramente ato é aprisioná-lo em sua transcendência e criar um abismo enorme entre o Criador e sua criação, assim como entre o sobrenatural e o natural. Já a teologia das energias aborda um Deus que penetra a criação por meio delas.⁸⁸

Encontramos uma dimensão metafísica da criação no pensamento de Palamas. Obviamente, para ele, a criação era uma realidade única. Isto é, ele não distinguia entre uma criação metafísica e uma física, natural. A criação, afinal, é uma única realidade. Entretanto, essa realidade possui diferentes dimensões, e não é difícil identificar em Palamas textos que se direcionam para essas diversas dimensões. Se é verdade que não podemos tomar a cosmografia e a exegese de Gênesis de Palamas, por exemplo, que está totalmente ultrapassada e equivocada, como modelos contemporâneos para a fé e a teologia cristã, e que a sua visão episódica da criação e a sua cosmografia devem ser tratadas como visões históricas, é igualmente verdade que o aspecto metafísico e experiencial da criação, em sua teologia, são tesouros que podem ser recuperados e minerados. Passamos, então, a investigar a sua teologia da criação para além de sua cosmologia rudimentar, começando com a criação metafísica. Podemos considerar essa interpretação como palamita da mesma forma que Palamas via a sua teologia, que é um desenvolvimento interpretativo e teológico, como teologia ortodoxa.

Passemos, então, a explorar a dimensão metafísica da criação em Palamas. Inevitavelmente, teremos que retomar a teologia das energias e a sua distinção entre a essência de Deus e suas energias, pois todo o seu pensamento metafísico e acerca da participação em Deus é construído por meio da sua teologia das incriadas energias divinas.

4.3.1 Traços da teologia da criação metafísica em Palamas

Primeiramente, é essencial destacarmos o princípio fundamental da realidade em Palamas, ponto que abordaremos novamente no decorrer do nosso tópico. Nas palavras de Sinkewicz, “o Pai é o único princípio da Divindade e da criação. [...] Na economia, o Pai, junto com o Filho e o Espírito, atua como um único princípio da criação e salvação. O Pai permanece

⁸⁷ LOUDOVIKOS, Nicholas. *Ontology Celebrated: Remarks of an Orthodox on Radical Orthodoxy*. In: PABST; SCHNEIDER, 2008, p. 151.

⁸⁸ RUSSELL, 2019, p. 91.

como princípio último, efetuando a criação e a salvação pelo Filho, no Espírito Santo.”⁸⁹ Sendo um com o Pai, o Filho e o Espírito são *archai*, princípios de toda a criação.⁹⁰

É importante esclarecer três pontos sobre a dimensão metafísica da teologia da criação de Palamas. Primeiro, o Criador não está sujeito nem à sua criação e nem às leis dela. Palamas afirma que “o Senhor dos Senhores não está sujeito às leis da Criação.” (*Triades*, 2.3.29⁹¹). Segundo, ele recusa qualquer politeísmo, pois defende que todos os fiéis possuem como doutrina comum que o Criador é distinto, separado, de todas as suas criações (*Triades*, 1.3.17). Certamente, a doutrina das energias suporta a realidade distinta de ambos, Criador e criação, ao mesmo tempo que justifica a presença do primeiro na segunda, e a dependência da segunda *no* primeiro.⁹² Terceiro, não existe uma eternidade do mundo na teologia da criação de Palamas. A única realidade que não possui princípio é a mesma que sustenta todas as outras, e que já existia antes de todas elas. Isto é, Deus (*Triades*, 3.2.12). Ao contrário de Aquino, que não é totalmente contra a eternidade do mundo, mesmo não crendo nela⁹³, Palamas recusa-a. Provavelmente, por causa de seu antropocentrismo.

Acerca de como Deus é imparticipável e participável ao mesmo tempo, Palamas afirma que há realidades mediadoras e não autoexistentes, que se encontram entre a Supraessencialidade, que é imparticipável, e as criaturas. É por meio dessas realidades, possuidoras de poder e energia essenciadora (οὐσιωποιόν), que causam essência, que ocorrem participações da criação e das criaturas em Deus. É nele que se encontra o modelo e a fonte da criação e das criaturas, de todos os seres, como também a perfeição de todos eles. Ele ainda afirma que a Supraessencialidade possui toda a multiplicidade de realidades [ἐνέργειες], que são também seus poderes (δυνάμεις), como uma única [ἐνέργεια]. Já a participação ou as

⁸⁹ SINKIEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 161-162: “The Father is the sole principle of the Godhead and of creation. [...] In the economy, the Father, together with the Son and the Spirit, acts as a single principle of creation and salvation. The Father remains the ultimate principle, effecting creation and salvation by the Son in the Holy Spirit.”

⁹⁰ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 98-99. No entanto, o Filho não é o princípio do Espírito Santo (PAPADEMETRIOU, 2004, p. 86).

⁹¹ Tradução do francês de Meyendorff: “le Seigneur des Seigneurs n’est pas soumis aux lois de la Création.” Nesse horizonte, por não estar sujeito às leis da realidade criada, Clouser afirma que, na teologia ortodoxa das energias divinas, Deus não está sujeito a questões como a teodiceia e a comprovação da existência de Deus (CLOUSER In: ATHANASOPOULOS; SCHNEIDER, 2013, p. 94). Teologicamente, há coerência em sua afirmação. No entanto, religiosa e existencialmente, a questão da teodiceia não é solucionável tão facilmente.

⁹² De fato, Meyendorff, ao tocar no assunto da teologia da criação de Palamas e da distinção divina, em seu *A Study of Gregory Palamas*, destaca a importância da distinção entre essência e energias divinas para evitar qualquer tipo de politeísmo, o que veremos posteriormente.

⁹³ Conferir o *De Aeternitate Mundi* de São Tomás em TOMÁS de Aquino, Santo. *Sobre a Eternidade do Mundo*. Trad. Tadeu M. Verza e Márcio A. D. Custódio. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/45088776/Sobre_a_eternidade_do_mundo_de_Tomas_de_Aquino_tradu%C3%A7%C3%A3o. Acesso em 27 mar. 2024.

participações das criaturas na divindade ocorrem pela multiplicidade de manifestações dessas potências/energias de Deus. Palamas usa como analogia um círculo com vários pontos a partir de seu centro, afirmando que o traçar desses pontos não faz com que ele se divida ou se multiplique, permanecendo um só. Assim, conclui que o fato de Deus ter os poderes e modelos dos seres nele mesmo não implica que ele seja dividido (*Triades*, 3.2.25).

Há que se destacar o importante detalhe que Palamas, não seguindo a distinção aristotélica entre potencialidade e atualidade, trata ἐνέργεια e δύναμις como sinônimos, assim como οὐσία e φύσις.⁹⁴ Não se trata, portanto, de uma identificação entre potência passiva e atualidade, mas entre os poderes divinos e as energias divinas.

Sobre a existência das energias, Palamas diz que

Tais poderes [δυνάμεις⁹⁵] e tais modelos [παραδείγματα] existem, então, e preexistem, mas não como essências, nem tendo hipóstases próprias; elas não compõem tampouco o ser de Deus, pois é ele que lhes dá a existência sem tirar deles sua própria existência; na verdade, as realidades que rodeiam Deus não são a essência de Deus, mas é ele mesmo a essência das realidades que o rodeiam. Por um lado, ele é em si mesmo uma essência supraessencial, indizível, incompreensível, inacessível e impalpável, mas, por outro lado, ele é a essência dos seres, a vida dos viventes, a sabedoria dos sábios, a entidade [isto é, ὄντοτης, o ser, a existência] de absolutamente tudo que existe e o poder criativo da Beleza [δύναμις καλλοποιός]: as criaturas o pensam, o exprimem e dele participam. Se, com efeito, segundo o grande Dionísio, “Deus não é somente conhecido pelo não-saber, mas também pelo conhecimento, pois ele pode ser concebido intelectualmente, exprimido pela palavra e pela ciência, ser objeto de contato, de sensação e de opinião, ser imaginado e nomeado, e todo o resto.”; é que podemos dele participar, de um lado, porque há uma intelecção, uma sensação e um contato que o atingem e, de outro lado, porque o meio mais pleno de dele participar nos foi trazido depois (*Triades*, 3.2.25⁹⁶).

⁹⁴ CALVÁRIO, 2019, p. 247. n. 839.; TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 50. n. 7.; ver também *Triades*, 2.3.15.

⁹⁵ Preferimos traduzir aqui δυνάμεις por poderes porque, para Palamas, não há uma distinção entre potência e energia. Ele, antes, identifica ambas. Elas não são, portanto, sujeitas à κίνησις, o que a palavra potência dá a entender.

⁹⁶ Tradução do francês de Meyendorff, modificada: “De telles puissances et de tels modèles existent donc et préexistent, mais non comme des essences, ni en ayant des hypostases propres ; elles ne composent pas non plus l’être de Dieu, car c’est lui qui leur donne l’existence sans tirer d’elles son existence à lui; ce ne sont pas, en effet, les réalités qui entourent Dieu qui sont l’essence de Dieu, mais il est lui-même l’essence des réalités qui l’entourent. D’une part, il est lui-même une essence suessentielle, indicible, incompréhensible, inabordable et impalpable, mais d’autre part, il est l’essence des êtres, la vie des vivants, la sagesse des sages, l’entité d’absolument tout ce qui existe et la puissance créatrice du Beau : les créatures le pensent, l’expriment et y participent. Si, en effet, d’après le grand Denys, ‘Dieu n’est pas seulement connu par l’inconnaissance, mais aussi par la connaissance, puisqu’il peut être conçu intellectuellement, exprimé par la parole et la science, être objet de contact, de sensation et d’opinion, être imaginé et nommé, et tout le reste’ ; c’est qu’on peut y participer, d’une part parce qu’il y a une intellection, une sensation et un contact qui l’atteignent, d’autre part parce que le moyen le plus total d’y participer nous a été apporté ensuite.”

Como já vimos no capítulo anterior, as energias são enipostáticas; não tendo hipóstases por si mesmas, possuem existência pelas hipóstases pessoais de Deus. Trata-se de expressões naturais da essência supraessencial de Deus, por meio das quais Deus concede participação aos seres, pelas quais eles possuem existência, vida, sabedoria, beleza, e assim por diante.

A energia divina não é separada da essência divina, mas distinta, pois procede dela (*Capítulos*, 126). Sinkewicz esclarece que ἐνέργεια, na teologia de Palamas, se refere às realidades ao redor de Deus, isto é, operações, atividades e manifestações divinas *ad extra*. Elas são incriadas e distintas da inacessível essência divina e, ao mesmo tempo, inseparavelmente unidas a ela. Sinkewicz afirma que, para Palamas, Deus manifesta-se e comunica-se no Espírito Santo, pelas suas energias, e que ele associa o Espírito e a(s) energia(s) de Deus de forma tão especial que se refere a ambos alternadamente. Sinkewicz ainda aponta que, apesar dessa particularidade, para Palamas, a energia divina é comum a toda a Trindade, às três hipóstases e pessoas, estando relacionada de uma forma especial com cada uma. As três pessoas da Trindade agem como um único princípio na economia da criação e salvação. “O Pai permanece como o princípio último, efetuando a criação e a salvação pelo Filho no Espírito Santo.”⁹⁷

Palamas afirma Deus como sendo o Criador e o Senhor da criação e que é por suas energias direcionadas a ela que podemos expressar e pensar sobre ele. Por exemplo, o Criador possui substancialmente bondade transcendente e absoluta, o que se sabe por sua expressão na criação (*Capítulos*, 34). Comentando o capítulo, Sinkewicz aponta a influência e a adaptação da teologia dionisiana feita por Palamas. As bondades que se encontram na criação são reflexos da infinitamente transcendente e desconhecida bondade divina, que se faz conhecida na criação pelas energias divinas.⁹⁸

As energias divinas de forma alguma vêm a ser criadas, mesmo quando a criação participa nelas, pois ainda que os participantes que tomam parte delas sejam criados, elas já existiam em Deus (*Tríades*, 3.3.9). Há divinas energias que têm um começo e um fim; mesmo assim, elas são incriadas, mesmo tendo um começo. É que sua realização no tempo é somente a atividade *ad extra* da atualização da energia que já existia. O exemplo que Palamas fornece é a do poder criativo de Deus, que em si mesmo não teve um começo e um fim, mas foi a divina criação que foi atualizada (*Tríades*, 3.2.8).

⁹⁷ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 161-162. “The Father remains the ultimate principle, effecting creation and salvation by the Son in the Holy Spirit.” Conferir *Capítulos*, 112.

⁹⁸ SINKEWICZ, *The Early Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 16-17.

Comentando sobre *Triades*, 3.2.8, Torrance afirma que nessa singular passagem “Palamas fala de algumas ἐνέργειαι como tendo um começo e/ou um fim [...] (como a atividade de criar de Deus, ou a sua presciência), mas ele destaca que por ἐνέργειαι aqui ele quer dizer ‘ação’ (πράξεως) relacionada às coisas criadas, não o próprio ‘poder’ (δύναμις) divino.”⁹⁹ Bradshaw defende que não se deve traduzir, no texto mencionado, ἐνέργεια como energia. Nesse sentido, interpretando a afirmação de Palamas de que há um começo ou fim da ação do poder criativo de Deus e da energia em relação às coisas criadas, ele defende que Palamas não afirma o fim dessa energia divina em relação à criação, mas que é a atividade de criar de Deus que possui um fim.¹⁰⁰ Porém, Bradshaw parece ter aqui uma preocupação exagerada, que deve tê-lo levado a fazer tal interpretação. Ora, o começo ou o fim de uma atividade de Deus no tempo, isto é, de uma de suas energias, não quer dizer que ela chega ao seu fim no seu findar em relação à criação. Antes, significa somente que a sua atualização no tempo teve um começo e/ou fim, mas não a energia em si, que existe sempre atualizada em Deus.

Não seriam também as πράξεως, energias divinas em *Triades*, 3.2.8? Isto é, uma πράξεως é a uma ἐνέργεια da δύναμις, que também é uma ἐνέργεια; essa πράξεως/ἐνέργεια é, assim, uma atualização temporal da δύναμις/ἐνέργεια de Deus. No caso da criação, o ato de criar e o poder criativo são ambos duas energias distintas, mas a mesma: elas são indivisivelmente distintas. Mesmo podendo iniciar e/ou cessar a sua atividade no tempo, essas energias divinas que irrompem o/no tempo continuam, desde e para toda a eternidade, atualidades em Deus.

Como ressalta Calvário, para Palamas, todas as energias divinas são incriadas, mas ser incriado e ter um início e/ou fim são coisas distintas, pois esses dois aspectos de certas energias dizem respeito à ação e relação divina *ad extra*, como o ato criador.¹⁰¹

Em Palamas, o poder criativo de Deus é uma energia, a energia criativa divina que, como ato de criar, tem um começo no tempo (*Capítulos*, 101-102). Ao mesmo tempo, esse ato de criar, pelo qual o Criador causa um princípio, e até mesmo um fim, é uma energia de Deus natural e incriada. Afinal, para Palamas, uma energia pode ser ou não atual, pode ou não estar em ato. Isso, porém, não significa que ela seja criada, sendo sempre uma energia divina incriada (*Capítulos*, 130). Em outras palavras, usando as duas atualidades aristotélicas como chave de

⁹⁹ TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 50. n. 8. “Palamas speaks of some ἐνέργειαι as having a beginning and/or an end in *Tr* 3.2.8 (as God’s activity of creating, or his foreknowledge), but he underlines that by ἐνέργειαι here he means ‘action’ (πράξεως) as related to created things, not the divine ‘power’ (δύναμις) in itself.”

¹⁰⁰ BRADSHAW, 2004, p. 238-239.

¹⁰¹ CALVÁRIO, 2019, p. 243.

leitura, a segunda atualidade (ato de criar) é efetuada a partir da primeira atualidade (poder criativo), na medida em que ela é trazida ao ato. Contudo, mesmo a segunda atualidade é incriada e eterna, sendo sempre atualidade em Deus.

Porém, o ato de criar sempre esteve em Deus. Assim, mesmo sendo uma atividade divina temporal, o ato de criar efetuado por Deus é uma energia incriada. Claramente, o ato de criar é indistintamente distinto do poder criativo, sendo também primeira atualidade, eternamente presente em Deus. O poder criativo é, igualmente, a segunda atualidade, na medida em que está inteiramente presente no ato de criar – e, é claro, na incriada e eterna energia de sustentação. Podemos sim, portanto, traduzir *energeia* como energia em *Tríades*, 3.2.8.

Para Tollefsen, a identificação das energias divinas com atos divinos volitivos que procedem da eterna vontade de Deus resolve uma parte do problema de que algumas das energias possuem um começo temporal e outras não. A criação, por exemplo, sendo da vontade divina a criação de um cosmos com um princípio temporal, ocorre por meio da energia divina no tempo.¹⁰²

Segundo Meyendorff, se não houvesse a distinção entre essência divina e energias divinas, se Deus fosse identificado com sua essência, como pensava Orígenes, ele teria passado por alguma mudança em sua natureza. Por extensão, não poderia ser livre, impassivo e ativo ao mesmo tempo. Dessa forma, seria uma incongruência dizer que Deus poderia *começar* a criar e que ele teria o poder criativo como parte natural do seu ser. Entretanto, não tendo qualquer necessidade de criar e não sofrendo nada no seu ato de criar, nem possuindo limitação, a essência divina não é alvo de mudança alguma quando Deus, como Criador, cria por meio de suas energias. O misterioso ato de criar do Criador é *ad extra* e, em Deus, “imutabilidade e moção, desconhecimento e revelação, supratemporalidade e ação no tempo, podem realmente coexistirem, unidos na simplicidade e mistério do Ser pessoal de Deus.”¹⁰³

Uma consequência dessa dupla atualidade das energias criacionais, no horizonte do que estamos desenvolvendo, isto é, em relação à experiência da criatura de ter uma fundamentação, um Criador, haveríamos de identificar se o ato de criar é uma energia ainda em ato ou se não se encontra mais em ato. Caso seja a última opção, ou essa experiência no presente haveria de ser a percepção somente da energia de sustentação, ou a percepção dos efeitos, e assim um efeito,

¹⁰² TOLLEFSEN, 2012, p. 198-199.

¹⁰³ MEYENDORFF, 1964, p. 223. “unchangeableness and movement, unknowability and revelation, supratemporality and action in time, could really coexist, united in the simplicity and mystery of the personal Being of God.”

do ato de criar já realizado. Entretanto, conforme afirma o próprio Palamas, o ato de criar não é trazido em ato em só um instante, mas é constante: “a natureza desse mundo é tal que sempre requer uma nova causa em cada instante e, uma vez que sem essa causa ele de forma alguma pode existir, temos nesses fatos prova de uma não-derivada e autoexistente causa primordial” (*Capítulos*, 1¹⁰⁴). As energias criacionais, portanto, permanecem sendo atualizadas, postas em ato, pelo Criador.

Palamas traz a afirmação de Máximo de que é por participação no que é eterno e sem princípio, o Criador, que as coisas que possuem princípio existem. Assim, seres/obras criados por Deus no tempo participam das coisas comunicáveis e sem princípio da própria divindade (*Tríades*, 3.2.7). A participação da criação no Criador ocorre, pois, continuamente, a cada instante.

Para Palamas, Deus não só está presente em todo o universo, mas também o sustenta:

Como incorpóreo, Deus está em lugar nenhum; como Deus, ele está em todo lugar. Pois se há uma montanha, lugar ou criatura em que Deus não está, ele vai estar circunscrito em algo. Ele está, então, em todo lugar, pois não possui limites. Como, então, pode ele estar em todo lugar? É porque ele é abarcado não por uma parte, mas pelo todo? Certamente não, pois, novamente, nesse caso ele seria um corpo! Assim, porque ele sustenta e engloba o universo, em si mesmo ele está em todo lugar e também para além do universo, adorado pelos verdadeiros adoradores, em seu espírito e verdade (*Capítulos*, 60¹⁰⁵).

Deus está em todo o cosmos, sustentando-o, não porque uma parte ou o todo do cosmos o abarca, ou porque ele está circunscrito por tal parte ou todo. Antes, é porque ele o engloba, imanentemente, pelas suas energias divinas, inclusive ao sustentá-lo e ao ser dos seres, e assim por diante; assim como o ultrapassa, pois não só é o ser dos seres, mas o ser que está para além do ser.

Palamas vai contra a afirmação de Barlaão de que todas as energias e poderes divinos são criados. Antes, são incriadas e eternas. Ainda, acrescenta que toda essência possui uma

¹⁰⁴ Tradução do inglês de Sinkewicz: “the nature of this world is such that it always requires a new cause in each instance and since without this cause it cannot exist at all, we have in these facts proof for an underived, self-existent primordial cause.”

¹⁰⁵ Tradução do inglês de Sinkewicz: “As incorporeal, God is nowhere; as God, he is everywhere. For if there is a mountain, place or creature where God is not, he will be found circumscribed in something. He is everywhere then, for he is boundless. How then can he be everywhere? Because he is encompassed not by a part but by the whole? Certainly not, for once again in that case he will be a body! Therefore, because he sustains and encompasses the universe, he is in himself both everywhere and also beyond the universe, worshipped by true worshippers in his spirit and truth.”

energia natural atrelada a ela, inclusive Deus. A essência divina possui uma energia natural – energias naturais – que é das três hipóstases (*Tríades*, 3.1.24).¹⁰⁶ Defender a realidade incriada das energias é central no embate de Palamas e Barlaão, e isso tem uma ligação com a teologia da criação. Conforme Palamas aponta nas *Tríades*, dizer que as energias divinas essenciais, inclusive a luz eterna e a deificação, são criadas, é o mesmo que dizer que Deus, por necessidade, é uma criatura (*Tríades*, 3.1.23, 31). Chamar a luz de criada é ir, segundo Palamas, contra a tradição dos pais, que a chamavam divindade (*Tríades*, 3.1.12). Torrance explica o seu raciocínio: a “sua lógica é que se as energias são criadas, então Deus é uma criatura (conferir *Tríades*, 3.1.23). A própria noção de Deus ‘criando’ energias seria sem sentido para Palamas, uma vez que para ele o poder criativo de Deus é, em si mesmo, uma energia divina (e incriada).”¹⁰⁷

Afinal, para Palamas e parte de sua tradição, a energia é o movimento eficiente e essencial de uma natureza. Assim também é a Divindade que, não sendo composta, exerce uma energia natural à sua natureza, à sua essência. Essas energias de Deus, esses seus poderes divinos, criam, doam ser, essência, vida, sabedoria, assim como também preservam, governam, conhecem de antemão, deificam, provêm – no sentido de prover – aos seres e os transforma. Portanto, essas energias não são seres, coisas, emanações da essência divina. Antes, são o próprio Deus em atividade.¹⁰⁸

Ao falar sobre a singularidade e a pluralidade da(s) energia(s) divina(s), Palamas mostra a diversidade das realidades incriadas e divinas que são referidas como energia de Deus, como graça divina e a iluminação/radiação divina e divinizadora. Por outro lado, a sua essência, o seu ser divino transcendente, não é plural (*Capítulos*, 68-69). Ele então traz uma analogia imagética para explicar como a graça e a energia de Deus são indivisivelmente divididas, e acaba tocando na questão da criação:

à imagem do raio solar que fornece calor, luz, vida e crescimento, e envia a sua própria radiação aos que são iluminados e se manifesta aos olhos dos que enxergam. Dessa forma, à maneira de uma imagem obscura, a energia divina de Deus é chamada não apenas uma, mas também muitas pelos teólogos. Por exemplo, Basílio, o Grande, diz: “quanto às energias do Espírito, o que são elas? Inefáveis em suas grandezas, elas são

¹⁰⁶ Sobre a relação das energias com as três hipóstases/pessoas, ver MEYENDORFF, 1983, p. 187; MEYENDORFF, 1964, p. 215-216; RUSSELL, 2019, p. 127, 212-213, 240.

¹⁰⁷ TORRANCE, v. 63, n. 1, 2009, p. 50. “His logic is that if the energies are created, then God is a creature (cf. *Tr* 3.1.23). The very notion of God ‘creating’ energies would be nonsensical to Palamas, since for him God’s creative power is itself a divine (and uncreated) energy.”

¹⁰⁸ TOLLEFSEN, 2012, p. 192-193, 196.

inumeráveis em suas multitudes. Como vamos conceber o que está para além das eras? O que eram suas energias antes da criação inteligível?” Antes da criação inteligível e para além das eras (pois as eras também são criações inteligíveis) ninguém jamais falou ou concebeu nada criado. Assim, os poderes e as energias do divino Espírito são incriadas e, porque a teologia as trata no plural, elas são indivisivelmente distintas da única e completamente indivisível essência [ουσία] do Espírito (*Capítulos*, 68)¹⁰⁹.

É interessante aqui a afirmação de Palamas de que “as eras são criações inteligíveis” (καί γάρ καὶ οἱ αἰῶνες νοητὰ κτίσματα εἰσὶ). Explorar o que significa isso em sua compreensão da criação é ponto prospectivo de futuro escrutínio. Não pensamos que isso significa que o tempo teria uma faculdade intelectual, pois Palamas nega a doutrina platônica da Alma do Mundo e seria muito estranho ele colocar o tempo como uma entidade intelectual. Parece, antes, que ele está falando (1) do tempo como um dos *logoi* que podemos compreender pelos meios intelectuais e (2) do tempo como uma criação na qual podemos entender, indicando que fora desse isso não é possível. Ou seja, o tempo é uma criação inteligível na medida em que se pode entender nele.

Palamas afirma que os sete espíritos em Isaías 11,1-2 são divinas energias e que sete significa muitos para os hebreus. Também diz que os seguidores de Barlaão e Acindino pensam, erroneamente, que esses espíritos, e energias em geral, são criados. Ele menciona que Gregório de Nazianzo, ao falar das divinas energias do Espírito, diz que o profeta Isaías as chamavam de energias dos espíritos do Espírito (*Capítulos*, 70). Os eternos poderes e as energias incriadas da Trindade são idênticos para cada pessoa da Trindade. Ou seja, não há diferentes poderes ou energias para cada uma. Antes, são as mesmas para o Pai, Filho e Espírito que, com a afirmação de São Basílio de que as energias do Espírito possuem a sua existência antes das eras e da criação, Palamas afirma que elas são eternas e incriadas. Assim, afirma que “somente Deus, portanto, é ativo e todo-poderoso desde a eternidade, pois ele possui poderes e energias pré-eternas” (*Capítulos*, 72¹¹⁰).

¹⁰⁹ Tradução do inglês de Sinkewicz: “to the image of the sun’s ray which gives warmth, light, life and increase, and sends its own radiance to those who are illuminated and manifests itself to the eyes of those who see. In this way, in the manner of an obscure image, the divine energy of God is called not only one but also many by the theologians. For example, Basil the Great says, ‘As for the energies of the Spirit, what are they? Ineffable in their grandeur, they are innumerable in their multitude. How are we to conceive what is beyond the ages? What were his energies before intelligible creation?’ Prior to intelligible creation and beyond the ages (for also the ages are intelligible creations) no one has ever spoken or conceived of anything created. Therefore, the powers and energies of the divine Spirit are uncreated and because theology speaks of them in the plural they are indivisibly distinct from the one and altogether indivisible substance of the Spirit.”

¹¹⁰ Tradução do inglês de Sinkewicz: “God alone, therefore, is active and all-powerful from eternity since he possesses pre-eternal powers and energies.”

A energia de Deus é indivisivelmente dividida e, simultaneamente, inseparável da essência divina, e ambas estão presentes juntas em todo lugar. Nós, criaturas, temos acesso à energia divina, que se acha dividida, embora indivisível (*Capítulos*, 74). Isso significa que, ao experienciarmos uma das inúmeras energias divinas, experienciamos a energia de Deus como um todo, pois cada uma das energias divinas é uma mesma energia divina. Afinal, como afirma Noble, “a maneira em que Palamas apresenta a distinção essência e energia afirma que não há divisão em Deus. Quando os santos participam nas energias de Deus, eles participam em Deus, enquanto ao mesmo tempo Deus permanece um mistério imparticipável.”¹¹¹

Palamas defende que

não é a energia de Deus que é uma criatura – certamente não! – mas, antes, o efeito e o produto da energia. Assim, o santo Damasceno ensina que a energia que é distinta da natureza divina é uma essencial, isto é, um movimento natural. E, uma vez que o divino Cirilo disse que criar pertence à energia divina, como pode ela ser uma realidade criada, a menos que tenha sido efetivada por outra energia, que por sua vez [tenha sido efetivada] por outra, e assim *ad infinitum* (*Capítulos*, 73¹¹²).

Note que em Palamas – e na tradição que o precede, como em Damasceno –, um efeito, um produto de uma causa, não é necessariamente uma criação ou criatura, como o movimento natural que cada essência possui, isto é, a sua energia natural, ou essencial. As energias são efeitos do ser divino, porém, não são criaturas, mas incriadas. As criaturas e a criação não são elas mesmas energias divinas. Nós, seres humanos – assim como outras criaturas e a criação – somos efeitos, frutos, produtos das energias divinas. Especificamente, da criatividade divina e do ato de criar de Deus.

¹¹¹ NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 82. “The way Palamas presents the essence-energy distinction affirms that there is no division in God. When the saints participate in the energies of God, they participate in God, while at the same time God remains an imparticipable mystery.”

¹¹² Tradução do inglês de Sinkewicz: “it is not the energy of God that is a creature – certainly not! – but rather the effect and the product of the energy. Thus, the holy Damascene taught that the energy which is distinct from the divine nature is an essential, that is, a natural movement. And since the divine Cyril said that creating belongs to the divine energy, how can this be a created reality, unless it shall have been effected through another energy, and that in turn through another, and so on *ad infinitum*”. Destacamos que não compartilhamos com Palamas da opinião que Cirilo é divino. Nem mesmo o consideramos um santo.

4.3.2 *O Ser dos seres, os logoi da criação e a participação nas energias divinas*

A questão da participação aparece como importante na relação entre Criador e criação em Palamas, especialmente em como os seres participam do Ser, como as criaturas participam dos *logoi*, tudo isso por meio das energias divinas. Vejamos como isso ocorre.

Especialmente importante na preciosa teologia da criação de Palamas é o rico pensamento dionisiano. Podemos ver a presença do mesmo nas suas palavras:

Toda natureza é totalmente remota e absolutamente distante da natureza divina. Pois, se Deus é natureza, outras coisas não são natureza, mas se cada uma das outras coisas são natureza, ele não é natureza; assim como ele não é um ser, se outros são seres; e se ele é um ser, os outros são não-seres. Se você aceita isso como verdade também para a sabedoria e bondade, e todas as coisas em geral em torno de Deus ou ditas sobre Deus, então a sua teologia estará correta e de acordo com os santos. Mas Deus é a natureza [φύσις] de todos os seres e é referido como tal, uma vez que todos participam nele e recebem suas constituições por essa participação, não por participação em sua natureza [φύσεως], longe disso, mas por participação em sua energia. Assim, ele é o próprio ser dos seres e a forma das formas, como forma primária, sabedoria do sábio e, em geral, todas as coisas de todas as coisas. Ele não é natureza por estar para além de toda natureza, e ele não é ser porque ele está para além de todos os seres, e ele não é e nem possui forma pois está para além da forma. Como podemos, então, aproximar-nos de Deus? Ao aproximar-se de sua natureza? Mas nenhum ser criado possui ou possuirá qualquer comunhão ou afinidade com ela, a natureza suprema. Se alguém se aproximou de Deus, certamente o fez por se aproximar dele por meio de sua energia. Como, pois? É por uma participação natural nessa energia? Mas isso é comum a todos os seres criados. Assim, ela não é para os que estão próximos por natureza, mas para aqueles que se aproximam por livre arbítrio, para estarem próximos ou longe de Deus. Agora, o livre arbítrio pertence somente aos seres racionais. Então, somente eles, entre todos os seres, estão ou longe ou próximos de Deus, ou por aproximar-se através da virtude ou por afastar-se ao praticar o mal. Portanto, somente esses são capazes de miséria ou bem-aventurança (*Capítulos*, 78¹¹³).

¹¹³ Tradução do inglês de Sinkewicz: “Every nature is utterly remote and absolutely estranged from the divine nature. For if God is nature, other things are not nature, but if each of the other things is nature, he is not nature: just as he is not a being, if others are beings; and if he is a being, the others are not beings. If you accept this as true also for wisdom and goodness and generally all the things around God or said about God, then your theology will be correct and in accord with the saints. But God is the nature of all beings and is referred to as such, since all participate in him and receive their constitution by this participation, not by participation in his nature, far from it, but by participation in his energy. Thus is he the very being of beings and the form in the forms as the primal form and wisdom of the wise and generally all things of all things. He is not nature because he is beyond all nature, and he is not being because he is beyond all beings, and he is not nor does he possess form because he is beyond form. How then can we draw near to God? By drawing near to his nature? But not one of all created beings possesses or will possess any communion in, or affinity to, the supreme nature. If then anyone has drawn near to God, he has surely approached him by means of his energy. How then? Is it by a natural participation in that energy? But this is common to all created beings. Therefore, it is not for those who are near by nature but for those who approach by free choice to be near to or far from God. Now free choice belongs to rational beings alone. So only these among all other beings are either far from or near to God, either by drawing close through virtue or by drawing away through evil-doing. Therefore, these beings alone are capable of wretchedness or blessedness.”

Palamas mescla a transcendência divina de Deus como ser dos seres e como aquele que está para além do ser, características da teologia dionisiana¹¹⁴, com a sua teologia das energias e com a possibilidade do ser humano se aproximar de Deus, de participar nele, por meio delas.

Tollefsen comenta o *Capítulos*, 78, apontando que lá

Deus é e é dito ser a Natureza de todos os seres, o Ser dos seres, e a Forma nas formas como a Forma primária, a Sabedoria do sábio e, simplesmente, tudo para todas as coisas. Como poderia ser assim? Como eu disse em conexão com São Gregório de Nissa, isso soa estranhamente panteístico para um Pai ortodoxo. No entanto, em similaridade com Gregório de Nissa, isso está relacionado com a participação. Palamas diz que todas as coisas participam em Deus e elas são constituídas por essa participação[.] Elas não participam, contudo, em sua natureza, mas em sua atividade.¹¹⁵

Deus é, portanto, a Essência dos seres, o Ser de todos eles, inclusive de toda a criação, por meio da participação que ocorre por meio das suas energias divinas. Ainda assim, conforme Tollefsen, sendo dependente da essência divina, a energia divina é transcendente, está para além da criação, e isso traz a necessidade de esclarecimento como tal ainda assim é presente na realidade criada. Para Tollefsen, isso é consequência da radicalidade da doutrina da transcendência divina, que afirma que todas as condições para a existência da criação, o seu ser, sustentação e preservação, só podem ser dependentes do Deus incriado, por meio da participação. Isso não pode ser confundido com uma suposta mistura entre o incriado e a realidade criada, com um tipo de panteísmo. Embora imparticipável em sua essência, os seres criados só possuem, entre outros, existência e bondade, por participarem em Deus de algumas

¹¹⁴ A presença de Deus como aquele que está para além do ser na teologia de São Dionísio é um traço da influência do neoplatonismo. Especificamente, da transcendência do Uno/Bem, que por sua vez é uma interpretação neoplatônica da afirmação de Platão, no sexto livro da *República*, de que, em analogia com o sol, o bem não somente proporciona a possibilidade de conhecimento dos objetos e dá-lhes ser e essência, mas também não é uma essência, sendo para além das essências, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509b) (ver PERL, Eric D. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press, 2007. (SUNY series in ancient Greek philosophy). p. 1-16).

¹¹⁵ TOLLEFSEN, 2012, p. 189. “Palamas has a second surprise in store for us in the third step of the same text (*Capita* 150.78). Despite what is just said about the divine essence and activity, God is and is said to be the Nature of all beings, the Being of beings, and the Form in forms as the primal Form, the Wisdom of the wise, and simply all for all things. How could this be? As I said in connection with St Gregory of Nyssa, this sounds strangely pantheistic to be the words of an Orthodox Father. However, in similarity with Gregory of Nyssa, this has to do with participation. Palamas says that all things participate in God, and they are constituted by this participation[.] they do not, however, participate in His nature, but in His activity [...].”

formas. Segundo Tollefsen, participação, na tradição teológica grega e bizantina, indica que Deus não somente criou, mas encontra-se trabalhando ativamente em sua criação.¹¹⁶

Ele ainda destaca que, em Palamas, o ato de criação é uma energia de Deus *ad extra*, na qual o Deus transcendente traz à existência algo que não havia de antemão, algo novo, algo que não é ele mesmo, uma outridade que, por sua vez, é totalmente dependente de Deus, pois não tem condições e o poder de ser por si mesma. Assim, é e existe por meio da participação nas energias divinas.¹¹⁷ A partir dos seus estudos sobre a noção de participação em autores como Gregório de Nissa, Dionísio, o Areopagita, Máximo, o Confessor, e Gregório Palamas, Tollefsen afirma que tal conceito é usado na teologia cristã especialmente para referir-se à “atividade de Deus no que não é Deus. É dito que os seres participam em Deus porque ele está presente nas criaturas por ser ativo nelas, por atuar nelas. Essa forma de compreensão é relevante na cosmologia, na teologia da encarnação e na soteriologia.”¹¹⁸

Após citar Romanos 1,20, Palamas afirma que de forma alguma essas realidades invisíveis percebidas pela mente na criação, mencionadas por Paulo, são a essência divina, como afirmam Barlaão, Acindino e Eunômio. Este último é considerado por Palamas como predecessor dos outros dois pois, de forma distinta, mas similar a eles, defendia que a essência, e somente ela, pode ser concebida por meio da criação. Já Palamas defende que Paulo está falando das energias incriadas de Deus, da energia divina, que é percebida a partir da criação pela mente humana. Palamas, então, cita um texto de Basílio para apontar o que é inconhecível em Deus, isto é, sua essência, e o que é conhecível em Deus, que são as realidades que encontram-se no entorno dele, como a bondade, a sabedoria, o poder, a divindade, a grandeza (*Capítulos*, 82). Novamente, Palamas cita Basílio e comenta:

¹¹⁶ TOLLEFSEN, 2012, p. 190. “it is philosophically sound to say that the divine activity as such, in its immediate dependence on God’s nature, is beyond created being. Still we have to find out how Palamas thinks that such a transcendent activity is accommodated to created otherness. I think his seemingly pantheistic pronouncements are a natural consequence of the radical doctrine of transcendence: if there is a created cosmos, all of its conditions are in God. There cannot be anything in existence that does not depend on God for its being and its preservation. To talk of such conditions as being achieved through participation is a consequence of the basic conceptions of uncreated and created nature. It does not mean, however, that the divine and the created spheres are mixed together. It only means that beings have being, goodness, etc., from God. They should need to have it from God in some qualified way, since the divine essence itself is imparticipatable (*ἀμέθεκτον*). This obviously indicates that participation means that God is actively working in what He has made, a notion we have met before. It seems to me to be a quite reasonable way to express what participation is in the mainstream Greek–Byzantine tradition of theological thought.”

¹¹⁷ TOLLEFSEN, 2012, p. 210.

¹¹⁸ TOLLEFSEN, 2012, p. 210. “God’s activity in what is not God. Beings are said to participate in God because He is present in creatures by being active in them, by operating in them. This way of understanding is relevant in cosmology, incarnational theology, and soteriology.”

“As coisas criadas manifestam sabedoria, arte e poder, mas não a essência [ουσίας]”, disse Basílio, o Grande, em resposta a Eunômio, que reivindicava desvelar a essência [οὐσίαν] de Deus a partir das criaturas. Assim, a energia de Deus manifesta a partir das coisas criadas é incriada, e não a essência [ουσία]. E os seguidores de Barlaão e Acindino, que dizem que a energia divina não é distinta da essência [ουσίας] divina, são claramente eunomianos (*Capítulos*, 83¹¹⁹).

Logo em seguida, Palamas traz uma interessante citação de Gregório de Nissa, na qual o irmão de Basílio cita Sabedoria 13,5, e afirma que os conceitos que temos sobre Deus, como Criador, são derivados da percepção da criação e de suas obras maravilhosas, das criaturas, com suas belezas e grandezas. Alguns dos nomes dados ao Criador é Demiurgo e θεός. Esse último, afirma Palamas, não corresponde à sua essência. Antes, diz respeito à sua ἐποπτικής ἐνεργείας, “energia de supervisão providencial” (*Capítulos*, 84¹²⁰).

Sinkewicz explica os capítulos 72 a 84 e destaca que neles encontra-se o núcleo da posição de Palamas quanto a Gregório Acindino e seus seguidores, e passa a explicá-la. Há três distinções em Deus, sua inacessível e imparticipável essência divina, as três hipóstases trinitárias e a divina e incriada energia. As suas criaturas e a criação não são capazes de acessar a totalmente transcendente essência divina, assim como sua vida e ser interiores. Deus em si mesmo é inatingível a partir da realidade da criação. A sua energia, realidade em torno da essência, por outro lado, é acessível à criação e atingível pelas criaturas, e é por meio dela que o ser humano e os anjos podem participar, unir-se a Deus.¹²¹

Ele também acrescenta que, para Palamas, a necessidade da distinção entre essência divina e energia divina está na clarificação

do fato de que Deus, em sua asseidade, está totalmente para além da natureza e do ser mas, ainda assim, está intimamente perto do reino da criação. Há tanto uma participação natural na energia divina comum a todos os seres criados quanto uma participação concedida somente aos seres racionais que livremente escolheram o bem.¹²²

¹¹⁹ Tradução do inglês de Sinkewicz: “‘Created things manifest wisdom, art and power but not the substance,’ Basil the Great says in reply to Eunomius who was claiming to disclose the substance of God on the basis of creatures. Therefore, the energy of God manifest from created things is uncreated and not the substance. And the followers of Barlaam and Akindynos who say the divine energy is not distinct from the divine substance are clearly Eunomians.” [Adversus Eunomium 2.32, PG 29:648A (SC 305)].

¹²⁰ Tradução do inglês de Sinkewicz: “the activity of providential overseeing”.

¹²¹ SINKIEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 41.

¹²² SINKIEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 41. “The distinction between God's substance and energy is necessary to explain the fact that God in his aseity is totally beyond nature and being but still, at the same time, intimately close to the realm of creation. There is both a natural participation in the divine

Ainda comentando esses capítulos, Sinkewicz diz que neles os acindinistas são relatados como sendo contra a existência de qualquer distinção em Deus, afirmando a existência somente da essência incriada e, o que não é tal essência, só pode ser criado. Dessa forma, a união com a divindade só pode ser com sua essência ou com alguma criação sua, como uma energia criada. Essa ênfase na simplicidade, transcendência e unidade divina, para Palamas, comprometeria até mesmo a Trindade, isto é, a distinção das três pessoas. Sinkewicz esclarece que a pretensão de Palamas é mostrar que o problema desse partido, ao afirmar que somente existe em Deus a sua essência e que o que é dito sobre Deus jamais se refere às energias incriadas, mas simplesmente à essência de Deus, compromete a sua transcendência divina. Nesse caso, “Deus, então, se torna conhecível e mesmo participável em seu próprio íntimo ser, assim como os eunomianos anteriormente reivindicaram.”¹²³

A partir de Dionísio, Palamas começa a falar sobre união e distinção na divindade, e começa por dizer que há outra distinção divina que a da hipóstase. São as distintas processões da tearquia (θεαρχίας, θεαρχίαν), ou energias, onde há multiplicidade, pois são compostas. Enquanto a Divindade em si, sua essência, é unidade. Palamas também diz que, ao chamar as processões e as energias de divinas e ao destacar que há distinções na Divindade, Dionísio demonstra que elas não foram criadas, mas são incriadas (*Capítulos*, 85).

Além das processões serem uma distinção divina, Palamas afirma que Dionísio, com comunicações incompreensíveis unidas à Divindade, se refere a todas as processões e energias. Ainda, diz que ele as chama de comunicações incompreensíveis com o objetivo de que seja claro que elas não são efeitos criados por Deus. A essência e a vida sensível dos animais, assim como a razão e o intelecto dos seres racionais e intelectuais, são criados, mas não as comunicações divinas. A conclusão dele é de que é uma contradição achar que realidades incompressíveis em Deus, inerentes a ele, isto é, processões e comunicações, são criadas, são criaturas (*Capítulos*, 86).

Segundo Palamas, Dionísio chama veneravelmente essas processões e energias de participações, assim como de participações absolutas. Também defende que Dionísio mostra em seus tratados que essas participações estão para além do ser, que são *exemplares de seres*.

energy common to all created beings and a participation granted solely to rational beings who have freely chosen the good.”

¹²³ SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 41-42. “God then became knowable and even participable in his very inner being, just as the Eunomians had once claimed.”

O próprio Dionísio explica que esses exemplares de seres são seres que fazem parte da preexistência da unidade transcendente de Deus e que trazem à luz, geram a essência das coisas criadas, responsáveis pela determinação e criação dos seres. Esses exemplares também são chamados de predeterminação, volições divinamente boas, e que de acordo com os quais Deus predetermina e cria tudo (*Capítulos*, 87).

De acordo com Tollefsen, Palamas, seguindo Dionísio, afirma que os παραδείγματα dos seres, isto é, seus modelos, exemplos, são energias divinas que se configuram uma unidade; são *logoi* dos seres, predefinições divinas e atos volitivos e bondosos de Deus, que determinam e trazem os seres à existência, criam suas essências. Os *logoi*, como energias divinas, criam e preservam os seres e suas vidas. Segundo Tollefsen, isso está em harmonia com a doutrina dos *logoi* do Confessor.¹²⁴

Segundo Rossum, a teologia do λόγος de Máximo e de Palamas possui ênfase e contexto diversos. Ambos afirmam a possibilidade de conhecimento divino por meio dos λόγος da criação. Todavia, enquanto Palamas distingue fortemente entre a contemplação da criação, que pode trazer certa conjuntura de Deus por probabilidade racional, e a direta contemplação e união com Deus, Máximo não faz tal acentuada distinção entre a φυσική θεωρία e a imediata visão divina, pois vê a φυσική θεωρία como uma forma de comunhão com a Divindade.¹²⁵

Segundo Rossum, Máximo não discute a relação dos λόγος e da divina essência, mas “as localiza” não nessa essência, mas no Logos.¹²⁶ Ainda assim, ele afirma que Máximo e Palamas compartilham de uma compreensão comum a respeito de Deus e do mundo, assim como quanto à relação entre Deus e sua criação, o mundo e o ser humano. Contudo, em seus contextos diversos, as perspectivas de cada um deles possuem as suas particularidades. A doutrina maximiniana dos λόγος diz respeito ao mundo, à criação, e suas raízes eternas no Deus eterno e criador. Já Palamas desenvolve uma doutrina de Deus baseada em uma experiência divina particular e no seu uso próprio dos Pais a partir dessa experiência. Isso inclui, é claro, o próprio Máximo.¹²⁷

De fato, é possível traçar comparação entre a teologia de Palamas e a doutrina do λόγος de Máximo. Como Máximo, Palamas fala sobre as “energias” divinas como as “ideias” divinas da criação [*Triades*, 3.2.25]. De acordo com ambos, Máximo e

¹²⁴ TOLLEFSEN, 2012, p. 191-192.

¹²⁵ VAN ROSSUM In: LIVINGSTONE, 1993, p. 214-215.

¹²⁶ VAN ROSSUM In: LIVINGSTONE, 1993, p. 216.

¹²⁷ VAN ROSSUM In: LIVINGSTONE, 1993, p. 217.

Palamas, os λόγοι e as “energias” de Deus são revelados a nós em sua criação. Há, contudo, uma diferença de contexto entre a doutrina do λόγοι da criação de Máximo e a doutrina da ἐνέργειαι divinas de Palamas. A teologia de Palamas é, na verdade, uma *doutrina de Deus*, enquanto a doutrina do λόγοι lida com o *mundo* que é ancorado e enraizado em Deus. Em outras palavras, a teologia do λόγοι de Máximo lida com *cosmologia*, enquanto a teologia das “energias” divinas de Palamas lida com a *teologia* propriamente dita (θεολογία).¹²⁸

Ou melhor, para sermos fiéis ao pensamento de Palamas, ele lida com a Θεοσοφία¹²⁹, dom espiritual. Mesmo sendo o conjunto do pensamento de Palamas uma teosofia, isso não quer dizer que ele não desenvolveu uma cosmologia, pois o mesmo possui uma cosmografia cristã, como já vimos. Porém ela, assim como toda a sua teologia da criação, deve ser vista como parte de sua Θεοσοφία experiencial. Nesta, e em harmonia com a sua tradição, encontramos a cosmologia de Palamas em que a energia divina, conforme destaca Tollefsen, como ato criativo de Deus, traz à luz, preserva e dá forma aos seres e às suas características essenciais.¹³⁰

Palamas recorre a Máximo para afirmar que as realidades divinas que não são a essência não tiveram um princípio e que estão desde sempre ao redor da essência divina, onde elas podem ser contempladas. Ele também acrescenta que é um erro considerar que a vida e a bondade, realidades divinas, são criadas, como segundo ele faziam os barlamitas. Palamas considera que esse erro iguala as criaturas com as realidades das quais elas participam, assim como reduz o Espírito Santo ao *status* de criatura (*Capítulos*, 88). O vivente só é vivente por participação, assim como o que é santo e bom também só o é por participação, entre outros. Não na essência divina, mas nas realidades ao redor de Deus (*Capítulos*, 89). Em Palamas, o fato de a criação ter sido criada por meio das realidades ao redor de Deus, não implica que ele não seja o Criador, pois essas realidades são energias divinas, o próprio Deus (*Tríades*, 3.2.27).

Podemos dizer, tendo como fundamentação a teologia palamita, que cosmogonias, cosmologias, mitos e teologias da criação são caminhos criativos em que seres humanos religiosos tentam expressar, dentro de suas limitadas capacidades de reconhecimento, a

¹²⁸ VAN ROSSUM In: LIVINGSTONE, 1993, p. 215-216. “It is, indeed, possible to draw a comparison between the theology of Palamas and Maximus’ doctrine of the λόγοι. Like Maximus, Palamas speaks about the divine ‘energies’ as the divine ‘ideas’ of creation. According to both Maximus and Palamas God’s λόγοι and ‘energies’ are revealed to us in His creation. There is, however, a difference in context between Maximus’ doctrine of the λόγοι of creation and Palamas’ doctrine of the divine ἐνέργειαι. Palamas’ theology is in fact a *doctrine of God*, while Maximus’ doctrine of the λόγοι deals with the *world* which is anchored or rooted in God. In other words, Maximus’ theology of the λόγοι deals with *cosmology*, while Palamas’ theology of the divine ‘energies’ deals with the *theology* proper (θεολογία).”

¹²⁹ Sobre a Θεοσοφία, em Palamas, ver *Tríades*, 1.1.22, 2.1.12, 2.1.34.

¹³⁰ TOLLEFSEN, 2012, p. 191.

intuição/sensação/percepção de que participam nas energias divinas, como seres no ser dos seres, como viventes na vida divina, como criaturas frutos da energia que Palamas chama de ato de criar (*Capítulos*, 130) e da energia criativa de Deus (*Capítulos*, 92, 102-103).

Como esclarece Sinkewicz, ao falar das energias de Deus em Palamas, “a manifestação e autocomunicação de Deus na economia da criação e salvação ocorrem por meio de suas energias divinas,”¹³¹ por meio das quais Deus age e atua nas duas economias, sendo a única forma em que ele se faz acessível à sua criação e criaturas.¹³² É nessa acessibilidade divina que a metafísica da criação encontra, ou melhor, causa, as experiências criaturas. A ideia de criação é, então, baseada em intuições, sentimentos e/ou percepções dessas manifestações energéticas da Trindade, que anteriormente chamamos de trinitariofanias¹³³, que nada mais são, pelo menos em relação à criaturalidade, ao ser, vida, bondade, etc., que desvelações de realidades das quais já participamos, ou que podemos participar.

Palamas afirma que todas as essências possuem princípio e começo, isto é, foram criadas, exceto a essência divina. Esta, por sua vez, é uma realidade sem começo e incriada – assim como são os poderes divinos –, que trouxeram todas as demais realidades à existência (*Tríades*, 3.2.5). Não devemos interpretar essa afirmação de Palamas como uma contradição com a energia do poder divino, a energia do ato de criar e a energia de sustentação. Afinal, essas três energias são da essência. Portanto, a origem última de toda a criação é a essência divina, por meio de suas energias.

Claramente, para Palamas, se algo da criação ou toda a criação participasse minimamente da essência de Deus, esse algo ou toda a criação seria divina e todo-poderosa (*Capítulos*, 108), e Deus seria multi-hipostático, e não apenas tri-hipostático (*Capítulos*, 109). Ele afirma que, se as divinas energias e a essência são a mesma coisa, Deus teria muitas essências, pois ele possui múltiplas energias (*Capítulos*, 99). Além disso, também diz que a ausência da distinção implicaria que as energias são todas a mesma coisa. Por exemplo, o poder criativo e a presciência de Deus seriam a mesma coisa. Entretanto, ele aponta que isso seria uma contradição, pois a presciência teria um começo, como tem o poder criativo – isto é, quando Deus começou a criar (*Capítulos*, 101¹³⁴). Por isso, quem participa da divindade, como por

¹³¹ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 161.: “God’s manifestation and self-communication in the economy of creation and salvation take place through his divine energies.”

¹³² SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 162.

¹³³ Conferir MATA DE VASCONCELOS, Henrique. *Trinitariofania*: um diálogo com James D. G. Dunn sobre a experiência religiosa de Jesus e o sentido da vida. São Paulo: Recriar, 2023.

¹³⁴ Claramente, isso difere da doutrina da simplicidade divina da teologia latina.

exemplo, quem alcança a deificação, nome dado para uma energia divina, participa somente de sua energia, mas não da essência divina (*Capítulos*, 105).

Sem a distinção de Palamas, Meyendorff vê o panteísmo e a limitação da liberdade divina como inevitáveis.¹³⁵ É por isso que, ao chegar ao tema da criação na sua obra *A Study of Gregory Palamas*, é a questão do panteísmo que ele explora. Meyendorff destaca a importância da distinção e da “multiplicidade” da existência divina no cosmos, e que Palamas estava ciente do consenso patrístico de que criar é da propriedade da energia, da vontade divina, enquanto gerar é da essência. Segundo Meyendorff, é contra o perigo do panteísmo que Palamas vai colocar-se contra Acindino e Grégoras, defendendo que sem a distinção entre vontade divina e natureza divina, as criaturas pertenceriam a Deus por natureza, sendo também geradas e consubstanciais ao Deus Gerador. Ou, alternativamente, Filho e Espírito seriam criaturas. A negação da distinção e/ou a confusão entre o ato da essência de gerar e o ato da energia de criar, pela vontade divina, acarretaria um panteísmo que vê a criação como ato essencial de Deus, e a criação e as criaturas como coeternas com a essência divina; ou na negação do Filho e do Espírito, rebaixando-os a criaturas. Meyendorff afirma que, aqui, Palamas alinha-se com o Deus bíblico que antes do tempo possui poder para criar, e que cria conforme sua vontade, quando quer, ao contrário do Deus da filosofia grega que cria necessariamente por sua essência e é coeterno com suas criaturas.¹³⁶ Nesse sentido, Russell diz que, “se a graça fosse meramente criada, não poderíamos ter comunhão com Deus, porque assim não haveria nada preenchendo o abismo ontológico entre o Criador e a criatura.”¹³⁷ Sem as energias, ou caímos em um panteísmo ou em uma total separação entre o Criador e a criação e criaturas.

Como destaca Russell, para Palamas, uma das formas da presença de Deus em tudo e da presença de tudo em Deus está na energia de sustentação, isto é, Deus sustenta o universo e o universo é sustentado por Deus e, assim, um encontra-se presente no outro. Trata-se de uma mútua interpenetração do Criador com a sua criação. Ele aponta que Palamas baseia-se na explicação de Dionísio [*Nomes Divinos*, V, 5, 820A] sobre Colossenses 1,17. Igualmente, destaca que Palamas exclui qualquer sugestão de panteísmo ao defender que todas as coisas participam dessa energia divina sustentadora, e não da essência de Deus.¹³⁸

¹³⁵ RUSSELL, 2019, p. 97.

¹³⁶ MEYENDORFF, 1964, p. 221-223. Sobre Palamas e a ausência de panteísmo na sua teologia da criação por meio de distinção teológica, conferir também PAPADEMETRIOU, 2004, p. 104.

¹³⁷ RUSSELL, 2019, p. 209. “If grace were merely created, we could have no communion with God, because then we would have nothing bridging the ontological divide between the Creator and the creature.”

¹³⁸ RUSSELL, 2019, p. 168.

Deus, como uma realidade que não é simplesmente um ser entre os outros, ou mesmo um ser supremo, mas porque ele transcende todos eles e é, assim, “além do ser”, é *eo ipso* imparticipável. Como a causa transcendente de todas as coisas, ele está, no entanto, presente nelas da forma em que uma causa está presente no seu efeito. [...] Se não houvesse alguma distinção ontológica entre Deus e os seus poderes, o mundo participaria no próprio chão transcendente de toda realidade e, assim, seria indistinguível de Deus.¹³⁹

Ware classifica a relação do Deus Criador e sua criação em Palamas como uma forma de panenteísmo. A distinção em unidade entre energias divinas e a essência divina fundamenta a íntima proximidade e inesgotável imanência de Deus na criação, como o centro e o coração de todas as coisas. Inclusive, ele diz que nesse sentido o coração divino é mais próximo do coração de cada coisa do que cada respectiva coisa. Essa proximidade e imanência é simultânea à sua outridade em sua essência infinitamente transcendente e inconcebível, que está para além de todos os seres criados, de todo conhecimento e toda forma de participação. Não sendo [entes] intermediários entre Deus e o mundo, nem dons criados por Deus e doados à criação, as energias divinas são o próprio Deus em ato, em uma multiplicidade em unidade na qual cada uma delas é Deus inteiramente, distinto, embora não indivisível.¹⁴⁰ Assim, em cada energia manifesta na criação, Deus está também totalmente presente, mesmo que sempre lhe escapando.

Para Palamas, é por meio do experienciar das energias divinas, como lembra Ware, que os seres criados, dentro dos seus limites, podem chegar ao conhecimento genuíno de Deus. Conhecer as energias divinas é, portanto, conhecer Deus conforme ele é, ainda que não seja possível conhecer ele em si mesmo.¹⁴¹ Ware ainda afirma que é por meio de sua distinção que Palamas foi capaz de garantir, sem contradizer-se, que Deus, mesmo habitando inteiramente e partilhando de sua glória e radiação aos que são dignos na união, isto é, a deificação, permanece totalmente em si [*Triades*, 1.3.23], que ao mesmo tempo ele é inteiramente manifesto e revelado

¹³⁹ RUSSELL, Norman. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019. (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology). p. 165. “God, as a reality that is not simply a being among others, or even a supreme being, but because he transcends them all and is therefore ‘beyond being’ is *eo ipso* imparticipable. As the transcendent cause of all things, he is nevertheless present in them in the manner in which a cause is present in its effect. [...] If there were no ontological distinction between God and his powers, the created world would participate in the transcendent ground itself of all reality and thus be indistinguishable from God.”

¹⁴⁰ WARE, Kallistos. *Through Creation to the Creator*. In: CHRYSSAVGIS, John; FOLTZ, Bruce V. (Eds.). *Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*. New York: Fordham University Press, 2013. p. 90-91.

¹⁴¹ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 49.

e totalmente escondido e transcendente. Trata-se de uma antinomia de um panenteísmo real, que ressalta a inteira presença e ausência de Deus.¹⁴²

Falando sobre a diversidade da criação e da fundamentação dessa diversidade na vontade do Criador, Palamas diz:

Mas uma vez que aquele que criou e adornou o universo estabeleceu-o como multiforme, por uma incomparável superabundância de bondade, e desejou que alguns possuíssem somente ser, mas que outros também adquirissem vida em adição ao ser, que alguns apreciariam a posse da vida intelectual, enquanto outros somente gozariam da vida sensível; e há alguns seres para os quais ele desejou que possuíssem vida composta por ambas. E quando esses receberam dele a vida racional e intelectual, ele desejou que pela inclinação da vontade deles em direção a ele, eles deveriam obter união com ele e, assim, viver em uma forma sobrenatural e divina, tendo sido considerados dignos da sua graça e energia divinizadora. Pois sua vontade é criação para os seres, seja conforme eles são criados do nada ou conforme eles são mudados para o melhor, e isso ocorre em maneiras diversas (*Capítulos*, 91¹⁴³).

A partir de São Dionísio, São Palamas afirma que criação e conservação são doações de essência, vida e sabedoria, que são energias/poderes comuns e idênticos na Trindade, no Pai, Filho e Espírito Santo, dadas por participação (*Capítulos*, 91).

Palamas, novamente, recorre ao sol e suas naturais e essenciais energias como analogia para Deus e suas naturais e essenciais energias. Especificamente, as duas energias citadas são o calor e a luz, que o sol emana aos que participam delas sem qualquer esgotamento de si, enquanto encontra-se totalmente presente nelas. Da mesma forma são as energias divinas, nas quais Deus está totalmente presente, até mesmo nas participações delas, ao mesmo tempo que elas não o esgotam. Aliás, Palamas ainda afirma que mesmo quando o sol se põe, quando ele está “debaixo da terra”, o calor e outros efeitos causados por ele ainda podem ser sentidos pelas criaturas sensíveis. Ou seja, mesmo quando uma visão direta não ocorre, os efeitos do sol ainda estão presentes na área terrestre. Palamas, então, diz que o mesmo se dá com Deus. A graça divinizadora, a radiação de Deus, apenas torna resplandecente e causa a participação e a união em si aos que direcionam suas vidas em direção ao sobrenatural e à Luz. Por um outro lado,

¹⁴² WARE In: CHRYSSAVGIS; FOLTZ, 2013, p. 91.

¹⁴³ Tradução do inglês de Sinkewicz: “But since the one who brought forth and adorned the universe established it as multiform by an incomparable superabundance of goodness and willed that some possess only being but that others should acquire also life in addition to being, that some should relish the possession of intellectual life while others would enjoy only sensible life; and there are some beings whom he wished to possess life compounded of both. And when these received from him rational, intellectual life, he wished that by the inclination of their will towards him they should attain union with him and thus live in a divine and supernatural manner, having been deemed worthy of his divinizing grace and energy. For his will is creation for beings, either as they are brought forth from nothing or as they are changed for the better, and this takes place in different ways

“todas as outras coisas são efeitos da energia criativa, trazidas à luz do nada como um dom gratuito” (*Capítulos*, 92¹⁴⁴). A partir disso podemos afirmar que a experiência da criatura humana de ter um Criador é causada pelas incriadas energias divinas, sendo efeitos delas, assim como é a própria criatura humana.

Como destaca Papademetriou, Palamas, com a analogia do sol, aponta que apesar de transcendente em sua essência, Deus está totalmente presente em suas incriadas energias e, por meio delas, habita em toda a criação.¹⁴⁵ Segundo Calvário, a analogia do sol do *Capítulos*, 92 “serve para mostrar que, embora as criaturas tenham sido criadas pelas energias incriadas de Deus, nem todas se tornam incriadas e divinas, mas apenas aquelas que participam na graça divina. Portanto, Palamas distingue aqui duas das energias divinas: a criadora e a deificante.”¹⁴⁶ Ela está de acordo com o que diz Dmitry Biriukov. Segundo ele, Palamas usa a analogia da luz e do calor – de forma particular em *Capítulos*, 92, mas que permeia outras obras dele – com o propósito primário de fornecer uma ilustração do caráter dual das energias de Deus. Primeiro, por meio delas Deus cria e preserva os seres, o que Palamas compara com o *calor* do Sol. Segundo, Deus, também por meio delas, deifica seres na união consigo mesmo pela graça, o que Palamas compara com a *luz* do Sol.¹⁴⁷

Por meio ainda da analogia do *Capítulos*, 92, Biriukov afirma que nela Palamas clarifica que quando os cristãos tornam-se incriados em relação à graça de Deus, por meio das incriadas energias divinas, isso não implica que o mundo e todos os seus seres, criados também pelas energias divinas, também são incriados e/ou possuem propriedades divinas. As energias divinas, embora não sejam separadas, são distintas, e isso inclui as energias criadoras, o calor do sol que pode ser percebido mesmo com a ausência da sua luz, e a deificadora, a Luz tabórica, a luz do sol. Ele ressalta que Palamas não formula explicitamente uma distinção ilustrativa entre o calor e a luz para descrever dois tipos de energias, mas que está implícito no seu exemplo as diferenças delas, apesar de sempre unidas.¹⁴⁸

A luz do sol é inseparável de seu raio e do calor que produz, mas entre aqueles que gozam dos raios do sol, a luz é imparticipável aos que não adquiriram olhos, que compartilham somente do calor do raio, pois aqueles que não possuem o benefício

¹⁴⁴ Tradução do inglês de Sinkewicz: “All other things are effects of the creative energy, brought forth from nothing by grace”.

¹⁴⁵ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 42.; conferir também RUSSELL, 2019, p. 171.

¹⁴⁶ CALVÁRIO, 2019, p. 240.

¹⁴⁷ BIRIUKOV, Dmitry. Neilos Kabasilas’s Rule of Theology and the Distinction between the Light and Warmth of Fire in Neilos Kabasilas and Gregory Palamas. *Scrinium*, v. 14, n. 1, p. 373-391, 2018. p. 384.

¹⁴⁸ BIRIUKOV, v. 14, n. 1, 2018, p. 386.

dos olhos não possuem percepção alguma da luz. Assim também, e muito mais, não haverá participação na essência [ουσία] do Criador por nenhum dos que gozam da resplandecência divina, pois não há, e nem existe, nenhuma criatura que tem um poder capaz de perceber a natureza do Criador (*Capítulos*, 94¹⁴⁹).

Em Palamas, a impossibilidade de participação na natureza divina não implica na ausência dela, que é onipresente. O exemplo dado por ele é quando a participação em alguma das energias divinas não é possível, quando um ser humano não pode receber a radiação/divinização divina por estar impuro, por exemplo. Isso não implica na ausência dessa energia, pois Deus está presente em todo lugar (*Capítulos*, 93). De forma semelhante, a ausência do conhecimento da realidade criatural, das relações que existem entre Criador, criação e criaturas, não implica que essa realidade não exista.

4.3.3 *Geração eterna, Trindade criadora e as relativas energias incriadas*

Palamas clarifica que geração e processão pertencem somente à essência divina, enquanto criar pertence à energia divina, e que, se ambas não fossem distintas, criação seria a mesma coisa que a geração e a processão. Nesse sentido, pontua que a consequência seria que não haveria diferença entre as criaturas, o Filho (o Unigênito) e o Espírito Santo (o que Procede); toda criação seria divina, como Deus, e todas as criaturas seriam geradas e procedentes (*Capítulos*, 96). Assim, o Unigênito também seria uma criatura (*Capítulos*, 98). Ele diz que é “por essa razão que o divino Cirilo destaca a distinção entre a essência [ουσία] de Deus quando ele diz que ‘geração pertence à natureza [φύσεως] divina, mas criação à sua energia divina,’ e acrescenta a sábia afirmação: ‘natureza [φύσις] e energia não são idênticas.’” (*Capítulos*, 96¹⁵⁰). Próximo disso, Palamas também afirma, com Damasceno, que a geração é obra da essência divina e, a criação, da vontade divina (*Capítulos*, 143).

¹⁴⁹ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “The light of the sun is inseparable from its ray and the heat produced by it, but among those who enjoy the sun’s rays the light is imparticipable to those who have not acquired eyes, who share only in the warmth from the ray, for those without the benefit of eyes have no perception of light at all. So too, and much more, will there be no participation in the substance of the Creator by any of those who enjoy the divine resplendence, for there is not, nor does there exist any creature who has a power capable of perceiving the nature of the Creator.”

¹⁵⁰ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “For this reason the divine Cyril pointed out the distinction between the substance and energy of God when he said that ‘begetting belongs to the divine nature but creating to his divine energy,’ adding the wise statement, ‘Nature and energy are not identical.’”. Palamas trata ουσία e φύσις, essência e natureza, como sinônimos.

Deus em si mesmo está dentro de si mesmo, uma vez que as três hipóstases divinas são conaturais e eternamente relacionadas umas com as outras e estão harmoniosamente [συμφυῶς] umas nas outras sem confusão. Por outro lado, Deus está em tudo e o todo está em Deus [ἐν τῷ παντὶ δέ ἐστιν ὁ θεὸς καὶ τὸ πᾶν ἐν τῷ θεῷ], o primeiro sustentando e o outro sendo sustentado por ele. Portanto, todas as coisas participam na energia sustentadora, mas não na essência [οὐσίας] de Deus. Assim, os teólogos mantêm que essa constitui uma energia de Deus, especificamente, sua onipresença (*Capítulos*, 104¹⁵¹).

Deus contém-se em sua interioridade, em si mesmo; Deus é por inteiro. A trinitariedade, a alteridade trinitária, ocorre de forma pessoalmente íntima, harmoniosa e ausente de dispersão ou confusão hipostática. Esse mesmo Deus, contudo, com sua atual energia de sustentação, está presente em toda a criação, enquanto a sustenta; e a criação encontra-se nele, enquanto é sustentada pela mesma energia divina. Toda a criação, não participando da essência divina, participa de sua incriada energia criacional de sustentação. É por haver esse “panenteísmo” entre Criador e criação nessa energia que ela é relacionada com a onipresença divina. Encontram-se ligados, portanto, o panenteísmo energético de sustentação e a onipresença de Deus em toda a criação. A onipresença divina na criação se dá pela energia de sustentação. Não se trata de uma identificação de duas energias, mas de uma harmonia na qual uma se dá por meio da outra.

Palamas afirma que a energia divina, em Deus, é única, a mesma compartilhada pelas três pessoas da Trindade. Há, portanto, uma única moção da vontade de Deus. A origem dessa energia, a sua causa primária, é o Pai. O Filho é o meio pelo qual ela procede e, o Espírito, pelo qual ela se manifesta. Ele ainda diz que não há, assim, um respectivo efeito de cada hipóstase, concluindo que toda a realidade criada é fruto de uma obra única causada por toda a Trindade (*Capítulos*, 112). A Trindade possui somente uma moção e energia, pois cada uma das pessoas coopenetram-se mutuamente sem confusão e mistura. Assim, a vida e o poder que um possui é a mesma que os outros dois possuem (*Capítulos*, 113). Em Palamas, o Pai, o Filho e o Espírito são, neles mesmos, vida incriada e sem limites, e é por causalidade que o Deus tri-hipostático doa vida aos seres vivos e é a nossa própria vida (*Capítulos*, 114). Cristo é o tabernáculo

¹⁵¹ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “God himself is within himself since the three divine hypostases are connaturally and eternally related to one another and they coinhere in one another without confusion. On the other hand, God is within the universe and the universe is within God, the one sustaining, the other being sustained by him. Therefore, all things participate in the sustaining energy but not in the substance of God. Thus, the theologians maintain that these constitute an energy of God, namely, his omnipresence.”

transcendente no qual todos os seres e as coisas foram criadas, trazidas ao ser, e estabelecidas, incluindo não somente os seres visíveis, mas também os invisíveis (*Triades*, 2.3.55).

Segundo Palamas, os eunomianos defendiam que o Pai e o Filho possuíam essências distintas, pois acreditavam que, assim como há distinção entre Gerado e Gerador, haveria de ser também com as essências. Por não ter a mesma essência que o Pai, o Filho seria uma criatura. De outra forma, haveria dois deuses. Além disso, tudo o que é dito sobre Deus seria dito em relação à sua essência. Próximo disso, ele afirma que os acindinistas, seus adversários, identificam essência e energia, sendo todos os atributos divinos, essência de Deus. Igualmente, esclarece que eles acreditam que, se essência e energia são distintas, haveria duas divindades (*Capítulos*, 125-126). Com Nazianzo, Palamas afirma que a incriada energia divina, contemplada em Deus, não faz com que Deus seja composto (*Capítulos*, 128).

Sinkewicz esclarece que, nos capítulos 124 a 126, Palamas busca identificar os acindinistas com o eunomianos, grupos que negam que Deus tenha algo para além de sua essência divina e, por consequência, tudo que não seja a essência de Deus, de forma alguma é incriado. A diferença é que, para o primeiro grupo, é o Filho que deveria ser criado, enquanto que para o contemporâneo a Palamas, é a energia.¹⁵²

Palamas diz:

nem tudo dito sobre Deus se refere à essência [οὐσίαν]; antes, a referência pode ser feita relativamente, isto é, em relação a algo que Deus não é. Por exemplo, é dito Pai em relação ao Filho, pois o Filho não é o Pai; e Senhor, em relação à submissa criação, pois Deus reina sobre criaturas no tempo, na eternidade e sobre as próprias eras. Soberania [κυριεύειν] é uma energia incriada de Deus distinta de sua essência [ουσίας], pois é dita em relação a algo que ele não é (*Capítulos*, 125¹⁵³).

Pois eles não entendem que, assim como Deus é chamado de Pai em relação ao seu Filho, e ser Pai pertence a ele como uma realidade incriada, ainda que “Pai” não denote a essência [οὐσίαν], assim também Deus possui a energia como uma realidade incriada, mesmo sendo a energia distinta da essência [ουσίας]. E quando falamos de uma Divindade, falamos de tudo o que Deus é, ou seja, tanto a sua essência [οὐσίαν] quanto a sua energia. Assim, são eles que estão, impiamente, dividindo a única Divindade de Deus entre criado e incriado (*Capítulos*, 126¹⁵⁴).

¹⁵² SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 45.

¹⁵³ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “not everything said of God refers to substance; rather, the reference can be made relatively, that is, in relation to something which God is not. For example, the Father is spoken of in relation to the Son, for the Son is not the Father: and Lord, in relation to subject creation, for God rules over creatures in time and eternity and over the ages themselves. Dominion is an uncreated energy of God distinct from his substance because it is spoken of in relation to something else which he is not.”

¹⁵⁴ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “For they do not understand that just as God the Father is called Father in relation to his own Son and being Father belongs to him as an uncreated reality even though ‘Father’ does not denote the substance, so too God possesses also the energy as an uncreated reality even though the energy is distinct from the substance. And when we speak of one Godhead we speak of everything that God is, namely,

Sinkewicz explica que a estratégia de Palamas foi buscar um precedente dentro da patrística ortodoxa do quarto século que, ao contrário do que defendiam os eunomianos, estabeleceu contra eles que as hipóstases divinas são distintas da essência e uma das outras, enquanto ainda afirmava a simplicidade divina permanecendo intacta. Nisso, Palamas encontra um fundamento para a sua doutrina da incriada energia de Deus. Essa tradição, esclarece Sinkewicz, visando a questão das relações entre as hipóstases e dessas com a essência, e contra os eunomianos, havia estabelecido que um nome relacional não pode identificar-se e referir-se à essência, mas a uma realidade distinta. “Palamas tomou o mesmo argumento e o aplicou à energia, pois ela é a *relatio ad extra* de Deus na economia divina da criação e salvação. Conforme uma relação não pode denotar a essência de Deus, ela deve ser distinta dela.”¹⁵⁵

Ao responder-lhes, Palamas traz interessantes aportes sobre sua teologia relacional. Os nomes divinos são, assim como os nomes com outras referências, relativos. Especificamente, relativos às relações. Para ser mais preciso, das relações do Criador com a criação e as criaturas. Incluindo, é claro, relações do Criador consigo mesmo, como Trindade criadora.

Aqui entramos em um ponto importante a ser destacado: como Palamas vê as relações “*ad extra*” e “*ad intra*”. Além de afirmar que não há nomes para a essência divina, Palamas defende que o que é dito sobre Deus se refere ou às hipóstases trinitárias ou à energia de Deus. A primeira se refere às relações mútuas que cada uma possui com a outra, tendo cada uma sua especificidade, como o Pai na sua relação ao seu Filho, ou como o princípio em relação ao Filho e ao Espírito. A segunda, por sua vez, denota a relação de Deus com a sua criação. Todas as realidades possuem o Pai como princípio e, assim, como Criador e mestre de sua criação e de suas criaturas, o Pai também pode ser referido como princípio. Ele ainda afirma que, em relação à criação, pode-se falar da Trindade como criadora, pois a realidade é obra dela que, pela sua graça trinitária, trouxe-a à luz. “Portanto, o Pai e o Filho, junto com o Espírito, em sua relação com a criação, constituem um princípio, um mestre, um Criador, um Deus e Pai, provedor e governante, etc.” (*Capítulos*, 132¹⁵⁶).

both the substance and the energy. Therefore, they are the ones who are impiously splitting the one divinity of God into created and uncreated.”

¹⁵⁵ SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 45. “Palamas took up the same argument and applied it to the energy, for this is God’s *relatio ad extra* in the divine economy of creation and salvation. As a relation it cannot denote God’s substance but must be distinct from it.”

¹⁵⁶ Tradução do inglês de Sinkewicz: “Therefore, the Father and the Son, together with the Spirit, in their relation to creation constitute one principle, one master, one Creator, one God and Father, provider and ruler, etc.”

Ao explicar que por a energia divina ser a moção de Deus, que é eterno, ela não pode ser criada, mas deve ser incriada, Palamas faz uma citação de Damasceno que traz uma clara explicação do que se constitui uma energia, que inclusive já apresentamos anteriormente:

como, então, poderia a moção de Deus não ser incriada? O divino Damasceno escreveu sobre essa questão no seu quinquagésimo nono capítulo, onde diz: “energia é a moção eficiente e essencial da natureza. A capacidade para a energia é possuída pela natureza da qual a energia procede. O produto da energia é o que é efetivado pela energia. E o agente da energia é a pessoa, ou hipóstase, que usa a energia.” (*Capítulos*, 129¹⁵⁷).

Todo ser existente e até mesmo Deus, que não é um ser existente, possui uma moção. Toda natureza possui uma moção natural e eficiente, uma expressão de sua essência. Somente o não-ser não possui uma energia. Deus possui eternamente, como atualidades, todas as suas energias, mesmo as que não estão em ato, mas em “potência”. Em Deus, elas são eternamente atuais, pois nele potência e energia se identificam. Como eternas atualidades nele, Deus executa suas energias, atualizando-as, como atos, conforme sua vontade.

Palamas afirma que Gregório Nazianzeno, por tratar distintivamente energia e criação, teria demonstrado que a energia não é uma criatura. Além disso, Palamas afirma que ele se refere à energia divina, o Espírito, como κίνησιν θεοῦ, “moção de Deus” (*Capítulos*, 129). Sinkewicz, no entanto, esclarece que κίνησιν θεοῦ é uma descrição da energia divina feita por João Damasceno.¹⁵⁸ Segundo Palamas, acindinistas acreditam que a energia divina é criada, por não entenderem que podem ser incriadas mesmo estando e deixando de estarem em ato. Ele ainda diz como isso ocorre: “ao criar, Deus começa e cessa, como disse Moisés: ‘Deus cessou de todos os seus trabalhos que ele havia iniciado ao criar.’ No entanto, esse ato de criar, no qual Deus realiza um começo e um fim, é uma natural e incriada energia de Deus” (*Capítulos*, 130¹⁵⁹). Sinkewicz explica que Palamas busca, nos capítulos de 129 a 131, contrapor-se ao pensamento acindinista de que, por ser efetuada, atuada, a energia é necessariamente criada. Para isso, Palamas recorre ao *Expositio fidei* de Damasceno, defendendo que “a energia é

¹⁵⁷ Tradução do inglês de Sinkewicz: “how then could God’s motion not be uncreated? The godly Damascene wrote on this question in his fifty-ninth chapter, he says, ‘Energy is the efficient and essential motion of nature. The capacity for energy is possessed by the nature from which the energy proceeds. The product of energy is that which is effected by the energy. And the agent of energy is the person, or hypostasis, which uses the energy.’” O texto citado por Palamas encontra-se em *Expositio fidei*, 59 (3,15), 8-12.

¹⁵⁸ GREGORY PALAMAS, 1988, p. 233, n. 213.

¹⁵⁹ Tradução do inglês de Sinkewicz: “in creating, God initiates and ceases, as Moses says, ‘God ceased from all the works which he had begun to create.’ However, this act of creation, wherein God makes a beginning and an end, is a natural and uncreated energy of God.”

atuada, mas não em um sentido absoluto, isto é, como as criaturas são, e porque a energia não é apenas atuada, mas também atua de maneira divina.”¹⁶⁰

Palamas defende que criar apenas pode ser atribuído, de forma genuína e plenamente, a Deus, único que, por meio de sua onipotente energia, cria cada e todo ser, trazendo-os à existência, ao ser, a partir do nada absoluto. Ele também afirma que a onipotente energia divina é dita em relação à criação e à potencialidade que Deus possui de criar, de acrescentar, e até mesmo de possuir, conforme sua vontade, em relação à sua criação (*Capítulos*, 133). Note que não só a energia da onipresença de Deus está relacionada à criação, mas também a energia da onipotência.

Palamas menciona as dez categorias de Aristóteles que abarcam todos os seres e realidades, mas destaca que em Deus, que é uma essência para lá da essência (ὁ θεός οὐσία ὑπερούσιός ἐστιν), essência transcendente, observa-se somente relação, criação e energia/atuação (*Capítulos*, 134). Sinkewicz esclarece que, na categoria τὸ ποιεῖν do Estagirista, Palamas inclui δημιουργεῖν e ἐνεργεῖν,¹⁶¹ isto é, a demiurgia e a energia/atuação. Em consonância com a teologia palamita, podemos afirmar que τὸ ποιεῖν faz parte da única energia da essência, e engloba tanto a energia de criar, demiúrgica, quanto a energia de atuar. Ambas são, afinal, uma mesma energia divina, embora distintas.

Palamas sublinha que a sua essência não é afetada, alterada ou acrescentada, mesmo com a criação (*Capítulos*, 134). Segundo ele, Deus não pode experienciar qualquer coisa em sua essência, como o vir a ser, ou ser a sua essência divina alvo de ação de outrem, possuída ou receber algo, uma vez que isso entraria em contradição com a concepção de onipotência divina (*Capítulos*, 133). Comentando esses dois capítulos, Sinkewicz argumenta que, para Palamas, “as energias não introduzem qualquer passividade, adição ou subtração em Deus, mas elas permitem potencialidade, pelo menos no que concerne à energia de criar, pois Deus pode acrescentar à sua criação sempre que desejar”.¹⁶²

Para Palamas, além de Pai como aquele que por sua graça traz renascimento aos seus e como princípio da atemporal origem do Filho (*Capítulos*, 134), Deus também é Pai como

¹⁶⁰ SINKIEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 47. “The energy is actuated but not in an absolute sense, i.e., not as creatures are, and because the energy is not only actuated but also actuates in divine fashion.”

¹⁶¹ SINKIEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 47.

¹⁶² SINKIEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 47. “The energies do not introduce any passivity, increase or diminution into God, but they do allow for potentiality, at least insofar as concerns the energy of creating, for God can add to his creation whenever he should wish”.

Criador, princípio e mestre em relação à criação, no sentido que ela tem sua origem nele e depende dele. [...] Aqueles que dizem que Deus é somente essência [οὐσίαν], com nada observado nele, apresentam Deus como não tendo nem criação, nem atuação e nem relação. Mas se aquele que eles consideram Deus não possui essas coisas, ele não é nem ativo, nem criador, e nem possui uma energia. Mas tampouco ele é princípio, Criador e mestre, nem é ele o nosso Pai pela graça. [...] O aspecto tri-hipostático da Divindade é eliminado se relação não é observada na essência [οὐσίᾳ] de Deus. E, alguém que não é tri-hipostático, e nem mestre do universo, não é nem mesmo Deus. Portanto, aqueles que mantêm as opiniões de Barlaão e Acindino são ateístas (*Capítulos*, 134¹⁶³).

Sinkewicz afirma que relação em Deus, para Palamas, além do aspecto *ad intra* na Trindade, se refere também às energias divinas que se relacionam *ad extra* na economia da criação e salvação. E, ao dizerem que Deus é só essência, os acindinistas estão privando Deus de sua tri-hipostalidade e eliminando a economia divina.¹⁶⁴

Palamas afirma que, sem possuir uma energia distinta de sua essência, Deus seria tão somente um conceito, e desprovido de subsistência; seria tão somente um conceito universal, como o humano (ἄνθρωπος) universal, que não possui real subsistência por não ter energia distinta de sua essência, e assim não realiza atuações como respirar, pensar, falar, ver, cheirar, comer. Por outro lado, um ser humano possui subsistência individual e real quando possui energia(s) distinta(s) de sua essência, mas inerente ao seu ser (*Capítulos*, 136¹⁶⁵). É assim que as energias previnem a abstração de Deus, que ele seja totalmente ab-soluto, absorto.

Palamas entende como ortodoxa a compreensão de que Deus tem uma energia natural, distinta da sua essência, pela qual ele se manifesta. Entende que, igualmente, de acordo com sua vontade e conhecimento, Deus atua pela sua energia natural, criando, preservando, governando, transformando. Essas energias são, por sua vez, contempladas nas três pessoas da

¹⁶³ Tradução do inglês de Sinkewicz, modificada: “Creator, principle and master in relation to creation in that it has its origin in him and is dependent on him. [...] Those who assert that God is substance alone with nothing observed in him are representing God as having neither creation and operation nor relation. But if the one they consider God does not possess these things, he is neither active nor Creator nor does he possess an energy. But neither is he principle, Creator and master, nor is he our Father by grace. [...] The trihypostatic character of the Godhead is eliminated if relation is not observed in God’s substance. And one who is not trihypostatic nor master of the universe is not even God. Therefore, those who thus hold the opinions of Barlaam and Akindynos are atheists.

¹⁶⁴ SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 47-48.

¹⁶⁵ Palamas afirma que é a partir da possibilidade de se observar as energias humanas em inúmeros indivíduos que se comprova que o ser humano existe em muitíssimas hipóstases, e não somente em uma ou três (*Capítulos*, 136). A referência óbvia aqui das três hipóstases é o Deus-Trindade, que difere da humanidade nesse sentido. Deus possui uma essência e três hipóstases, enquanto a humanidade possui uma essência e inúmeras hipóstases. Certamente, essa comparação é tão somente analógica, pois há uma lacuna absoluta entre o ser divino – ou o não-ser divino que é o ser dos seres – e o ser humano.

Trindade, e por isso é desvelado o conhecimento às criaturas humanas de que o ser divino tem uma essência e três hipóstases divinas (*Capítulos*, 137). Sinkewicz, baseado em John N. D. Kelly (1909-1997), afirma que essa fórmula apresentada por Palamas é a clássica teologia trinitária dos Padres Capadóciolos.¹⁶⁶

Para Palamas, afirmar que não há distinção entre essência divina e energia divina e, assim, que não há energia divina, afeta a questão da criação (*Capítulos*, 142). Discutindo a questão, ele traz, novamente e explicitamente, uma teologia relacional:

Se as coisas não são de forma alguma diferentes, Deus não possui capacidade para criar e operar pois, conforme os teólogos, é impossível agir sem uma energia, assim como, de acordo com eles, é impossível existir sem existência. Aqui, deveria estar claro para aqueles que acertadamente pensam que a energia divina é distinta da essência divina, pois a energia efetua algo distinto, e não idêntico com o efetuator. Deus efetua e cria as criaturas, mas ele próprio é incriado. Relação é sempre falada em referência a outro, pois o filho é falado em relação ao seu pai, mas o filho jamais é o pai do seu pai. (*Capítulos*, 142¹⁶⁷).

Deus, como Efetuator de suas incriadas energias, efetua sobre algo que não é ele. Como Criador eterno e incriado, em suas incriadas energias criacionais, cria algo distinto de si, a criação, com as suas criaturas. Do mesmo modo que a relação de um pai está relacionada com a paternidade, está em relação com a sua prole, e inversamente, é toda relação. Ou seja, relações possuem, no mínimo, dois polos. Assim estão os nomes relacionais Criador, criação e criaturas, que possuem como referência uma realidade em relação: o Criador relaciona-se com a Criação, por meio das suas eternas energias criacionais, e inversamente.

Palamas defende, mais uma vez, contra Acindino, que a energia é distinta da essência de Deus, e que o seu ato de criar e o seu poder criativo, não são criados, mas incriados (*Capítulos*, 139). Ele afirma que

¹⁶⁶ GREGORY PALAMAS, 1988, p. 243, n. 225. Trata-se da seguinte passagem de Kelly: “Emergindo da tradição homoeousiana, era natural que eles fariam as três hipóstases, ao invés da única substância divina, seu ponto de partida. Por isso, enquanto a fórmula que expressa suas posições é ‘uma *ousia* e em três *hupostaseis*’, a ênfase deles frequentemente parece ser no último termo, conotando a subsistência separada do Pai, Filho e Espírito Santo, em vez de no primeiro, que representava a única indivisibilidade da Divindade comum a eles. [...] A essência de suas doutrinas é que o único Deus existe simultaneamente em três modos de ser, ou hipóstases.” KELLY, John N. D. *Early Christian Doctrines*. 4th ed. London: Adam & Charles Black, 1968. p. 264.

¹⁶⁷ Tradução do inglês de Sinkewicz: “If these things are in no way different, God possesses no capacity for creation and operation, for according to the theologians, it is impossible to act without an energy, just as, according to them, it is impossible to exist without existence. Hence it should be clear to those who think rightly that the divine energy is distinct from the divine substance for the energy effects something else, not identical with the operator. God effects and makes creatures but is himself uncreated. Relation is always spoken of in reference to another, for a son is spoken of in relation to his father but a son is never father of his father.”

é impossível ser ativo e criar sem uma energia, assim como alguém não pode criar sem existência. Portanto, assim como ninguém pode falar da existência de Deus como criada e achar que ele possui ser de forma incriada, ninguém pode falar da energia como criada e achar que ele possui o poder de operar e criar de forma incriada (*Capítulos*, 139¹⁶⁸).

Falar das energias como criações, como fazia Acindino, é para Palamas uma heresia. Ele, por sua vez, defende que os efeitos das energias é que são criaturas, frutos de um Deus eternamente ativo, de sua incriada e coeterna energia divina (*Capítulos*, 140).

Segundo Sinkewicz, Palamas sumariza sua posição contra o acindinismo nos últimos capítulos do *150 Capítulos*, começando por apontar, em *Capítulos*, 146, textos bíblicos e patrísticos relacionados à Luz, que a tratam como incriada e divina. Sinkewicz também aponta que os acindinistas afirmavam que a Luz era, na verdade, um fantasma criado.¹⁶⁹

Conforme Palamas, acindinistas tratavam a luz tabórica como criada e consideravam como diteístas os que acreditam que tanto a essência divina quanto as energias divinas são incriadas (*Capítulos*, 147)¹⁷⁰. No círculo acindinista, fala-se que a luz tabórica é idêntica com a essência divina e incriada. Ele afirma que, se esse fosse o caso, essa essência/luz divina seria visível e, por consequência, criada, e defende que as visões divinas, apesar do protesto de Barlaão, Acindino, e outros, foram da incriada iluminação divina, e nunca do ser divino transcendente e abscôndito (*Capítulos*, 149-150). Palamas associa a afirmação acindinista de que a luz é a essência, por crer que essa tem como consequência tratar a essência como visível e criada, com os eunomianos, que afirmavam que a essência divina encontra-se visível nas criaturas e coisas criadas (*Capítulos*, 150). Essa parte final não é marginal, mas está no centro da teologia de Palamas, pois sua intenção teológica é defender a experiência de divinização na luz tabórica, e que essa realidade é divina. Para ele, a Luz da transfiguração de Cristo, o Senhor, é a Luz divina e, por ser vista por meio da criação, trata-se da energia criativa de Deus, e não de sua essência divina e transcendente (*Capítulos*, 150).

¹⁶⁸ Tradução do inglês de Sinkewicz: “it is impossible to be active and create without an energy, just as one cannot exist without existence. Therefore, as one cannot speak of God’s existence as created and think he possesses being in an uncreated manner, so one cannot speak of God’s energy as created and think that he possesses the power of operating and creating in an uncreated manner.”

¹⁶⁹ SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 48-49.

¹⁷⁰ Por insistirem na natureza incriada não só da essência, mas também das energias. Conferir SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 49.

A essência divina e as hipóstases não podem ser divididas e/ou comunicadas. Portanto, não se participa nelas. Antes, é a energia e o poder de Deus, comum às três hipóstases, que são variadas, acessíveis e divisíveis aos que recebem a graça, sendo distribuídas pelo Espírito proporcionalmente à fé do ser humano. Deus é, simultaneamente, totalmente transcendente, inalcançável e inacessível, em certos aspectos de seu ser, e totalmente presente, em todo lugar, em outros (*Capítulos*, 109)¹⁷¹.

Meyendorff vê a influência da distinção de Palamas entre a incognoscível e transcendente essência e as energias incriadas de um Deus trinitário na teologia da criação personalista de Stăniloae e de Yannaras. Especificamente, na perspectiva de ambos sobre o ato criativo de Deus. Em Stăniloae, explica ele, a energia criativa é o resultado *ad extra* do amor interpessoal *ad intra* na Trindade, da bondade divina de um Deus pessoal e totalmente livre, e é somente por esse aspecto de pessoalidade e liberdade divina que Deus é onipotente. Igualmente, afirma que somente é possível dizer que os atos divinos são voluntários e, por conseguinte, que é a vontade onipotente da Trindade a causa do ato de criação, e não uma necessidade divina, porque as pessoas e hipóstases divinas não são tratadas tão somente como expressões da essência de Deus.¹⁷²

4.3.4 *As energias divinas e o ato de criar: uma controvérsia contemporânea*

Uma discussão, que de forma alguma poderíamos deixar de abordar acerca da teologia de Palamas, relacionada à doutrina das energias e à energia divina do ato de criar de Deus, é a crítica de Bradshaw ao artigo *St. Gregory Palamas and the Metaphysics of Creation* (1990), de Perl, retomada posteriormente pelo dominicano francês Antoine Levy (1962). A discussão gira em torno da relatividade das energias de Deus. Ao tratar acerca das energias divinas em Palamas, os acadêmicos usualmente destacam sua realidade enquanto relação com a criação e as criaturas. Por exemplo, Theokritoff afirma sobre elas que “Deus-em-si-mesmo é, de fato, inacessível às criaturas; porém, o poder e a energia divina em ação no mundo também é Deus,

¹⁷¹ Em *Capítulos*, 111, Palamas faz interessantes citações de Basílio, Máximo, Gregório, o teólogo, sobre a participação nas energias/radiações divinas e a impossibilidade de partilhar da essência divina.

¹⁷² MEYENDORFF, v. 27, n. 1, 1983, p. 33-34. O importante teólogo ortodoxo do século passado, Stăniloae, foi responsável por instigar o resgate de Palamas na Romênia moderna, seu país, especialmente com a sua obra sobre Palamas de 1938, *Învățăura Sfântului Grigorie Palama* e na sua *Teologia Dogmatică Ortodoxă* de 1978 (PLESTED In: PARRY, 2015, p. 301).

mas, nesse caso, Deus-em-relação-às-criaturas.”¹⁷³ A questão da discussão é se as energias de Deus existem somente *ad extra*, na relação divina com a realidade criada, ou se elas já existem em Deus. Antes de entrarmos na crítica de Bradshaw e na retomada da questão em Levy, vejamos o que disse Perl em seu artigo.

Perl, a princípio, faz algumas afirmações que não fogem do que é dito pelos estudiosos palamitas. Próximo do que disse Theokritoff, ele afirma que as energias divinas “são as atividades de Deus, Deus agindo na e pela criação.”¹⁷⁴ Acerca da não identificação dos atributos divinos com a essência de Deus, sendo eles realidades existentes, mas energias, ele afirma: “Deus é verdadeiramente Bom, Ser, Vida, Beleza, e assim por diante, porém ele é tudo isso não em sua própria essência, mas em suas atividades *ad extra*, isto é, em relação com as criaturas.”¹⁷⁵ Perl também menciona que Palamas aborda a Trindade como causalidade formal, afirmando o Pai, o Filho e o Espírito como causa de toda a vida [*Capítulos*, 114], assim como Ser dos seres e Forma nas formas [*Capítulos*, 78].¹⁷⁶

Perl afirma que, em Deus,

as atividades não são coisas distintas, mas simplesmente Deus em sua relação criativa com o mundo. Deus é inteiramente vida, mas apenas para os seres vivos; Beleza, mas somente para as coisas belas. Aqui, na tradicional forma platônica, Deus é o Criador, a causa eficiente ou a causa dos seres para as criaturas, por ser sua causa formal. Ele as causa a ser ao causá-las a ser *o que* elas são, ao dar a si mesmo a elas como sua coisidade.¹⁷⁷

Ele fala, portanto, das energias em Palamas como relativas às criaturas, como o que é relativo em Deus, o ἀναφορικόν em Deus.¹⁷⁸ Também nesse sentido, Perl afirma que “Deus

¹⁷³ THEOKRITOFF, 2009a, p. 63. “God-in-himself is indeed inaccessible to creatures; but the divine power and energy at work in the world is also God, only in this case God-in-relation-to-creatures.”

¹⁷⁴ PERL, Eric D. St. Gregory Palamas and the Metaphysics of Creation. *Dionysius*, v. 14, p. 105-130, 1990. p. 112-113. “they are the activities of God, God acting in and for creation.”

¹⁷⁵ PERL, v. 14, 1990, p. 113. “God truly is Good, Being, Life, Beauty, and so on, but he is all of these not in his own essence but in his activities *ad extra*, that is, in relation to creatures.”

¹⁷⁶ PERL, v. 14, 1990, p. 114.

¹⁷⁷ PERL, v. 14, 1990, p. 114. “the activities are not distinct things, but simply God in his creative relation to the world. The whole God is Life, but only for living things; Beauty, but only for beautiful things. Hence, in the traditional Neoplatonic way, God is the Creator, the efficient cause or cause of being to creatures, by being their formal cause. He causes them to be by causing them to be *what* they are, by giving himself to them as their whatness.”

¹⁷⁸ PERL, v. 14, 1990, p. 118-119.

como o Criador, isto é, agindo ao criar, é condicionado por ou relativo ao mundo, no sentido que não tem sentido falar de um Criador sem uma criação.”¹⁷⁹

Parte das afirmações de Perl são até mesmo razoáveis. As energias divinas são as causas dos seres e de todas as suas qualidades, e são o que há de relativo em Deus. E, realmente, não há sentido algum em nomear Deus como Criador se não há uma criação. Isso seria, aliás, impossível, pois é somente por existir o mundo que existimos e, só assim, nomeamos Deus como Criador. Não há, pois, criação sem Criador. O problema é a relatividade das energias divinas apresentadas por ele, ao condicionar a existência delas às suas atualizações *ad extra*. Isso acarreta a impossibilidade de elas existirem como atualidades em Deus, ou melhor, ao redor da essência divina, como atualidades antes de serem atualizadas *ad extra*.

O próprio Perl reconhece que em Palamas as energias não são subsequentes à criação, que elas preexistem em Deus, o que é necessário para a própria criação ocorrer. Afinal, a providência precede a criação, como também o que é participado antecede os participantes. “Visto que as atividades são Deus, o Criador, elas são eternas. Assim, Palamas sempre insiste que, ao contrário dos seus efeitos criados, elas nunca começam. [...] na criação elas começam a ser efetuadas e reveladas, mas não a existir.”¹⁸⁰

Perl evita, aqui, de cair em uma interpretação modalista das energias de Palamas, reconhecendo seu aspecto incriado, tão destacado por Palamas. O principal problema do seu artigo vem, na verdade, com a identificação de todas as energias divinas com o ato de criar de Deus. Ao tentar indagar como as diversas energias de Deus são uma unidade eterna, que podem existir sem estar em ato, e que seus efeitos não são eternos, Perl responde que “as múltiplas energias divinas não precedem e nem sucedem a criação, mas são elas mesmas o ato de criar de Deus”¹⁸¹ e que “as atividades divinas não precedem o ato da criação, mas são aquele ato”.¹⁸² Ele também vai afirmar que a multiplicidade das energias divinas encontra-se na sua relação com os seus efeitos, isto é, com a criação, sendo somente uma em Deus, o seu único e eterno

¹⁷⁹ PERL, v. 14, 1990, p. 119. “God as the Creator, that is, acting to create, is conditioned by or relative to the world in the sense that to speak of a Creator without a creation is meaningless.”

¹⁸⁰ PERL, v. 14, 1990, p. 119. “Since the activities are God, the Creator, they are eternal. Thus Palamas always insists that unlike their created effects, they never began. [...] in creation they begin to take effect and be revealed, but not to exist.”

¹⁸¹ PERL, v. 14, 1990, p. 119. “the multiple divine activities are neither prior nor posterior to creation, but are themselves God’s act of creating.”

¹⁸² PERL, v. 14, 1990, p. 120. “the divine activities are not prior to the act of creation but are that act”.

ato criativo. As energias, segundo ele, não preexistem em Deus de forma múltipla, mas a sua multiplicidade e diversidade se dão em relação à criação, no ato *ad extra* de Deus.¹⁸³

Na sua leitura da metafísica da criação de Palamas, Perl faz uma sofisticada interpretação metafísica, mas que acaba por ser um modalismo energético:

Não a essência divina (o que um tomista entende por “Deus”), mas o ato criativo, é a causa das criaturas. É verdade que esse ato não pode preceder à criação, mas tampouco pode ser subsequente a ela. Em um único momento ontológico, Deus cria, age, multiplica-se, e as criaturas vêm ao ser. [...] é precisamente essa simultaneidade ontológica que consiste no mistério da criação.¹⁸⁴

Desloquemo-nos, então, à crítica de Bradshaw ao artigo de Perl. Ela está localizada no epílogo da sua obra *Aristotle East and West*. Ele começa por apontar que Perl escreve o seu artigo visando responder a objeções como a de Rowan Williams ao sistema de Palamas. Ele explica que Williams, por sua vez, atribui um panteísmo ao pensamento de Palamas, ao ser as energias em si mesmas relacionais, de forma intrínseca, ao mesmo tempo que elas são o próprio Deus; sendo as energias divinas, por sua própria natureza, engajadas na criação, Deus e o mundo encontram-se ligados em uma unidade orgânica. Bradshaw aponta que essa é a crítica de Williams ao pensamento de Palamas, de Deus e o mundo serem uma unidade orgânica, que vai ressoar no artigo de Perl, no qual ele defende que a multiplicidade da eterna e incriada *energeia*, o único ato criativo de Deus, é tão somente em relação às criaturas. Sendo eternas, não são posteriores à criação nem em termos temporais e nem ontológicos. A unidade como energia de Deus e a sua multiplicidade relativa à criação só pode ser explicada, para ele, na identificação das energias divinas com o único ato de criar divino. Bradshaw questiona-o quanto às energias que Palamas afirma terem princípio ou fim, e aponta que ele responde que isso não se dá em Deus, mas somente em relação aos efeitos. Nesse sentido, certa criação existe eternamente no eterno ato de criar divino, mas é trazido em ato e revelada em um particular momento. Deus não tem, assim, potencialidade não realizada, e não exerce uma nova atividade. Apesar de concordar com Williams em ser Deus e o mundo uma realidade orgânica, Perl ainda enfatiza

¹⁸³ PERL, v. 14, 1990, p. 120-122.

¹⁸⁴ PERL, v. 14, 1990, p. 124-125. “Not the divine essence (which is what a Thomist means by ‘God’), but the creative act, is the cause of creatures. It is true that this act cannot be prior to creation, but neither can it be subsequent to it. In a single ontological moment, God creates, acts, multiplies himself, and creatures come to be. Neither can have priority over the other, and it is precisely this ontological simultaneity which constitutes the mystery of creation.”

que a criação é gratuita, pertencendo ao eterno, mas ainda assim volitivo, ato causal de Deus, e não uma necessidade divina.¹⁸⁵

Com razão, Bradshaw aponta o erro interpretativo de Perl, destacando que Palamas, em nenhum dos textos mencionados por ele, afirma que as energias divinas são distintas e diversas somente em relação com as criaturas, tampouco identifica essas energias com o ato criativo de Deus. Ele reconhece que Palamas identifica os *logoi* de Deus com a sua energia criativa, mas destaca que as energias divinas não se limitam aos *logoi*, pois também incluem os dons do Espírito, a luz incriada, as coisas ao redor de Deus, categorias que Perl ignora. Ademais, Bradshaw acrescenta que Palamas não possui uma visão tomista na qual Deus, no seu eterno presente, com o seu singular ato de criação, cria toda a expansão da criação e do tempo. Antes, destaca que ele fala do ato criativo divino como tendo um princípio e um fim.¹⁸⁶

Bradshaw reconhece que Perl está certo ao negar a criação como necessidade divina, uma vez que ela parte do ato causal eterno e gratuito de Deus, e não da sua essência. Critica, porém, a incapacidade de Perl ter visto que essa afirmação não só possibilita que Deus possa escolher criar, mas que ele também tem potencialidades irrealizadas; que assim como Deus tem algumas energias temporais, algumas poderiam ser diferentes do que são. Isso inclui, para ele, o ato de criar e as outras energias divinas manifestas em atividades divinas atuadas na história, como os dons do Espírito. Bradshaw também defende que essas energias são, ainda, inseparáveis de Deus, parte de sua realidade infinita. Ainda, afirma que as interpretações de Williams e Perl são influenciadas pela suposição tomista de que potencialidades irrealizadas são imperfeições – suposição que, segundo ele, o pensamento de Aquino rejeita.¹⁸⁷ Bradshaw vê como importante destacar “que as potencialidades irrealizadas estão presentes no nível da *energeiai* divina, e não da *ousia* divina. Essa distinção possibilita Palamas dizer o que Aquino tanto queria, mas não podia: que Deus pode *fazer* de outra forma sem *ser* de outra forma.”¹⁸⁸

É imprescindível fazermos um adendo para ressaltar que, embora haja sim esse espaço no pensamento de Palamas para a liberdade de Deus efetuar as suas energias como bem quer, as potencialidades irrealizadas não são potencialidades comuns, como que sujeitas à *kinesis*. Essas energias divinas mencionadas por Bradshaw são (primeira) atualidades em Deus, que ele

¹⁸⁵ BRADSHAW, 2004, p. 269, 271.

¹⁸⁶ BRADSHAW, 2004, p. 271-272.

¹⁸⁷ BRADSHAW, 2004, p. 272.

¹⁸⁸ BRADSHAW, 2004, p. 272. “that the unrealized potencies are present at the level of the divine *energeiai*, not the divine *ousia*. This distinction enables Palamas to say what Aquinas so much wanted to say, but could not: that God can *do* otherwise without *being* otherwise.”

pode efetuar, trazer ao ato, como bem queira, atualizando-as (segunda atualidade). Nesse sentido, elas são potencialidades em Deus no sentido de segunda potencialidade, que nada mais é do que a primeira atualidade. Já discutimos essa questão e não precisamos delongarmo-nos nela.

Por fim, destacamos que, no prefácio do livro *Energy in Orthodox theology & physics* (2017) de Tanev, Bradshaw faz afirmações nas quais aparenta ter Perl em mente:

*há uma luz incriada e [...] ela é simplesmente a forma visível da energia divina. Isso significa que a energia divina está presente, de alguma forma, na Divindade desde toda a eternidade, inteiramente independente do ato da criação. E isso, por sua vez, implica, que a energia divina não é (como de outra forma alguém pode ser tentado a supor) meramente a forma em que Deus se manifesta às criaturas.*¹⁸⁹

Em resumo, Perl afirma a relatividade e o condicionamento das energias divinas, em sua multiplicidade, à criação. Bradshaw, por outro lado, defende a realidade independente dessas energias em Deus em relação à criação. Vejamos, enfim, como Levy trata esses dois polos do embate.

Levy aborda a explicação que Bradshaw faz sobre a diferença entre as energias divinas que possuem e as que não possuem princípio e fim, enquanto discutia a identificação que Perl faz das energias divinas com o eterno ato divino de criação. Ele questiona a afirmação de Bradshaw de que algumas energias são eternas, as que estão ao redor de Deus, enquanto algumas atividades são temporais, contingenciais, relativas à criação, e que a única coisa que existe em comum entre todas elas são que todas as energias são a automanifestação de Deus. Ele também vê como estranha e contraditória a submissão do ato criativo de Deus ao espaço e ao tempo, como se a existência de ambos fosse necessária para que a criação ocorresse, como se os eternos *logoi* fossem criados no tempo e no espaço, como as coisas que foram criadas a partir desses *logoi*. Levy ainda indaga e afirma: “Se tempo está na mente de Deus, é Deus eterno? Em última instância, é Deus Deus? Que a decisão criativa de Deus não implica em

¹⁸⁹ BRADSHAW In: TANEV, 2017, p. xxii. “there *is* an uncreated light and [...] it is simply the visible form of the divine energy. This means that the divine energy is present in some form with the Godhead from all eternity, quite independently of the act of creation. And that in turn implies that the divine energy is not (as one might otherwise be tempted to suppose) simply the way in which God manifest Himself to creatures.”

tempo, embora o tempo dependa dessa decisão, é um fato univocamente afirmado pelo próprio Gregório”.¹⁹⁰

Levy tem em mente *Triades*, 3.2.6, no qual Palamas afirma que não apenas os poderes divinos, mas também algumas obras divinas não possuem princípio, citando a obra divina da providência e a presciência, que preexistem à criação, assim como também não possui um início a eterna obra de autocontemplação de Deus.¹⁹¹

Levy aponta que o próprio Palamas afirma que as energias naturais de Deus das quais a criação vem a ser são incriadas e eternas, sendo preexistentes à criação, assim como as energias da presciência e da deificação, e que se elas tivessem um princípio temporal isso implicaria que Deus as adquiriu o que, por sua vez, implicaria em Deus sendo imperfeito. Por outro lado, Levy também lembra que, como diz Bradshaw, Palamas igualmente afirma que as energias da criação, da presciência e da deificação possuem um princípio e/ou fim temporal.¹⁹²

Opondo-se à Bradshaw, Levy afirma que esses dois aspectos são melhores explicados como sendo simultâneos, sendo uma mesma energia divina tanto sem início quanto com início. Levy, então, critica a recusa de Bradshaw em reconhecer a dimensão relativa de certas energias divinas, destacada por Perl. Afinal, o próprio Palamas, em *Triades*, 3.2.8, afirma essa relatividade ao defender que, ainda que não tenha o poder criativo de Deus um começo e um fim, a ação dessa energia divina possui um início e um fim em relação à criação. Com razão, Levy acha estranha a negativa de Bradshaw em traduzir *energeia* por energia nessa passagem das *Triades*, querendo evitar que Palamas tenha afirmado que a *energeia* de criar tenha início ou fim. Ademais, nota Levy, o próprio Palamas também fala, em *Capítulos*, 127, das energias divinas como algo relativo, ἀναφορικόν, em direção a algo, τὸ πρὸς τι.¹⁹³

Mas

como pode essa atividade divina ser concebida nas categorias de tempo e espaço? A interpretação da sentença de Gregório que Bradshaw ignora aqui [em *Triades*, 3.2.8] é uma repetição das palavras do próprio Gregório: *em relação* às coisas criadas, a *energeia* divina tem um começo e um fim. Vale a pena prestar atenção à forma

¹⁹⁰ LEVY, Antoine. An Introduction to Divine Relativity: Beyond David Bradshaw’s *Aristotle East and West*. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 72, n. 2, p. 173-231, Apr., 2008. p. 190-191. “If time is in the mind of God, is God eternal? Ultimately, is God God? That God’s creative decision does not imply time, although time depends on this decision, is a fact unambiguously stated by Gregory himself”. Levy tem em mente *Triades*, 3.2.6.

¹⁹¹ Conferir LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 191.

¹⁹² LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 192. Ver *Triades*, 3.2.5-8 e *Capítulos*, 130.

¹⁹³ LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 192-193.

singular de *energeia* na passagem anterior. Como justamente enfatizou Perl, é em relação à multiplicidade daqueles que hão de participar nela que a singular e única *energeia* de Deus se encontra proporcionalmente multiplicada [*Triades*, 3.2.13]. Se os participantes sofrem a influência perfectiva dessa única *energeia* de acordo com as suas próprias dimensões finitas, porque não deveria a única, infinita e absoluta *energeia* de Deus ser descrita aqui como simultaneamente finita e transiente?¹⁹⁴

Levy acrescenta que a argumentação de Bradshaw de que essa relação em Palamas tem como referência as relações entre as pessoas da Trindade não está em lugar algum em Palamas. Afirma, assim, que ele está aqui abordando a relação entre Deus e as criaturas, e não às relações intra-trinitárias. Afinal, para Palamas, como causa das energias divinas, Deus é conhecido, nomeado, como também visto em *σχέσει*, relação, por meio e de acordo com essas energias.¹⁹⁵

A *energeia* absoluta de Deus, procedendo necessariamente e imovelmente da essência de Deus, como o radiância provém do próprio ser do sol, é também e ao mesmo tempo a causa eficiente do que ocorre às criaturas no tempo. Consequentemente, ela pode ser considerada simultaneamente a partir de dois pontos de vista: relativamente às criaturas que ela afeta, e como subsistindo (“enipostasiada”) em Deus.¹⁹⁶

Nesse horizonte, e com razão, Levy aponta que é na identificação das energias divinas com a decisão eterna de Deus de criar, que está a fraqueza da interpretação de Perl, pois ela apresenta essas energias divinas como havendo existência somente em relação à criação, sendo resumido à essência o ser divino em si mesmo, isto é, a sua dimensão independente da criação. Ele acrescenta que, da mesma forma que a “absolutização” das energias divinas feita por Bradshaw é inconsistente, também é a relativização das energias divinas feita por Perl. Levy apresenta como exemplo a sabedoria e a bondade divina, questionando se seria Deus bom somente em relação com a criação ou se, antes, a bondade da criação é relativa à absoluta

¹⁹⁴ LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 192-193. “how can this divine activity be conceived in the categories of time and space? The interpretation of Gregory’s sentence that Bradshaw dismisses here is an exact repetition of the words of Gregory himself: *in relation* to created things, the divine *energeia* has a beginning and an end. It is worth paying some attention to the singular form of *energeia* in the previous passage. As Perl has rightly emphasized, it is in relationship to the multiplicity of those who are to participate in it that the one and unique *energeia* of God finds itself proportionally multiplied [*Triades*, 3.2.13]. If the partakers undergo the perfective influence of this unique *energeia* according to their own finite dimensions, why should not the unique, infinite, and absolute *energeia* of God be described here as simultaneously finite and transient?”

¹⁹⁵ LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 193-194.

¹⁹⁶ LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 194. “God’s absolute *energeia*, proceeding necessarily and motionlessly from God’s essence, as radiance stems from the very being of the sun, is also and at the same time the efficient cause of what happens to the creatures in time. Consequently, it can be considered simultaneously from two distinct points of view: relatively to the creatures it affects, and as subsisting (‘enipostasized’) in God.”

bondade divina. Corretamente, ele afirma que “a energia divina é tanto relativa, como uma causa criativa/perfectiva, quanto absoluta, como enipostasiada na essência divina.”¹⁹⁷ Igualmente, ele explica que a deificação tem e não tem um princípio no tempo, que a presciência tem e não tem um fim. O início e/ou fim de uma energia está relacionado à realização da energia no tempo, enquanto o seu ser sem início e nem fim, corresponde a ela como enipostasiada em Deus.¹⁹⁸

Por fim, Perl estava certo ao afirmar que “as atividades divinas não são um ‘nível’ ou mesmo ‘aspectos’ separados de Deus. Elas são, simplesmente Deus: Deus, o Criador, Deus, o Senhor, Deus relativo a nós.”¹⁹⁹ Todavia, sendo simplesmente Deus, as energias divinas também são eternas e incriadas, existindo desde sempre em Deus. No tempo, e como causa do tempo, relativa a nós, temos a segunda atualidade, eternamente e indivisivelmente divisível presente na primeira.

4.3.5 *Participação e Formas na literatura secundária*

Um clássico problema na filosofia é acerca de como os contingentes participam nas Formas. Tal ponto também está presente em Palamas. Vejamos como, então, a literatura secundária discute a participação da criação nas Formas, ou melhor, nos *logoi*, no pensamento de Palamas.

Comentando sobre energias e participação em Gregório de Nissa, Tollefsen que afirma para ele participação é a presença dos poderes e energias de Deus em todos os seres e em todo o cosmos, mas que participação também se refere às qualidades que os seres não possuem por si só, mas que derivam de outrem. Participamos em Deus por tê-lo como nossa fonte divina e por suas energias divinas serem doadas à sua criação, que assim partilha em suas perfeições. Por não serem Deus, ao virem a ser a partir do não-ser, os seres não podem simplesmente existir,

¹⁹⁷ LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 194. n. 24. “the divine *energeia* is both relative, as a creative/perfective cause and absolute, as enhypostasized in the divine essence.” Levy critica não só a falha de Bradshaw notar a centralidade dessa dialética entre absoluto e relativo na noção de *energeia* Palamas, mas também afirma que ele falhou em documentar esse aspecto central na tradição filosófica e teológica grega que precedeu Palamas (LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 195).

¹⁹⁸ LEVY, v. 72, n. 2, 2008, p. 194-195.

¹⁹⁹ PERL, v. 14, 1990, p. 127. “The divine activities are not a separate ‘level’ or even ‘aspects’ of God. They are, quite simply, God: God the Creator, God the Lord, God relative to us.”

serem bons, terem beleza por si mesmos, entre outros. Ou seja, eles não podem subsistir ou terem qualidades por si mesmos, e participam em Deus por receberem essas qualidades dele.²⁰⁰

As entidades que preenchem todo o cosmos são trazidas do não-ser ao ser, e suas naturezas ou essências são de um tipo criado. Por outro lado, seres possuem ser, bondade, beleza, etc., derivadas de Deus por participação. Assim, Gregório pensa que a condição do ser no mundo é a atividade de Deus que cria e preserva todas as coisas. Não há ser, bondade e beleza criadas nesse sentido. Essas qualidades básicas são a presença de Deus que é poderosamente ativo [na criação].²⁰¹

A noção de participação também é essencial em Dionísio. Mas, antes, vejamos alguns traços de sua compreensão a respeito da criação. Tollefsen ressalta que Dionísio está em harmonia com a confissão do Credo de Deus como o Criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis, do céu e da terra. Porém, mesmo tendo suas obras sido escritas entre o quinto e princípio do sexto século, elas não indicam que houve um começo do mundo. Ainda, uma vez que o Credo não defende explicitamente um começo do mundo, focando que Deus é criador de todas as coisas, Dionísio permanece em harmonia com o Credo. No entanto, Tollefsen destaca que, mesmo não estando no Credo, alguns pontos sobre a criação eram vistos como essenciais desde o princípio do século quarto pelos Pais, como Ambrósio, Agostinho, Atanásio, Basílio, incluindo que a criação do cosmos teve um princípio temporal – além de ter sido realizada pela livre vontade de Deus e *ex nihilo*, e não a partir de uma matéria prima pré-existente.²⁰²

Segundo Tollefsen, a teologia dionisiana apresenta um Deus que conhece e deseja desde a eternidade, e que, por consequência, os seus efeitos se manifestam desde a eternidade, resultando no que Atanásio buscava rejeitar. Aponta, igualmente, que Dionísio está mais alinhado para um mundo sem começo por seu esquema causal não ter passado por modificações cristãs suficientes para tal mudança. Ele defende que a doutrina da criação de Dionísio não é, nesse sentido, um criacionismo, mas um emanacionismo, no sentido de causação do

²⁰⁰ TOLLEFSEN, 2012, p. 98-99.

²⁰¹ TOLLEFSEN, 2012, p. 98-99. “The entities that fill the whole cosmos are brought from non-being to being, and their natures or essences are of a created kind. On the other hand, beings have being, goodness, beauty, etc. from God by participation. Thus, Gregory thinks that the condition of being in the world is the activity of God that makes and preserves all things. There is no created being or goodness or beauty in this regard. Such basic qualities are the presence of God who is powerfully active.”

²⁰² TOLLEFSEN, 2012, p. 101-102.

neoplatonismo.²⁰³ Ou melhor, conforme Perl, ela é um teofanismo, na ausência de um melhor termo para expressá-la.²⁰⁴

Segundo Tollefsen, Dionísio vê a Divindade como o ativo centro ontológico de todos os seres, de todo o cosmos, o centro de um círculo do qual todas as coisas são projetadas e no qual todos os seres criados também tocam. Ele afirma que há em Dionísio uma circularidade da completude de toda a criação, de todos os seres. É da Beleza e Bondade que toda a realidade criada procede (ἐκ), mas também está na mesma (ἐν) e direciona-se em direção a ela (εἰς). A doutrina da criação do Areopagita tem um esquema causal triádico, de processão (πρόοδος), permanência (μονή) e conversão (ἐπιστροφή). Além disso, a sua noção de união e distinção (ἔνωσις e διάκρισις) faz parte de sua concepção de criação e participação, pois em sua teologia há união e distinção tanto na relação entre Deus e o mundo criado quanto na presença de Deus na criação.²⁰⁵

Dionísio também diz que processões e atividades (προόδοις καὶ ἐνεργείας) vêm de Deus em sua obra criativa e sustentadora, e que o movimento imediato de Deus é a processão de suas atividades (πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν) pelas quais [...] todas as coisas vêm a ser [Nomes Divinos, 9.9]. Em resumo, os seres resultam da processão (ou processões) de Deus, compreendidas como a manifestação dos poderes e atividades para criar, preservar e direcionar a completude do movimento rítmico do cosmos.²⁰⁶

Sobre a noção de participação de Dionísio, Tollefsen afirma que os paradigmáticos *logoi* ou atos de vontade são uma diversa unidade divina, um único ser divino que se encontra espelhado na criação. É por meio desses paradigmáticos *logoi* que Deus, causa paradigmática dos seres, forma as essências dos seres, estando cada ser criado, cada respectiva essência, de acordo com seus respectivos logos e com a potencialidade que possuem de receber a participação do ser divino.²⁰⁷

²⁰³ TOLLEFSEN, 2012, p. 108, 110, 112.

²⁰⁴ Para Perl, o termo mais apropriado, mas ainda limitado, para descrever a metafísica neoplatônica de Dionísio, não é teísmo, ateísmo, monismo ou dualismo, mas teofanismo (PERL, 2007, p. 34).

²⁰⁵ TOLLEFSEN, 2012, p. 66-67, 116-117.

²⁰⁶ TOLLEFSEN, 2012, p. 115. “Dionysius also says that processions and activities (προόδοις καὶ ἐνεργείας) come from God in His creative and sustaining work, and that God’s straight motion is the procession of His activities (πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν) by which, we may gather, all things come to be [DN 9.9, Suchla: 213]. In short, beings result from God’s procession (or processions), understood as a manifestation of powers or activities to make, preserve, and direct the whole rhythmic movement of the cosmos.”

²⁰⁷ TOLLEFSEN, 2012, p. 115-116.

Como a causa eficiente dos seres, Deus avança ao reino das essências instituídas a fim de estar disponível em suas atividades para a recepção pelas criaturas. O que é recebido são as qualidades como bondade, ser, beleza, vida, etc., [qualidades] todas que são basicamente Deus movendo-se dinamicamente ou em suas atividades *ad extra*. Seres possuem seus seres e outras qualidades não como dons criados, mas como participações no poder divino.²⁰⁸

Tollefsen afirma que esse círculo dionisiano traz a impressão de ser sem fim e de ser desde a eternidade, desviando da predominância cristã da doutrina do começo do mundo em seu século, convencional desde os Capadócijs. Ele vê essa ambiguidade dionisiana como intrigante, especialmente se o seu autor pretendia ter um impacto na cena teológica.²⁰⁹ Isso mostra que, mesmo depois do surgimento do *ex nihilo* e do esforço dos Pais na defesa do mesmo, tal doutrina não foi consenso total entre os cristãos por algum tempo. A influência do neoplatonismo, nesse sentido, subsistiu até mesmo a influência dos Capadócijs, estando ainda presente no século sexto, especialmente nos círculos cristãos engajados com os estudos clássicos. Não é à toa que a partir desse século Filopono e Máximo vão se engajar contra a ideia de um mundo sem princípio temporal.²¹⁰

De qualquer forma, Meyendorff afirma que em Palamas, os *logoi* dos seres criados, antes da criação, já existiam em Deus, e que se pode chegar naturalmente ao conhecimento do Criador por meio da presença desses *logoi* na criação e pela providência divina. Igualmente, que as criaturas participam dessas energias incriadas de Deus, que são os pensamentos divinos, imagens dos seres, nos quais Deus se encontra presente. Se esses *logoi* fossem a essência divina, a criação seria uma necessidade divina e a relação do Criador com os seres seria inviável. Por elas, o Deus vivo e ativo pensou o cosmos, relaciona-se com sua criação e permanece atuando nele por meio da sua providência.²¹¹

Calvário esclarece que, para Palamas,

existem em Deus razões e paradigmas ou exemplares das criaturas, que são divinas e incriadas, inseparáveis de Deus, mas [que não se confundem] com ele e das quais os entes participam. Palamas considera os *logoi* (exemplares ou paradigmas das coisas)

²⁰⁸ TOLLEFSEN, 2012, p. 116. “As the efficient cause of beings, God proceeds into the realm of instituted essences in order to be available in His activities for reception by creatures. What is received are qualities such as goodness, being, beauty, life, etc., all of which are basically God moving dynamically or in His activities *ad extra*. Beings have their being and their other qualities not as created gifts, but as participations in the divine power.”

²⁰⁹ TOLLEFSEN, 2012, p. 117-118.

²¹⁰ TOLLEFSEN, 2012, p. 118.

²¹¹ MEYENDORFF, 1964, p. 223-224.

mais uma das energias divinas. Descreve-os como predefinições, presciências e vontades de Deus segundo as quais Deus produziu as criaturas.²¹²

Obviamente, aqui também há uma influência da teologia dos *logoi* de Máximo, que já abordamos. Em Palamas, os *logoi* são, então, energias divinas que são os modelos dos seres, criações que desde sempre eram do desejo do Criador criar. Nelas, toda a criação participa no Criador demiurgo. A relação entre Criador, criação e criaturas, a participação dos seres na causa de seus seres, estão no centro da teologia das energias divinas de Palamas.

Russell afirma que

o problema para Palamas é como explicar a atividade de Deus no reino temporal, ainda mais ao ponto de intimamente partilhar a si mesmo com os crentes, enquanto mantém ao mesmo tempo sua transcendência e simplicidade. É dado como certo que Deus não é um ser separado no ápice de uma hierarquia de seres. De acordo com uma tradição que remonta a Platão, ele está “para além do ser” (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) [República, VI, 509b], que significa que ele é a causa de tudo o que existe e, assim, “‘permanente realidade’ que contrasta com mudança e fluxo”. A questão que surge é como essa “realidade permanente” se relaciona com o mundo de mudança e fluxo? A resposta deve estar na transcendência e simplicidade divina não ser absoluta. Como aponta Palamas, já fazemos distinções na Divindade ao falar de três hipóstases, Pai, Filho e Espírito Santo. Uma distinção adicional deve ser feita entre *ousia* (o que Deus é) e *energeia* (o que Deus faz), pois “o que Deus faz” não pode ser distribuído entre as hipóstases mesmo se são manifestadas de formas distintas por elas; isso deve pertencer à natureza divina como tal.²¹³

Já vimos como a questão da criação está inteiramente ligada às energias divinas, sobretudo na questão da participação. Além do mais, como a essência divina é imparticipável, a distinção resolve como a realidade criada participa de um Deus transcendente, em e por meio de suas energias, que são partilhadas com os seres criados. Participação significa, assim, que Deus, pelas suas energias, que nada mais são que o movimento natural de sua essência divina, encontra-se ativamente presente na sua criação. Como a energia – e sua multiplicidade – é

²¹² CALVÁRIO, 2019, p. 241.; *Triades*, 3.2.27.

²¹³ RUSSELL, 2019, p. 181. “The problem for Palamas is how to account for God’s activity in the temporal realm, even to the extent of sharing himself intimately with believers, while maintaining at the same time his transcendence and simplicity. It is taken for granted that God is not a discrete being at the apex of a hierarchy of beings. According to a tradition going back to Plato, he is ‘beyond being’ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), which means that he is the cause of all that exists and therefore ‘permanent reality’ as contrasted with change and flux’. The question then arises how this ‘permanent reality’ relates to the world of change and flux? The answer must lie in God’s transcendence and simplicity not being absolute. As Palamas points out, we already make distinctions in the Godhead by speaking of the three hypostases, Father, Son, and Holy Spirit. A further distinction must be made between *ousia* (what God is) and *energeia* (what God does), because ‘what God does’ cannot be distributed among the hypostases even if it is manifested in distinct ways by them; it must belong to the divine nature as such.”

inseparavelmente distinta da essência divina, como que a primeira procede da segunda, Deus está totalmente presente em sua criação.²¹⁴

Junto à participação, todavia, Tollefsen afirma que há um problema relativo à questão das Formas: como estariam elas, realidades essenciais inteligíveis, ligadas à e presentes na inferior realidade material? Conforme o filósofo norueguês, “na antiguidade tardia, o cenário é inteiramente transformado com a introdução do Deus-Criador cristão e a doutrina que Deus executa suas *energeia* em suas criaturas.”²¹⁵

Teria a tradição grega – e posteriormente bizantina –, assim, solucionado a problemática questão da participação da realidade concreta nas Formas? Do múltiplo no Uno? Uma resposta afirmativa a tal sugestão seria imprudente. No entanto, a doutrina das energias, juntamente com a teologia da criação, fornece uma proposta: os λόγοι, que também são ἐνέργειαι, eternamente presentes em Deus, sendo Deus, são trazidos à realidade criada, são causados, pelas ἐνέργειαι de Deus, nomeadamente, seu poder criativo, seu ato de criar e sua energia de sustentação, sem deixar de participar nos divinos λόγοι. Todas essas ἐνέργειαι, incluindo os λόγοι, são a mesma ἐνέργεια de Deus. Em síntese, é a partir da divina ἐνέργεια (os λόγοι) e por meio dela (poder criativo, ato de criar e a energia de sustentação) que a criação ocorre. Igualmente, a criação continua participando em Deus por meio dessas energias. Deus cria por e a partir de si, e toda a criação participa no seu Criador, na e por meio de suas energias divinas relativas à criação.

Como diz Russell, ao falar da questão da relação entre Formas e particulares na teologia de Palamas, “com a introdução cristã de um Deus-Criador, a participação se torna o modo pelo qual a divindade transcendente está ativa na realidade criada.”²¹⁶ Em diálogo com a afirmação de Tollefsen de que, nas potencialidades e capacidades das criaturas já predefinidas por Deus, ele multiplica e pluraliza a sua única atividade, Russell destaca que há respectivos níveis diversos de participação em Deus, sendo o primário o causa-efeito e, o último, o receber e partilhar do raio da luz deificadora.²¹⁷

²¹⁴ RUSSELL, 2019, p. 116-117; TOLLEFSEN, 2012, p. 192-195.

²¹⁵ TOLLEFSEN, 2012, p. 16. “In late antiquity the whole picture is much changed with the introduction of the Christian Creator-God and the tenet that this God executes His *energeia* in His creatures.”

²¹⁶ RUSSELL, 2019, p. 234. “With the Christian introduction of a Creator-God, participation becomes the mode by which the transcendent deity is active in the created order.”

²¹⁷ RUSSELL, 2019, p. 234; conferir TOLLEFSEN, 2012, p. 200.

4.3.6 *O Criador imparticipável, mas participável*

Surge, então, a questão de quantos tipos de participação no Criador, se seriam apenas dois, o no qual a criação partilha do ser de Deus, como existência causada por ele, e o da deificação, ou se haveriam mais níveis de participação.

Palamas pergunta como Deus é participável e incompreensível ao mesmo tempo em que é contido e indivisível, e como não recebemos a completude de Deus, se ele é indivisível. Como exemplo, ele cita a Transfiguração, na qual os apóstolos não viram toda a glória da Divindade de Cristo, mas somente uma fração de sua luz. Ele cita a afirmação de Basílio de que, enquanto a essência divina é simples, as suas energias são multiformes, e então defende que é nelas que participamos em Deus e que as participações são diversas, com diferentes formas e graus. Embora sua essência seja imparticipável e impensável, pelas energias participamos em Deus como um todo e piedosamente pensamos nele como um todo, pois ele é indivisivelmente dividido. Suas energias, como a bondade e a sabedoria, não são partes de Deus, como se ele fosse dividido de acordo com elas, mas ele é inteiramente bondade e sabedoria, etc. Deus é inteiramente único, em relação com suas energias e, por elas, conhece-se ele como simples e indivisível, inteiramente ativo e onipresente. A participação é diversa para cada um, mesmo acontecendo ao mesmo tempo (*Diálogo*, 45-46).

De acordo com Palamas, se a participação ocorresse com o todo de Deus, se não houvesse qualquer distinção, nada permaneceria imparticipável e todas as coisas acabariam sendo misturadas e dissolvidas em uma, incluindo Deus. Ocorreria uma completa confusão dos e nos seres: participando todas as coisas no Deus Criador, a quem nada falta, todas as coisas partilhariam de todas as suas energias, tendo todas ser, inteligência, e assim por diante. Assim, os seres se colapsariam; todas as coisas aniquilar-se-iam umas nas outras (*Diálogo*, 46).

Palamas afirma que cada coisa participa em Deus de acordo com seu ser. Ele reconhece que, como Deus é indivisível, a participação se dá em Deus como todo, mas de formas diversas e de acordo com a capacidade, especificidade e limitação de cada ser. Por exemplo, seres irracionais participam no Deus único e indivisível, mas não em sua inteligência divina. Ainda assim, participam em Deus como todo, pois cada uma de suas energias é Deus por inteiro. E assim também é com outros seres e suas diversas maneiras de participarem em Deus. E, todos

os seres, em comum, não participam da essência de Deus, e assim não se tornam deuses por natureza (*Diálogo*, 47)²¹⁸.

Russell esclarece que é fundamental para Palamas, especialmente nos seus escritos do princípio da década de 1340, incluindo o seu *Diálogo entre um Ortodoxo e um Barlaamita* (1341), o axioma de Proclo e Dionísio de que todas as coisas participam em Deus, *πάντα μετέχει τοῦ θεοῦ*. Não só isso, mas participam do todo de Deus, mas não indistintamente. Deve-se distinguir os atributos/energias de Deus – entre si e com a essência divina – e as respectivas participações pois, ao contrário, qualquer coisa que participa em Deus não teria qualquer privação quanto aos atributos divinos e a realidade como um todo seria algo divino e indiferenciável, sem distinção nenhuma.²¹⁹

De forma bem clara, Russell explica que

no nível mais fundamental, como *ser*, todas as coisas participam no todo de Deus. Coisas animadas também participam no todo de Deus como *vida*, coisas racionais, adicionalmente, como *razão* ou *intelecto* (*logos*) e, coisas espirituais, adicionalmente de novo, como *espírito*. Pois participação é a manifestação da causalidade, e só pode ser o todo da causa, não parte dela, manifestada pelos efeitos. No entanto, há diferentes níveis de participação na causa. Mesmo os demônios participam em Deus no que diz respeito ao ser, vida e razão, mas não em termos de espírito. O nível maior de participação em Deus é como *deus*, através da transmissão da graça divina. Novamente, essa é uma participação no todo de Deus, mas não na divina substância ou essência, pois isso mancharia a distinção entre causa e efeito, entre criador e criatura.²²⁰

Anteriormente, falamos de duas formas de participação em Deus, uma fundamental, na qual Deus é o ser dos nossos seres, e uma mais sublime, a deificação. Entretanto, não há somente dois tipos de participação dos seres criados em Deus. Há, antes, uma pluralidade de formas. É, portanto, mais exato dizer que há dois grupos de formas de participações. No primeiro,

²¹⁸ Como destaca Calvário, as energias de Deus e a sua presença são sempre plenas, em todos os aspectos, pois não possuem qualquer imperfeição ou carência. Somente a energia deificante pode ter alguma resistência com a alma humana se essa possui alguma impureza (CALVÁRIO, 2019, p. 267).

²¹⁹ RUSSELL, 2019, p. 166-167.

²²⁰ RUSSELL, 2019, p. 167. “On the most fundamental level, all things participate in the whole of God as *being*. Animate things also participate in the whole of God as life, rational things additionally as *reason* or *intellect* (*logos*), and spiritual things, additionally again, as *spirit*. For participation is the manifestation of causality, and it can only be the whole of the cause, not part of it, that is manifested by the effects. Nevertheless, there are different degrees of participation in the cause. Even the demons participate in God in terms of being, life, and reason, although not in terms of spirit. The highest degree of participation is in God as *god*, through the imparting of divine grace. Again, this is a participation in the whole of God but not in the divine substance or essence, because that would blur the distinction between cause and effect, between creator and creature.”

encontram-se todas as participações, como o ser, a existência, a vida, a beleza, entre outras, exceto a segunda e mais sublime forma de participação, a deificação.

Calvário afirma que

as energias divinas provocam alguns efeitos que Palamas indica, a saber: a vida natural, a existência, o conhecimento, mas estes efeitos não são energias. Pelo contrário, a vida e a graça daqueles que existem e vivem de um modo divino e sobrenatural é uma energia verdadeiramente divina e sobrenatural, com a qual se produz a união com Deus. Palamas explica que as criaturas, e os efeitos nelas produzidos pelas energias divinas, são todas as coisas que provêm do não-ser por uma ordem demiúrgica (Deus disse e fez-se). Porém, quando Deus habita numa alma, os efeitos que se produzem nestes portadores de Deus não se concretizam por uma ordem demiúrgica, mas porque Deus se une e habita verdadeiramente nessa alma, concedendo, com uma potência e uma graça divinamente operante, aos que com ele estão unidos, as propriedades que naturalmente lhe são inerentes, entre elas a luminosidade. Trata-se aqui da distinção entre a “acção exterior” divina, quando cria os seres e provoca efeitos naturais sobre eles, e a “acção interior” divina, quando, a partir de dentro, devido à união, provoca a reprodução nos seres de propriedades divinas.²²¹

Ware afirma que teologias da criação como a de Máximo, Palamas e Hildegard de Bingen (1098-1179) podem ser consideradas como criação contínua, pois o poder criativo de Deus não é tratado como um único ato que criou o mundo no passado, mas como atual, que continua agindo inclusive aqui e agora. Ainda, defende que, para eles, Deus age criando o mundo desde dentro, no interior, e não a partir do lado de fora, do exterior.²²² Ware também diz que não devemos interpretar o *en arche* de Gênesis 1,1 temporalmente, pois a criação não ocorre de uma vez por todas, num evento único num passado longínquo, há bilhões de anos, e, em seguida, Deus deixou a sua criação seguir a si mesma. Antes, trata-se de uma relação que, mesmo se o ato primário iniciou-se cronologicamente, ainda é atual. Deus, portanto, não criou o mundo e os seres criados, mas está criando, inclusive nós a cada instante. Nada no cosmos existiria ou continuaria a existir sem a contínua e ativa presença do Criador por todo ele. Ele é, “a cada e todo instante, a constante e incessável *arche*, a fonte, o princípio, causa e sustentador de tudo que existe. Isso significa que se Deus parar de exercer sua vontade criativa a cada fração de segundo do tempo, o universo imediatamente colapsaria no vazio do não-ser.”²²³

²²¹ CALVÁRIO, 2019, p. 215.

²²² WARE In: CHRYSSAVGIS; FOLTZ, 2013, p. 93.

²²³ WARE In: CHRYSSAVGIS; FOLTZ, 2013, p. 93. “God is at each and every instant the constant and unceasing *arche*, the source, principle, cause, and sustainer of all that exists. It means that if God did not continue to exert

Conforme Tollefsen, para Palamas, a dinâmica presença divina está dispersa em todo o cosmos e nos seres criados por meio das múltiplas divinas energias, pelas quais as criaturas participam da energia de Deus. Palamas fala da singularidade entre as energias como uma divisão indivisível, de uma dividida união da única energia de Deus. Por meio dessa distinção, a única energia divina é pluralizada e distinta umas das outras. Assim, as participações das criaturas na divindade são diversas, múltiplas. Um exemplo é o ato de criar de Deus, que teve um começo no tempo, enquanto a presciência divina não. A distinção preserva, portanto, a singularidade de cada energia, enquanto preserva sua unidade.²²⁴ Como afirma Calvário, tendo em mente *Triades*, 3.2.24, “há um modo próprio de cada um participar nas energias de Deus.”²²⁵

Concluimos, então, que são as energias divinas, e não a essência divina, que proporcionam os diversos tipos de participação da criação e das criaturas no Criador. No nível mais fundamental, a participação se dá através do que chamamos de energias criacionais ou criadoras: o poder criativo de Deus, o ato de criar, a energia de sustentação e os *logoi*. São por meio dessas energias que o Criador não somente cria, mas continua criando. Elas não são efeitos do Criador, mas o próprio criador: são causas criacionais, criadoras. Os seus efeitos, por sua vez, são a criação e as diversas criaturas. Ademais, as experiências criaturais – a percepção de ser uma criatura do Criador, de se inserir em uma criação, de ter Deus como fundamento do seu ser – são causadas também por essas energias criacionais. Elas são reverberações da participação divina no seu aspecto mais fundamental: do ser, da existência.

Sendo, portanto, a participação no Criador não só possível, mas real, cabe-nos buscar compreender as repercussões dessa participação na vivência humana. Iremos, portanto, tendo já estudado a metafísica da criação de Palamas, investigar como aparece a experiência e percepção criatural na sua teologia.

His creative will at every split second of time, the universe would immediately collapse into the void of non-being.”

²²⁴ TOLLEFSEN, 2012, p. 198.

²²⁵ CALVÁRIO, 2019, p. 177.

4.4 A experiência das divinas energias como fundamento da teologia da criação²²⁶

A terceira dimensão da teologia da criação de Palamas é a experiencial. Papademetriou afirma que, na teologia de Palamas as energias divinas são o meio pelo qual o Deus, totalmente transcendente em sua única essência, expressa-se às suas criaturas, faz-se imanente em sua criação, como também o caminho no qual as criaturas podem participar nele, que transborda em amor.²²⁷ Porém, o Deus cristão não se identifica inteiramente com um primeiro motor, uma entidade que somente causou o cosmos e/ou com uma divindade deísta. Pelo contrário, como destaca Tollefsen, “o Deus de Gregório de Nissa, Dionísio, Máximo e Gregório Palamas não é somente um princípio cósmico ou de ser, mas o Deus que vive, ama e importa-se com suas criaturas.”²²⁸

A teologia da criação, relacionada com a experiência das divinas energias, viabiliza uma teologia da criação relacional e experiencial. Já discorremos sobre a distinção entre divina *ousia* e *energeia*. Tanev, ao afirmar a importância fundamental da distinção entre a essência de Deus e suas energias para a teologia ortodoxa, destaca que um dos seus principais motivos “é sublinhar a realidade do relacionamento pessoal entre Deus e o ser humano e a profunda natureza ontológica da participação humana no Divino.”²²⁹ Em outras palavras, a teologia ortodoxa está preocupada, com essa distinção, com a relação entre o Criador e a criatura humana, com a participação humana em Deus. Por conseguinte, é também uma outra grande preocupação da teologia ortodoxa de Palamas a experiência de Deus, intrinsecamente ligada à distinção ontológica e à participação divina.

4.4.1 A experiência criatural em Palamas

Conforme Palamas, é o Espírito divino que ensina toda a verdade (*Tríades*, 3.3.5)²³⁰ e o ser humano vem a conhecer as energias do Espírito por meio da sua experiência (*Tríades*,

²²⁶ Aqui, discutiremos o tema da experiência em relação à teologia da criação de Palamas. Sobre a experiência de forma genérica no seu pensamento, ver o último tópico do capítulo anterior.

²²⁷ PAPADEMETRIOU, 2004, p. 74, 77, 82.

²²⁸ TOLLEFSEN, 2012, p. 209. “the God of Gregory of Nyssa, Dionysius, Maximus, and Gregory Palamas is not just a cosmic principle or a principle of being, but the God who lives, loves, and cares for His creatures.”

²²⁹ TANEV, 2017, p. 140. “[...] is to underline the reality of the personal relationship between God and man and the deeply ontological nature of the human participation in the Divine”.

²³⁰ Conferir João 16,13.

3.1.32)²³¹. A criação e a desvelação da realidade da criação – isto é, da existente relação entre Criador, criação e criaturas – são atividades do Espírito e, assim, só podemos saber da mesma por meio da experiência pessoal. Entretanto, a ciência dessa realidade, a percepção criatural, não é alcançada universalmente. Palamas ressalta a afirmação de Paulo, em 1 Cor 2,14, de que as coisas do Espírito de Deus não são recebidas por alguém que é somente natural (*Triades*, 1.3.44). Por isso, somente quem experiencia, pelo Espírito, essa realidade e relação, consegue ver o desvelar dessa verdade.

Palamas afirma que Clímaco, tendo experienciado a iluminação e, assim, falando a partir de sua experiência, defende que a mesma não é conhecimento, mas o ver da inefável e invisível atividade divina, um conhecer para além do conhecer, em que se conhece sem conhecer. A partir disso, ele conclui que ela não é nem uma percepção e nem uma intelecção, uma abstração. Ou seja, vai além dos sentidos e da intelecção humana. Ainda, mencionando novamente Clímaco, diz que tentar clarificar a experiência e a luz a quem não experienciou a iluminação por meio da comunicação é a mesma coisa que querer explicar, comunicativamente, o saber do mel para alguém que o desconhece por meio da experiência do paladar (*Triades*, 1.3.52).

Semelhantemente, é inútil tentar ensinar ou convencer alguém da realidade da criação e/ou da relação entre Criador, criação e criaturas, quando essa pessoa não tenha tido tal experiência. O mesmo pode ser dito quanto à existência de Deus, o que faz com que apologéticas com esse objetivo sejam inúteis e sem sentido. Em outras palavras, só conhece Deus quem o conheceu; e só tem ciência da realidade da criação quem já experienciou Deus como seu fundamento e sustentador.

Ainda assim, Deus, mesmo transcendendo todas as suas energias, está inteiramente em cada uma delas, e elas o manifestam inteiramente.²³² A Divindade

não é somente incriada, mas também sem começo: pois Aquele que conhece todas as coisas antes de serem criadas, não começou a contemplar os seres no tempo. A essência de Deus, ultrapassando todo o nome, ultrapassa também essa energia, na medida em que o sujeito da ação transcende seu objeto e a realidade que está acima de todo nome excede o que recebe um nome pelo fato dessa ação (*Triades*, 3.2.10)²³³.

²³¹ Aqui, Palamas atribui a Basílio a afirmação de que o conhecer das energias do Espírito vem por meio da experiência. Segundo Meyendorff, provavelmente, Palamas está aludindo a uma passagem que, na verdade, pertence a João Crisóstomo (*In Is.*, 1, PG, LVI, I4), a qual ele mesmo cita, sem referência, em *Triades*, 3.3.3 (GRÉGOIRE PALAMAS, 1973, Tome 2, p. 618, n. 2).

²³² RUSSELL, 2019, p. 171.

²³³ Tradução do francês de Meyendorff: “Pourtant elle n’est pas seulement incréée, mais sans commencement : Car Celui qui connaît toutes choses avant leur création n’a pas commencé dans le temps à contempler les êtres.

As energias criacionais – poder criativo, ato de criar, energia de sustentação e os *logoi* – são incriadas energias divinas pelas quais experienciamos Deus como Criador, causador dos seres e, a partir disso, o nomeamos. Ainda, a Divindade transcende o nome divino Criador, assim como essas energias também estão para além de seus efeitos e das percepções e experiências delas. Mesmo estando inteiramente em cada uma delas, Deus sempre escapa ao ser humano, sempre nos escapa.

A eterna luz mística, ou o dom divinizador do Espírito, fornece conhecimento divino e vida para aquele que é preenchido por ela. Trata-se de uma αἴσθησιν ὑπὲρ αἰσθησίν, “percepção para além das percepções”, o ver Deus que é proporcionado pelo Espírito, quando ele abre os olhos do ser humano (*Triades*, 3.1.35).

Se esta luz, embora não seja conhecimento, ainda assim fornece conhecimento místico e oculto dos mistérios de Deus, suas primícias [2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14], visíveis desde agora àqueles que purificaram o seu coração, não podem ser simplesmente identificadas a um conhecimento, mas, ainda assim, proporcionam um conhecimento que lhes corresponde; elas mesmas são uma luz inteligível e intelectual, ou melhor, espiritual; elas são espiritualmente presentes e visíveis; elas transcendem eminentemente todo o conhecimento e toda virtude e são as únicas a proporcionar aos cristãos a perfeição que lhes é acessível aqui na terra e que vem não de uma imitação, ou de uma atividade razoável, mas por efeito de uma revelação e de uma graça do Espírito (*Triades*, 1.3.10)²³⁴.

Conforme esclarece Sinkewicz, na controvérsia com Barlaão, “a missão de Palamas era, então, a defesa da realidade da experiência mística que é o alvo da oração pura hesicasta.”²³⁵ Da mesma forma, temos que defender a experiência criatural, contra criacionistas e cientificistas. Em uma hermenêutica dogmática, interpretando a teologia de Palamas à luz do horizonte atual, vemos a sua perspectiva quanto à experiência da luz, da iluminação, como um quadro metafísico para a experiência de ser criação de um Criador. Palamas não desenvolveu

L’essence de Dieu, dépassant tout nom, surpasse aussi cette énergie-là, dans la mesure où le sujet de l’action surpasse son objet et la réalité qui est au-dessus de tout nom dépasse ce qui reçoit un nom par le fait de cette action.”

²³⁴ Tradução do francês de Meyendorff: “Si cette lumière, tout en n’étant pas connaissance, procure néanmoins la connaissance mystique et cachée des mystères de Dieu, ses prémices, visibles dès maintenant à ceux qui ont purifié leur cœur, ne peuvent être simplement identifiées à une connaissance, mais procurent pourtant une connaissance qui leur correspond ; elles sont elles-mêmes une lumière intelligible et intellectuelle, ou plutôt spirituelle ; elles sont spirituellement présentes et visibles; elles transcendent éminemment toute connaissance et toute vertu et sont seules à procurer aux chrétiens la perfection qui leur est accessible dès ici-bas et qui vient non pas d’une imitation ou d’une activité raisonnable, mais par l’effet d’une révélation et d’une grâce de l’Esprit.”

²³⁵ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 157. “Palamas’ task was then the defence of the reality of the mystical experience that is the goal of hesychast pure prayer.”

essa perspectiva, pois o seu foco era outro: defender a experiência da iluminação divinizadora. Mesmo assim, ela pode ser naturalmente desenvolvida em sua teologia. Afinal, ambas experiências são experiências de energias divinas, mesmo sendo energias diferentes.

4.4.2 *Percepção transcendentemente humana e as experiências criaturais*

Palamas afirma que a “percepção intelectual-espiritual” não pode ser meramente chamada de conhecimento mas, nos moldes de Dionísio, pode ser referida como união (*Tríades*, 1.3.20). Ele logo então cita o próprio Areopagita:

Deve-se saber que o intelecto conforme a nós possui, de um lado, a aptidão para compreender, mediante a qual vê as coisas inteligíveis, e, de outro lado, a união que supera a natureza do intelecto por meio da qual atinge as coisas superiores a ela mesma (*Nomes Divinos*, 7, 1, 865C).

Ou seja, essa percepção/união é uma faculdade intelectual e espiritual humana que faz parte do ser humano, enquanto ser criatural sobrenatural e espiritual. Essa percepção/união, portanto, abrange as suas sensações e percepções humanas, inclusive a intelectual. Porém, ao mesmo tempo, transcende-as.

Sinkewicz destaca que, para Palamas, a atualização da percepção espiritual do ser humano, que é um carisma divino, ocorre pela mediação do Espírito Santo, pela sua presença na alma humana. Dessa forma, a visão da Luz divina, que é o próprio Deus, pode ocorrer, conquanto o Espírito abra os olhos espirituais do cristão. Palamas trata a própria Luz como causa da atualização dessa percepção para a visão da Luz.²³⁶

Ele clarifica que Palamas descreve a experiência de divinização hesicasta, isto é, a visão da Luz tabórica, como uma faculdade denominada por ele de *voepà aĩsthsis*. Igualmente, ressalta que Palamas não inventou esse termo, que já existia de forma seminal e fluída na tradição na qual se baseia, com formas diferentes e com diversos significados. Palamas, então, dá um sentido mais preciso para *voepà aĩsthsis*.²³⁷

²³⁶ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 157-158.

²³⁷ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 159.

Calvário aponta que esse conceito de Palamas tem Orígenes como precursor. A expressão αἰσθήσιν νοερὰν καὶ θεϊάν, usada por ele em *Tríades* 1.3.20, é bem próxima da sua predecessora αἰσθήσιν θεϊάν, que aparece no *Contra Celsum* de Orígenes. Ela também esclarece que Palamas a utiliza para referir-se a uma potência do ser humano que não é nem meramente intelectual, mas também não é simplesmente sensível. É, antes, uma conjunção de ambas.²³⁸ Consideramos que “percepção sensorial intelectual-espiritual” é uma tradução que aborda o seu sentido espiritual e intelectual, e que essa percepção envolve os sentidos humanos.²³⁹

É importante salientar que não podemos simplesmente ler esse conceito no pensamento de Palamas, assim como as concepções de percepção, sensação, intelecção e conhecimento, com as nossas compreensões usuais. Afinal, como aponta Tollefsen, “Palamas fala de sensação, intelecção e conhecimento. Porém, obviamente, um novo conteúdo é dado aos termos dentro da concepção de vida espiritual, conforme ele a descreve.”²⁴⁰ Ele ainda acrescenta que, para Palamas, há alguma espécie de percepção pelos sentidos da realidade da Luz, como na Transfiguração, percepção de natureza extraordinária.²⁴¹

Calvário vê como original a interpretação de Tollefsen sobre a suspensão, na relação entre Criador e criatura, da relação epistemológica entre sujeito e objeto. Na união/deificação, criador e criatura entrelaçam-se em uma relação de amor e, embora não se confundam nela, Deus não é o objeto de conhecimento da criatura, que seria o sujeito. O fruto dessa relação/união/deificação pode até ser designado de conhecimento, mas o é impropriamente. Por fim, ela diz que “a percepção, na criatura, pode realizar-se em dois modos: criatural e divino ou angélico. Na percepção da luz é o modo divino ou angélico que está em actividade.”²⁴² A

²³⁸ CALVÁRIO, 2019, p. 157.; CALVÁRIO, 2019, p. 157. n. 537.

²³⁹ No decorrer da tese, usaremos diversos termos e combinações para referirmos a essa percepção. Todavia, temos em mente a mesma percepção sobrenatural.

²⁴⁰ TOLLEFSEN, 2012, p. 202. “Palamas speaks of sensation, intellection, and knowledge, but obviously the terms are given a new content within the conception of spiritual life as he describes it.”

²⁴¹ TOLLEFSEN, 2012, p. 206.

²⁴² CALVÁRIO, 2019, p. 57-58. Abre-se a questão de como o Criador não se confunde, nessa união/deificação, com sua criatura; como cada qual permanece em sua “individualidade”; como a participação mais básica e a mais sublime não causa um panteísmo. Calvário explica: “O que é que mantém a individualidade quer na deificação, como vimos, quer no suporte ontológico dos seres? Ou, dito de outro modo, a distinção essência-energia, é uma tentativa de resposta também a esta questão: de que modo o Absoluto se relaciona com a sua criação? De que modo é que ‘nele vivemos, nos movemos e existimos’? Era preciso uma instância em real relação com o mundo criado, enquanto sustentação ontológica, mas que dele se distinguisse. Poder-se-ia responder que a matéria é o princípio de individuação dos seres, mas, assim sendo, haveria algo, a matéria, totalmente outra de Deus. Esta solução não serve, pois o ser divino, segundo a teoria da ortodoxia cristã, tudo permeia, incluindo a matéria. A escola hesicasta propõe uma distinção sem separação. A essência preserva o carácter incomunicável do absoluto; as energias a real comunicação e, ao mesmo tempo, a verdadeira participação sem dissolução” (CALVÁRIO, 2019, p. 259).

percepção criatural, é claro, assim como as experiências criaturais, dá-se no primeiro nível, o criatural.

Sinkewicz explica que o fenômeno da *voεpà αἴσθησις* é visto como sensível e, ao mesmo tempo, sobrenatural. A percepção espiritual, assim como as percepções naturais, ocorre por meio de um contato com algo que é percebido. Esse fenômeno ocorre na mente humana, *locus* no qual o Espírito Santo realiza a atualização desse carisma. Conforme esclarece Sinkewicz, a percepção espiritual é uma abertura, uma receptividade, uma potência na alma humana, em sua faculdade contemplativa, que o Espírito atualiza, o que a faz receber e presenciar um carisma divino. Também destaca que, para Palamas, o corpo humano é envolvido pela atividade da Graça divina na mente e alma humana, partilhando dessa graça. Trata-se de uma percepção tanto da alma quanto do corpo. A variedade dessas experiências com a Luz, na Bíblia e na tradição patrística, é explicada com a progressão da atualização da Graça, que começa como uma atividade interior, mas que pode chegar a manifestar-se exteriormente.²⁴³

Ao explicar o significado de “espiritual (*voεpà*)” em seu termo “percepção espiritual”, Palamas indicou que a palavra pretendia enfatizar que a experiência divina da oração hesicasta não é acessada através das faculdades de percepção naturais. Ainda, a mente é o *locus* primário da atividade da graça. Somente na inclinação da mente em direção a Deus e em sua participação nele, a Mente Primordial, é o corpo transformado em um estado mais divino. Nesse sentido, Palamas buscou avisar Barlaão que a graça não pode ser entendida como uma realidade sensível. Graça vem à pessoa humana nas espirituais e inefáveis energias de Deus, e essas não são nem materiais e nem corpóreas. Tampouco são elas equivalentes à intelectão ou ao conhecimento. Graça, ou a Luz de Deus, é uma realidade sobrenatural que pode ser percebida somente pelos olhos da alma, os olhos intelectuais, quando o Espírito está presente neles. No entanto, na oração, o corpo experimenta os efeitos sensíveis da percepção espiritual que está ocorrendo dentro da alma.²⁴⁴

A união do ser humano com as iluminações divinas é espiritual. Essa experiência não é uma intelectão ou percepção, mas poder espiritual que transcende as capacidades cognitivas; uma transcendente percepção e/ou intelectão espiritual. Isso está em coerência com o

²⁴³ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 157-158.

²⁴⁴ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 158: “When he moved on to explain the meaning of ‘spiritual (*voεpà*)’ in his term ‘spiritual perception’, Palamas indicated that the word was intended to emphasize that the divine experiences of hesychast prayer are not accessible through the natural faculties of perception. Further, the mind is the primary locus for the activity of grace. Only in the mind’s inclination towards and participation in God, the First Mind, is the body transformed to a more divine state. In this way Palamas sought to warn Barlaam that grace cannot be understood as a sensible reality. Grace comes to the human person in the spiritual and ineffable energies of God, and these are neither material nor corporeal. Nor are they equivalent to intellection or knowledge. Grace, or the Light of God, is a supernatural reality that can only be perceived by the eyes of the soul, the intellectual eyes, when the power of the Holy Spirit is present in them. Nevertheless, in prayer, the body experiences the sensible effects of the spiritual perception that is operative within the soul.”

pensamento de Palamas, pois o próprio defende que precisa haver uma correspondência entre os dois lados da conexão (*Triades*, 3.2.14). Experiências espirituais possuem reverberações físicas, e é por isso que o corpo é também deificado na deificação (*Triades*, 3.2.17).

4.4.3 *Experiências criaturais e as elaborações sobre a realidade da criação*

Similarmente, pensamos que a criatura humana possui uma potencialidade relativa à sua criaturidade, que é atualizada pelo Espírito, na qual as percepções criaturais, que são espirituais, ocorrem. Essa atualização espiritual causa as experiências criaturais, nas quais as energias divinas relacionadas à criação, as energias criacionais, são desveladas. Ainda que não seja uma percepção divina ou angélica, é criaturalmente espiritual. É metafísica, sobrenatural, na qual as faculdades humanas intuem, sentem, percebem e tomam ciência acerca do fundamento de seu ser.

Além do mais, conforme *Triades*, 3.2.14, a experiência de Deus ocorre pela conexão de dois polos correspondentes. Por exemplo, a experiência da iluminação ocorre com dois polos, a percepção intelectual-espiritual e a Luz, o ser humano e Deus, o Criador e a criatura humana. Na nossa perspectiva, também é assim a experiência criatural, na qual um polo, a percepção criatural humana, conecta-se, ou melhor, percebe e/ou toma ciência de sua conexão, com um outro polo, as energias criacionais (ato de criar, sustentação, poder criativo e *logoi*), que nada mais são que o próprio Criador.

Nesta altura, faz-se importante a questão do significado de αἰσθησιν νοερὰν em Palamas. Calvário recorre a um estudo de Sinkewicz sobre tal expressão em Palamas, no qual ele trata a sensação espiritual como um carisma especial doado pela graça divina, sendo um *medium* entre Deus e a sua criatura humana. É por meio desse carisma que Deus é visto como luz espiritual, ao mesmo tempo que permanece indecifrável e oculto. Nas palavras de Calvário, “a união destes dois termos significa que a faculdade ou potência em questão não é inteiramente intelecto nem sensação. O intelecto possui uma faculdade, a da sensação espiritual, que é atualizada apenas com a presença de algo divino, isto é, o Espírito Santo.”²⁴⁵

Conforme indica Calvário, o que garante a veracidade do conhecimento metafísico é o que procede da experiência. Não só isso, ela também nota que Palamas coloca como opostos

²⁴⁵ CALVÁRIO, 2019, p. 55.

dois tipos de conhecimento, o que é obtido por experiência, que é somente efetivado pela obra do Espírito, com o que vem apenas por transmissão, com ausência de experiência.²⁴⁶ Nas palavras do próprio Palamas: “Quem então ousaria dizer sem a afirmação daqueles que aprenderam pela experiência, pois somente esses conhecem as ἐνέργεια do Espírito que aprenderam pela experiência”.²⁴⁷

Igualmente, ela destaca que, para Palamas e sua tradição hesicasta, o Espírito provoca πείρα καὶ αἰσθήσει (experiência e percepção) nos seres humanos, pela qual podem chegar ao conhecimento dos mistérios divinos. As sensações corporais são, assim, importantes nessa tradição, sendo impossível experienciar a graça divina inconscientemente. “Existe sempre uma ‘percepção’ da presença do Espírito e não é somente uma ‘percepção intelectual’, é também corporal.”²⁴⁸

Calvário opta pelo termo “intelectual” ao invés do já convencional “espiritual” para traduzir νοερὰν, justificando que Palamas usa αἰσθησιν νοερὰν, e não αἰσθησιν πνευματική, esta última que ele utiliza somente uma vez (αἰσθησιν πνευματικὴν) em *Triades*, 1.3.21. Ela explica que πνεῦμα e seus derivados aparecem, em Palamas, sempre em relação com Deus, e não como algo relativo de forma exclusiva com o ser humano. E, assim como Dionísio, ele opta por nomeá-la com a classificação de intelecto.²⁴⁹

Ela afirma:

Pensamos que Palamas reserva o termo espírito ou espiritual em relação a qualquer uma das faculdades do ser humano quando este se encontra transformado (deificado) pela única realidade que considera absolutamente espiritual, isto é, neste âmbito, o Espírito Santo ou quando uma determinada realidade (ou faculdade) está em estreita relação com o divino. Para Palamas espírito (πνεῦμα) e espiritual (πνευματικός) designam sempre o sobrenatural, o revelado, enquanto o intelecto (νοῦς) designa sempre uma faculdade do ser humano que pode “afinar” com o divino, que pelo divino é colocada em actividade e que intui a realidade espiritual.²⁵⁰

Nesse ponto, nessa separação entre os dois termos relativos à percepção, discordamos de Calvário. No nosso ponto de vista, em *Triades*, 1.3.21, Palamas está falando justamente da

²⁴⁶ CALVÁRIO, 2019, p. 131.

²⁴⁷ GRÉGOIRE PALAMAS, Saint. *Teófanos*. Apud. MIQUEL, v. 37, 1964, p. 234. “Qui donc oserait le dire sans l’affirmation de ceux qui l’ont appris par expérience, car celui-là seul connaît les ἐνέργειαι de l’Esprit qui l’a appris par l’expérience”.

²⁴⁸ CALVÁRIO, 2019, p. 194.

²⁴⁹ CALVÁRIO, 2019, p. 191. n. 650.; CALVÁRIO, 2019, p. 194. n. 656.

²⁵⁰ CALVÁRIO, 2019, p. 191. n. 650.

contemplação da luz atualizada pelo Espírito. Essa αἴσθησιν πνευματική é nada mais do que a mesma predominantemente referenciada por ele com αἴσθησιν νοερὰν. Mesmo que Palamas tenha priorizado o uso de uma – por influência dionisiana? –, ambas aparecem em seu pensamento como sinônimos. São, portanto, duas referências à mesma experiência, à mesma percepção, à αἴσθησιν ὑπὲρ αἴσθησίν.

Calvário afirma que, com “sensação intelectual”, o que Palamas também chama de olho da alma, órgão de contemplação, ele se refere a uma faculdade que experiencia, por meio da graça, a incriada luz de Deus. Essa expressão é herdada pela tradição a partir da perspectiva de Orígenes. Ao unir os dois termos, que aparentemente são opostos, Palamas mostra que essa faculdade, essa potência, não é meramente intelectual, mas também não é tão somente sensível. A experiência de contemplação da luz não é, portanto, uma sensação ou intelecção. Aliás, ele também sempre fala dessas experiências em termos visuais, falando nunca de experiências com os sentidos do ouvir ou do tato, por exemplo. Calvário destaca que o ser humano, no seu intelecto, possui a faculdade da sensação intelectual em potência, que vem a ser atualizada pela presença do divino, da luz incriada. Similarmente ao olho que necessita de luz sensível para enxergar, é somente com ela que o ser humano pode ver por meio dessa faculdade.²⁵¹ O ser humano também tem em potência a faculdade da percepção criatural, que é atualizada nas experiências criaturais com o Criador.

Calvário reconhece que há uma dificuldade para descrever a experiência da luz, devido à sua natureza transcendente. “De acordo com Palamas, não é, de facto, uma percepção, nem uma visão, nem uma intelecção, mas, ao mesmo tempo, é tudo isto e transcende tudo isto.”²⁵² Embora Palamas tenha privilegiado, dentre todos os sentidos, a linguagem da visão para tentar descrever a experiência da luz, como aponta Calvário²⁵³, isso não quer dizer que os outros sentidos, que todas as percepções do ser humano, como ser integral, não possam entrar em contato com o divino, através do experienciar de suas energias. A percepção criatural não ocorre meramente na visão, mas é mais uma sensação/percepção/intuição intelectual e espiritual. São experiências criaturais diversas, contingencialmente multiformes, que podem envolver toda a criatura humana.

Comentando *Tríades* 3.2.11, Tollefsen afirma que

²⁵¹ CALVÁRIO, 2019, p. 194-195.

²⁵² CALVÁRIO, 2019, p. 198.

²⁵³ CALVÁRIO, 2019, p. 198. n. 671.

Palamas se refere a Dionísio e diz que, se chamamos o mistério transessencial do ser divino de “Deus”, “Vida”, “Essência”, “Luz”, ou “Palavra”, estamos na verdade referindo-nos aos poderes que vem Dele a nós: deificando, criando ser e vida, e dando sabedoria. Esse poder ou atividade deificadora traz o ser humano a uma nova condição epistêmica. Palamas comenta isso em várias ocasiões. Ele usa a terminologia de perceber, conhecer e contemplar.²⁵⁴

Todavia, cremos que essas atividades não são exclusivas à deificação. Percepção, conhecimento e contemplação são atividades ligadas também às relações criaturais, isto é, Criador-criação-criaturas. Como seres humanos, como criaturas humanas, podemos intuir, sentir, perceber, conhecer e contemplar o nosso Criador, pelas suas energias criacionais. Igualmente, podemos perceber, conhecer e contemplar a nossa realidade como espécie humana, por meio de nossas energias criaturais. O mesmo se dá, é claro, com as outras criaturas e com toda a criação: por meio de suas energias como seres, podemos percebê-los, conhecê-los e contemplá-los. A teologia palamita fornece-nos, assim, uma base hermenêutica e um quadro metafísico para nossas experiências criaturais, uma base para uma teologia inter e intra relacional.

Segundo Palamas, Barlaão erra ao considerar meramente perceptível o que é espiritual e além das atividades cognitivas. Ele ainda afirma que as “divinas energias estão em Deus e permanecem invisíveis para as faculdades criadas; mas os santos as veem, porque eles se ultrapassaram a si mesmos com o auxílio do Espírito” (*Triades*, 3.3.10)²⁵⁵. Ainda acrescenta:

Não vês que os homens unidos a Deus e deificados, que fixam divinamente seus olhares sobre ele, não veem como nós? Milagrosamente, eles veem com sua percepção para além das percepções [Αἰσθησει γὰρ τὰ ὑπὲρ αἰσθησιν], e com sua inteligência que ultrapassa a inteligência, pois o poder do Espírito penetra suas faculdades humanas e lhes permite ver aquilo que nos ultrapassa. Enquanto falamos de uma visão pelos sentidos, acrescentamos sempre que ela ultrapassa os sentidos, para mostrar que ela não é somente sobrenatural (*Triades*, 3.3.10)²⁵⁶.

²⁵⁴ TOLLEFSEN, 2012, p. 204. “In *Triads* 3.2.11 Palamas refers to Dionysius and says that if we call the transessential mystery of divine being ‘God’, ‘Life’, ‘Essence’, ‘Light’, or ‘Word’, we in fact refer to powers that come from Him to us: deifying, making being and life, and giving wisdom. This deifying power or activity brings man into a new epistemic condition. In several instances Palamas comments on this. He uses the terminology of perceiving, knowing, and contemplating.”

²⁵⁵ Tradução do francês de Meyendorff: “Ces divines énergies sont en Dieu et demeurent invisibles pour les facultés créées ; mais les saints les voient, parce qu’ils se sont dépassés eux-mêmes avec l’aide de l’Esprit.”

²⁵⁶ Tradução do francês de Meyendorff, modificada: “Ne vois-tu pas que les hommes unis à Dieu et déifiés, qui fixent divinement leurs regards sur lui, ne voient pas comme nous ? Miraculeusement, ils voient avec leurs sens ce qui dépasse les sens, et avec leur intelligence ce qui dépasse l’intelligence, car la puissance de l’Esprit pénètre leurs facultés humaines et leur permet de voir ce qui nous dépasse. Alors qu’en parlant d’une vision par les sens, nous ajoutons toujours qu’elle dépasse les sens, pour bien montrer qu’elle n’est pas seulement surnaturelle”.

Ou seja, em contato com as energias divinas podemos perceber e entender, embora imperfeitamente, acerca da dimensão da realidade descoberta, vinda da Luz. Entretanto, por escapar às nossas capacidades, a inteligência é limitada. Por isso diversas pessoas tentaram, por meio de inúmeras religiões, desenvolver concepções e mitos de criação, cosmogonias e teologias da criação. Essas são tentativas de desenvolver a percepção da nossa condição de sermos criaturas, parte, no meio e em torno da criação, tendo Deus como Criador; isto é, são elaborações a partir de suas respectivas experiências criaturas. Essas percepções e experiências estão para as energias criacionais, a energia de sustentação, o ato de criar, o poder criativo e os *logoi*, assim como a percepção/união, experiência de deificação, descrita por Palamas, está para a Luz, a radiação deificante.

Esses dons espirituais são percepções sensoriais, mas também transcendem os sentidos naturais, sendo percepções sobrenaturais. É por transcender os sentidos naturais, e por a nossa inteligência transcender-se e elevar-se à Primeira Inteligência, que essas percepções também são chamadas intelectuais. É, portanto, pelos olhos da alma, e não pelos do corpo, que essa percepção ocorre, pelo poder do Espírito Santo (*Triades*, 1.3.33). Similarmente, a ideia de criação, fruto/efeito da glória divina, da energia divina, da presença ativa do Criador em sua criação e criaturas, é vista por um olho diferente daqueles que proporcionam conhecimento natural, mesmo não sendo tão sublime como a divina percepção da Luz.

Entretanto, essa ênfase na percepção intelectual não justifica o pensar e entender como o meio para chegar-se até o conhecimento divino. Para Palamas, não basta entender sobre Deus para alcançar o real conhecimento dele. Antes, deve-se experienciá-lo pois, “pelo simples fato de pensar e de falar a respeito de Deus, não se adquire a experiência” (*Triades*, 1.3.34)²⁵⁷. Não se experiencia Deus ao entender ou falar sobre o mesmo, da mesma forma que não se experiencia uma cidade ao somente pensar nela, ou o ouro, a menos que se tenha contato com o mesmo por meio das percepções sensíveis. Similarmente, mas em outro nível, vê-se o divino e os seus tesouros com os olhos intelectuais, que transcendem eles mesmos, pela atuação do Espírito (*Triades*, 1.3.34).

A experiência de Deus transcende até mesmo a teologia apofática:

²⁵⁷ Tradução do francês de Meyendorff: “par le seul fait de penser et de parler au sujet de Dieu et des choses divines, tu n’en acquiers pas l’expérience.”

Mas a marca posta sobre espírito através dos signos divinos e misteriosos do Espírito difere também muito da teologia negativa que eleva a razão para Deus. A teologia é tão distante da visão de Deus na luz, tão distinta da conversa íntima com Deus, quanto o conhecimento é diferente da possessão. Dizer algo sobre Deus não equivale a um encontro com Deus! Para dizer algo, necessitamos da palavra, da mesma palavra que pronunciamos e, também, da arte que a concerne, a não ser que se queira simplesmente possuir o conhecimento, sem utilizá-lo, nem comunicá-lo aos outros; precisamos também de matéria variada dos raciocínios, das necessidades que produzem a demonstração; precisamos também de todos os exemplos provenientes do mundo; todos ou a maior parte são recolhidos pela visão ou audição e se encontram quase todos nesse mundo; os sábios desse mundo podem então, eles também, servir-se deles sem purificar sua vida e sua alma. Ao contrário, não podemos possuir Deus em nós, encontrar Deus na pureza, nos confundir na luz sem mistura, dentro dos limites das possibilidades da natureza humana, a não ser que purificados pela virtude, saíamos de nós mesmos, ou melhor, que ultrapassamos-nos a nós mesmos, abandonando juntamente com a sensação tudo o que é sensível (*Triades*, 1.3.42)²⁵⁸.

É, pois, no transcender da visão meramente natural e no caminhar em direção ao divino que podemos experienciá-lo. É, portanto, inferior a busca por demonstrações da sua existência.

Em *Triades*, 3.3.13, vemos a relação entre experiência e teologia em Palamas, que diz que é “evidente que o conhecimento de Deus pela experiência vem da graça que fornece ao ser humano o aspecto divino. Mas como saberemos que essa graça também é luz? Pelo mesmo pai ou por um outro que igualmente ensina pela experiência?” (*Triades*, 3.3.13)²⁵⁹. O pai aqui citado é Gregório, o Teólogo. Pelas suas experiências, esse e outros pais da Igreja ensinam que a graça divina é, igualmente, a luz divina. Um pouco mais para frente, continuando, Palamas indaga e responde: “como sabemos que essa luz é também deificação? Ouça o mesmo pai” (*Triades*, 3.3.13)²⁶⁰. Aqui, por sua vez, Palamas se refere a Máximo, o Confessor. Assim, a experiência está moldando a reflexão teológica da iluminação/divinização. O conhecimento de que a graça

²⁵⁸ Tradução do francês de Meyendorff: “Mais la marque posée sur l’esprit par les signes divins et mystérieux de l’Esprit diffère aussi beaucoup de la théologie négative qui élève la raison vers Dieu. La théologie est aussi éloignée de la vision de Dieu dans la lumière, aussi distincte de la conversation intime avec Dieu, que la connaissance est différente de la possession. Dire quelque chose au sujet de Dieu n’équivaut pas à une rencontre avec Dieu ! Pour dire quelque chose, on a besoin de la parole, de cette parole même que l’on prononce et aussi de l’art qui la concerne, à moins que l’on ne veuille simplement posséder la connaissance, sans s’en servir, ni la communiquer aux autres ; on a besoin aussi de la matière variée des raisonnements, des nécessités que produit la démonstration ; on a besoin de tous les exemples qui proviennent du monde ; tous ou la plupart sont recueillis par la vue ou l’ouïe et se trouvent à peu près tous dans ce monde ; les sages de ce monde peuvent donc, eux aussi, s’en servir, sans purifier leur vie et leur âme. Au contraire, nous ne pouvons posséder Dieu en nous, fréquenter Dieu dans la pureté, nous confondre dans la lumière sans mélange, à la mesure des possibilités de la nature humaine, à moins que, purifiés par la vertu, nous sortions de nous-mêmes, ou plutôt que nous nous dépassions nous-mêmes, en abandonnant avec la sensation tout ce qui est sensible”.

²⁵⁹ Tradução do francês de Meyendorff: “Il est déjà devenu évident que la connaissance de Dieu par expérience provient de la grâce qui donne à l’homme l’aspect de Dieu. Mais comment saurons-nous que cette grâce est aussi lumière ? Par le même Père ou par un autre qui enseigne également par expérience ?”

²⁶⁰ Tradução do francês de Meyendorff: “Mais comment savons-nous que cette lumière est aussi déification ? Écoute le même Père.”

é luz, que a luz é deificação, provém da experiência e, é claro, da tradição – como conjunto de experiências.²⁶¹ De forma semelhante, é pela experiência de ter um Criador que faz com que o ser humano teologize teologias da criação, como estamos aqui fazendo, mesmo que em formas mais primordiais e simbólicas como os mitos da criação.

Também diz ele: “O que se tornam, então, o teu ‘conhecimento’, tua ‘imitação’, teu ‘despojamento’, com os quais tu buscas te despojar da multidão e despojar o conhecimento, que vem da fé, e da verdadeira imitação de Deus que nos ultrapassa?” (*Triades*, 3.3.13)²⁶² Não se pode negar a experiência religiosa cristã e sua teologia por meio da sabedoria exterior, sobretudo quando não se experienciou tal experiência. Barlaão queria negar a experiência hesicasta de deificação através do conhecimento mundano sem ter experienciado a deificação. O mesmo pode ser dito quanto à teologia da criação: os proponentes do cientismo, por não terem experienciado alguma percepção ou experiência criatural, não possuem autoridade e conhecimento real para negá-la.²⁶³

Referindo-se a Zacarias 12,1, Palamas faz uma afirmação importante para nossa tese: “Quanto a Zacarias, filho de Baruque, ele ensina que o próprio espírito que está em nós é modelado por Deus: ele mostra, assim, ou que Deus fez nosso espírito surgir do não-ser para o ser, ou que ele o recria num estado melhor e o transforma no bem-ser” (*Triades*, 2.3.62)²⁶⁴. Posteriormente, ele cita o Salmo 33,15, no qual é afirmado que Deus modelou o coração de cada ser humano (*Triades*, 2.3.62).

Portanto, uma vez que é pelo nosso espírito/coração que percebemos que Deus é o Criador, e foi ele que criou e moldou o nosso coração, a nossa abertura para o transcendente, o espírito humano, foi modelada pelo próprio Criador de tal maneira que a criatura humana seja capaz de ver o seu fundamento, que possui uma fonte primeira.

Ao esclarecer que foi o poder divino que fez com que os Apóstolos fossem capazes de verem a luz da Transfiguração com seus olhos e que não se tratava de uma alucinação, Palamas também defende que ela existe desde o princípio e que permanecerá existindo por toda a eternidade (*Triades*, 3.1.15). Portanto, a luz já existia e foram os olhos deles que mudaram. Na

²⁶¹ Ver nota n. 262.

²⁶² Tradução do francês de Meyendorff: “Que deviennent alors ta ‘connaissance’, ton ‘imitation’, ton ‘dépouillement’, avec lesquels tu cherches à te dépouiller de la multitude et à dépouiller la connaissance, qui provient de la foi, de la vraie imitation de Dieu qui nous dépasse ?”

²⁶³ É claro, eles podem negar os criacionismos episódicos, na medida em que estão no mesmo quadro epistêmico.

²⁶⁴ Tradução do francês de Meyendorff: “Quant à Zacharie, fils de Barachie, il enseigne que l’esprit même qui est en nous est modelé par Dieu : il montre ainsi, soit que Dieu fait passer notre esprit du non-être à l’être, soit qu’il le recrée dans un état meilleur et le transforme dans le bien-être.”

relação e contato com o ser humano, o que muda é a capacidade do ser humano de perceber essa realidade. O mesmo acontece com as experiências criaturas.

Falando sobre a Luz tabórica, que divinamente resplandeceu na Transfiguração, e a suprema imagem divina de Deus como essência e energia, que é encontrada nessa Luz, Russell afirma a sua eternidade, imutabilidade e a sua existência independente do ser humano e sua ciência da mesma. Ele então diz que, seguindo o ortodoxo russo Basil Krivoshein (1900-1985), bispo de Bruxelas, que por sua vez segue o Damasceno, é a nossa capacidade humana de receber essa Luz incriada que muda.²⁶⁵ Ainda acrescenta que, “para Palamas, a transitoriedade da luz era uma característica da experiência do contemplante, e não de Cristo.”²⁶⁶

Assim também são as experiências criaturas: efêmeras e maleáveis. É a nossa capacidade de compreender a já existente relação criatural, entre Criador, criação e criaturas, que muda. É a partir da senciência, percepção e ciência da experiência da criatura humana, de sua relação com o seu Criador, que podemos elaborá-la, seja em forma de mitos, cosmogonias ou teologias da criação. Esses são símbolos criaturas que possuem como referência uma mesma realidade.

A questão de a transitoriedade da luz ser uma característica da experiência do contemplante, e não de Cristo, relembra a noção de progressão espiritual de Gregório de Nissa.²⁶⁷ Conforme Louth, ἐπέκτασις é o termo utilizado pelo capadócio, derivado de ἐπεκτείνόμενος, que aparece em Filipenses 3,13, para referir-se à ideia de que não há fim no conhecer a Deus, sendo que na nossa progressão espiritual encontramos-nos continuamente do princípio (ἀρχή) ao princípio. Por estarem Deus e as criaturas em diferentes níveis de ser, não havendo nada em comum entre ambos, Deus é incognoscível às criaturas, pois somente semelhantes podem se conhecer. É somente ao fazer-se conhecido que o que não é incriado pode conhecer Deus. Ainda assim, a criatura não pode possuir esse conhecimento. Deus é, de certa maneira, uma escuridão divina, na qual conhecê-lo é entrar nessa escuridão. O fruto dessa inserção é um tipo de sensação da presença divina, que nunca pode ser totalmente compreendida, tampouco capturada. A alma, assim, está continuamente ansiando e estendendo-se (ἐπεκτείνόμενος) em direção à revelação divina e, uma vez que Deus e o conhecimento divino são infinitos, mesmo desfrutando de um contínuo progresso, há infinitamente mais a se

²⁶⁵ RUSSELL, 2019, p. 57.

²⁶⁶ RUSSELL, 2019, p. 187. “For Palamas, [...] the transience of the light was a characteristic of the experience of the beholder, not of Christ.”

²⁶⁷ A necessidade contínua de crescimento em Palamas também recorda Noble da doutrina da epektasis de Gregório de Nissa (NOBLE In: NOBLE, 2022, p. 85).

conhecer; o progresso é eterno e sem fim, pois o limite do revelado é sempre um ἀρχή. Nissa vê como do princípio ao princípio a criação, a nova criação – isto é, a ressurreição e o batismo, sendo este último o começo da fé – e a deificação. Todas essas três, a criação, nova criação e a deificação, foram estabelecidos por Deus e sua Palavra, que é criativa e redentora. Ao voltar-se ao princípio, volta-se ao próprio Deus, o ἀρχή, o princípio. Nesse progresso espiritual sem fim, portanto, o contato com Deus é continuamente redescoberto e renovado.²⁶⁸

Conforme Calvário, a doutrina da ἐπέκτασις, desenvolvida por Nissa, é adotada pela tradição cristã oriental, incluindo Palamas. Ela explica-a em termos de uma progressiva e infinita evolução na união do ser humano com a Divindade infinita e sem fim, afirmando que a mesma exprime a relação dinâmica entre a criatura humana e Deus. Todavia, ela destaca que essa doutrina possui complicações, como a aparente implicação de temporalidade ou sucessão na eternidade da vida beatífica.²⁶⁹

É assim que, segundo Calvário, Palamas trata a vida cristã. O seu princípio ocorre na vida terrena, mas tem continuidade no futuro. Ela nunca está acabada, sendo a nossa relação com o Divino dinâmica e infinita, uma ἐπέκτασις; e assim também é o conhecimento divino. Calvário afirma que ainda que ele não tenha desenvolvido essa ideia, a partir do seu pensamento pode-se dizer “que Palamas concebe o percurso de união com Deus como um progressivo processo de espiritualização, do intelecto e do corpo.”²⁷⁰ Mesmo assim, ela nota um acréscimo na noção de ἐπέκτασις na teologia de Palamas no final da *Tríades*, 2.3.35, no qual “o progresso infinito na contemplação de Deus é um progresso na visão contínua da luz divina e incriada.”²⁷¹ Ainda, afirma que Palamas, em *Tríades*, 2.3.56, não só segue a interpretação de Gregório de Nissa acerca da visão de Moisés no Monte Sinai, mas também acrescenta a luz na teoria da contemplatividade progressiva do Divino. “Palamas, vê na figura de Moisés o exemplo do insaciável desejo de ver Deus e do progresso infinito. Este [progresso] acontece a todos os santos (e anjos)”.²⁷²

Como experiências espirituais e sobrenaturais, as experiências criaturais também são progressivas e são tão antigas quanto as primeiras religiões, ou melhor, são até mesmo anteriores a elas, pois experiências religiosas precedem as religiões, que são frutos delas. E,

²⁶⁸ LOUTH, Andrew. ‘*From Beginning to Beginning*’: Continuous Spiritual Progress in Gregory of Nyssa. In: LOUTH, Andrew. *Selected Essays: Studies in Patristic*. Edited by Lewis Ayres and John Behr. Oxford; New York: Oxford University Press, 2023. v. 1. p. 76-80.

²⁶⁹ CALVÁRIO, 2019, p. 191.

²⁷⁰ CALVÁRIO, 2019, p. 211-212.

²⁷¹ CALVÁRIO, 2019, p. 212-213.

²⁷² CALVÁRIO, 2019, p. 213.

afinal, o sentimento, a percepção de ter um fundamento metafísico de seu ser, é uma das formas mais primordiais da experiência religiosa humana. Podemos ver o desenvolvimento progressivo das experiências criaturais ao longo da história religiosa humana. As cosmogonias e mitos da criação representam as primeiras elaborações de tais experiências, que desenvolveram-se em hermenêuticas da criação e teologias da criação, passando por cosmografias religiosas. As ecoteologias da criação são, também, resultado dessas experiências criaturais, da criatura humana em integração com as outras criaturas, com a criação e o Criador. A tomada de consciência de que essa progressão espiritual criatural faz parte do processo contínuo de reconhecimento das reais relações entre Criador, criação e criaturas, assim como que essas elaborações criaturais são efeitos dessas experiências humanas e religiosas, é um avanço teológico-espiritual nessa infinita relação entre Criador e criaturas humanas. A realidade permanece a mesma, o que muda é a nossa relação e o processo de consciência da mesma.

Palamas afirma que

o Senhor habita nos humanos de formas diferentes e variadas, conforme a dignidade e conduta daqueles que o buscam: ele aparece de uma certa maneira ao ser humano ativo, de uma outra ao contemplativo, de uma outra ainda àquele que possui a visão; os zelosos o recebem de uma certa maneira, e aqueles que já se tornaram deuses, de uma outra (*Triades*, 3.1.28²⁷³).

Nessa passagem, Palamas destaca como a multiformidade da experiência religiosa humana de Deus também é relativa à própria criatura humana. Meyendorff então comenta que “a divina epifania em Jesus Cristo é, portanto, limitada pela capacidade humana de recebê-la, e também pela infinita variedade de caminhos pessoais a Deus. Seu caráter personalista é uma das características essenciais do pensamento de Palamas.”²⁷⁴ Sinkewicz aponta que, na teologia de Palamas, “muitas verdades divinas estão para além da expressão humana e, aquelas que não estão, devem ser expressas de acordo com a direção do Espírito, isto é, com o auxílio da graça.”²⁷⁵ É, portanto, pelo auxílio da graça do Espírito, da sua energia, que podemos intuir,

²⁷³ Tradução do francês de Meyendorff: “Le Seigneur séjourne dans les hommes de manières différentes et variées, suivant la dignité et la conduite de ceux qui le recherchent : il apparaît d’une certaine façon à l’homme actif, d’une autre au contemplatif, d’une autre encore à celui qui possède la vision ; les zéloteurs le reçoivent d’une certaine manière, et ceux qui déjà sont devenus des dieux, d’une autre.”

²⁷⁴ MEYENDORFF, 1964, p. 166, 201. “The divine epiphany in Jesus Christ is therefore limited by human capacity to receive it, and also by the infinite variety of the personal paths to God. Its personalist quality is one of the essential characteristics of Palamas’s thought”.

²⁷⁵ SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 41. “Many divine truths are beyond human expression and those that are not must be expressed in accord with the guidance of the Spirit, i.e., with the aid of grace.”

sentir, perceber, entender e discorrer sobre essa realidade criatural, continuamente em relação com o seu Sustentador e Criador.

Em contrapartida ao conhecimento natural, Palamas fala de um caminho seguro, em que pode-se contemplar a sabedoria divina na criação, obter o conhecimento dos seres de forma não vã, mas útil. Para isso, o ser humano deve estar livre das preocupações do cotidiano e ter a sua esperança posta sobre Deus. Assim, a alma é elevada à compreensão das criaturas de Deus e à glorificação do Criador. Isso é, para ele, um milagre de elevação (*Triades*, 1.1.20). Chegamos, então, por meio da meditação e do milagre, à ciência da criação. Claramente, ele está falando aqui da união/deificação. Mas, trazendo isso para a nossa pauta, é no experienciar da relação entre Criador, criação e criaturas que se pode chegar à ciência ou senciência dessa relação e realidade criacional, abrindo a possibilidade de elaborar sobre tais experiências, ou não.

Sobre o alcance da ciência de Deus como Criador, Palamas diz:

Quem ignora hoje, mesmo não sendo cristão, mas cita, persa ou indiano, que Deus não se identifica com nenhuma criatura, nem com qualquer objeto sensível? [...] mesmo se todos não são submissos ao evangelho de Cristo, mas, transformados inconscientemente pela presença de uma graça superabundante, todos confessam juntos um único Deus, Criador do universo. Se interrogas o parto, o persa, o sármata, imediatamente ouvirás eles te responderem essas palavras dignas de Abraão: “Eu venero ao Deus do céu”. Ptolomeu não teria respondido assim, nem Hiparco e nem Marino de Tiro, esses que consideras como sábios e que adaptaram seu espírito à verdade dos ciclos, dos epiciclos e das esferas do céu, mas que, contudo, declaram que o céu é divino e a causa do universo; também Aristóteles e Platão, que acreditavam ver nas estrelas os corpos dos deuses (*Triades*, 2.3.4)²⁷⁶.

Pensamos que as experiências de ter Deus como Criador não é exclusivamente cristã; a percepção criatural, a sensação espiritual de ter um Criador, é experienciada por diferentes povos, de diferentes religiões; é experienciada pela criatura humana, não se limitando aos seguidores do Evangelho de Jesus. A experiência de ter algum Criador e/ou o confessar do Mistério do Mundo como Criador, no entanto, não é uma experiência universal, mas

²⁷⁶ Tradução do francês de Meyendorff: “Qui ignore aujourd’hui, même s’il n’est pas chrétien, mais Scythe, Perse ou Indien, que Dieu ne s’identifie avec aucune créature, ni avec aucun objet sensible ? [...] même si tous ne sont pas soumis à l’évangile du Christ, mais, transformés inconsciemment par la présence d’une grâce surabondante, tous confessent ensemble un Dieu unique, créateur de l’univers. Et si tu interrogas le Parthe, le Perse, le Sarmate, tu l’entendras te répondre immédiatement ces paroles dignes d’Abraam : ‘*Je vénère le Dieu du ciel*’. Ptolémée n’aurait pas répondu ainsi, ni Hipparque, ni Marin de Tyr, ceux que tu considères comme des sages et qui ont adapté leur esprit à la vérité des cycles, des épicycles et des sphères du ciel, mais qui déclarent cependant que le ciel est divin et cause de l’univers ; les Aristote et les Platon, non plus, eux qui croient voir dans les étoiles les corps des dieux”.

contingencialmente comum à experiência da criatura humana. Não existe, pois, uma universalidade da presença de algum criador em todas as religiões e culturas humanas. Contudo, há uma transversalidade de contingências da mesma, isto é, há presenças de tais experiências e, como resultado delas, de crenças em alguma forma de criador em várias religiões e culturas na humanidade. Descrever tal experiência de ter um Criador, fundamento de seu ser, como uma transversalidade de contingências é, portanto, mais apropriado do que como um universalismo.

Similarmente, existe uma transversalidade da visão da luz. Ao falar da experiência hesicasta da luz, Calvário afirma que ela é *sui generis*, mas não no que diz respeito à experiência da luz, uma vez que outras tradições também possuem relatos de experiências idênticas. Ela conclui, assim, que há uma transversalidade histórica da experiência espiritual da luz.²⁷⁷ Pensamos, como já afirmado, que o mesmo se dá em relação às experiências criaturais.

Sobre o vislumbrar da realidade criatural e espiritual, vejamos o que Palamas diz sobre os olhos da alma. Seguindo Santo Isaque de Nínive (século XII), Palamas vê a alma como tendo dois olhos, tendo cada um, um propósito:

Isaque, o intérprete fiel e seguro nesse assunto, diz assim que “nossa alma possui dois olhos, como os pais o dizem”. Escutas? Todos os pais o dizem! Eles dizem então: “nossa alma possui dois olhos e a visão que é própria a cada um deles não é destinada ao mesmo uso; com um desses olhos vemos os segredos da natureza, isto é, o poder de Deus, sua sabedoria e sua providência ao nosso respeito, acessíveis graças à majestade com a qual ele nos governa; com o outro olho, contemplamos a glória de sua santa natureza, quando apetece a Deus de nos introduzir nos mistérios espirituais”. Já que são dois olhos, o que ambos veem é uma luz; já que cada um deles possui uma visão destinada a um uso particular, uma certa dualidade aparece na contemplação dessa luz, pois cada olho vê uma luz diferente, invisível ao outro olho. O divino Isaque nos explicou a natureza de cada um: um, diz ele, é a percepção do poder, da sabedoria e da providência de Deus e, em geral, o conhecimento do Criador proveniente das criaturas; o outro é uma contemplação, não da natureza divina, para que os caluniadores não encontrem nele um novo motivo, mas da “glória de sua natureza” (*Triades*, 2.3.15)²⁷⁸.

²⁷⁷ CALVÁRIO, 2019, p. 41.

²⁷⁸ Tradução do francês de Meyendorff: “Isaac, l’interprète fidèle et sûr dans ce domaine, dit ainsi que ‘notre âme possède deux yeux, comme les Pères le disent’. As-tu entendu ? Tous les Pères le disent ! Ils disent donc : Notre âme possède deux yeux et la vue qui est propre à chacun d’eux n’est pas destinée au même usage; avec l’un de ces yeux nous voyons les secrets de la nature, c’est-à-dire la puissance de Dieu, sa sagesse et sa providence à notre égard, accessibles grâce à la majesté avec laquelle il nous gouverne; avec l’autre œil, nous contemplons la gloire de sa sainte nature, lorsqu’il plaît à Dieu de nous introduire dans les mystères spirituels’. Puisque ce sont des yeux, ce qu’ils voient est une lumière ; puisque chacun d’eux possède une vision destinée à un usage particulier, une certaine dualité apparaît dans la contemplation de cette lumière, car chaque œil voit une lumière différente, invisible à l’autre œil. Le divin Isaac nous a expliqué la nature de chacune : l’une, dit-il, est la perception de la puissance, de la sagesse et de la providence de Dieu et, en général, la connaissance du Créateur provenant des créatures ; l’autre est une contemplation, non pas de la nature divine, afin que les calomnieurs ne trouvent point là un nouveau motif, mais de ‘la gloire de sa nature’”. A citação feita por Palamas é da homília 72 de Santo Isaque.

A luz divina, uma das *energeia* de Deus, é apenas uma. Entretanto, conforme a alma humana possui dois olhos, cada um vê essa luz de uma forma diferente. O primeiro traz conhecimento sobrenatural, o segundo, traz a divinização, o conhecimento que também é iluminação. É esse primeiro olho que enxerga o que chamamos aqui de percepção intelectual-espiritual criatural, ou sensação espiritual criatural. Com ela, temos ciência e/ou senciência do Criador. Aqui Palamas defende que esse conhecimento é proveniente das criaturas, por meio desse olho. Entretanto, em nossa perspectiva, esse conhecimento e/ou sentimento parte do contato com as energias em torno da criação, as energias criacionais, isto é, o poder criativo e o ato de criar – que é a atualização da atualidade que é o poder criativo –, a energia de sustentação e os *logoi*. Com o primeiro olho, vemos essas energias, de forma consciente ou inconsciente. É como que uma senciência e/ou consciência de ser ser, de existir e ser ser existente, tendo outrem como razão, causa, fundamento.

Segundo Palamas, as energias divinas, especialmente a Luz divina, não são transmitidas fisicamente, e nem percebidas fisicamente (*Triades*, 3.1.8). Mesmo assim, as visões de Deus podem ser diretas e sem intermediários, manifestando-se por si mesmas (*Triades*, 2.3.29). Da mesma forma, entendemos que nem mesmo a criação precisa ser uma intermediária para as experiências criaturais, pois a contemplação dos seres não é necessária para que tais experiências ocorram. Com isso, não negamos que é sendo e estando na criação que temos as experiências criaturais. Nesse caso, a criação é sim uma intermediária. Antes, estamos dizendo que não é necessária a contemplação dos seres para que uma experiência imediata da criatura humana com o seu Criador ocorra.

Segundo Meyendorff, Palamas usa conceitos familiares à Bíblia e aos pais orientais, como visão do coração, olho divino, sensação santa, para descrever a fé. Igualmente, acrescenta que Palamas utiliza esses conceitos diversos para descreverem uma só coisa, a faculdade sobrenatural de conhecer Deus, que todos os cristãos, como seres integrais e unitários – e não duais – possuem, e que os santos, por meio da oração e pela observância dos mandamentos, ainda a desenvolvem. Isto é, não é somente uma parte espiritual/intelectual da criatura humana que possui essa faculdade, como o é em algumas interpretações que colocam o espírito/mente como oposta ao corpo. Não sendo nem só uma sensação e nem uma intelecção, os sentidos espirituais “assumem um estado ativo do ser humano, e são o oposto de uma ‘impassibilidade’

negativa. O ser humano possui inteligência e sentidos que, transformados pela graça, também participam no drama supremo para o qual foi criado, a saber, a união com Deus.”²⁷⁹

Como podemos ver, o corpo não está excluído dessas experiências. Tollefsen, a partir de *Tríades*, 1.2.3, afirma que o centro da faculdade intelectual do ser humano é o seu coração, e não algum lugar fora do corpo. Simultaneamente, essa faculdade está no coração e é uma faculdade incorpórea. Palamas, afinal, junto com Macário, vê o coração como o órgão que dirige todo o organismo humano, como ser psicofísico, almático e espiritual.²⁸⁰ Calvário vê “a mais elevada consideração pelo corporal” na presença do coração – um órgão físico – como epicentro da vida humana, corporal e intelectual, na teologia de Palamas. Igualmente, ela afirma que ele busca “integrar a corporalidade, numa escatologia que não pode prescindir do corpo, se quiser respeitar a própria experiência ascética individual, as Escrituras e a tradição.”²⁸¹ É no coração, portanto, que ocorrem as experiências criaturais, que envolvem a criatura humana como um todo e ser interconectado.

Sobre a sensação espiritual, Palamas diz que,

quanto à pureza da parte passional da alma, ela efetivamente liberta a inteligência com relação ao universo, dando-lhe a impassibilidade; ela a une pela oração à graça do Espírito; esta lhe dá o gozo dos deslumbramentos divinos e a inteligência adquire o aspecto dos anjos e de Deus. Por isso os pais posteriores ao grande Dionísio a nomearam de “sensação espiritual”, o que é mais adequado e exprime melhor, por assim dizer, essa contemplação mística e oculta. Então, de fato, o ser humano não vê verdadeiramente nem pela inteligência e nem pelo corpo, mas pelo Espírito; e ele sabe com certeza que vê sobrenaturalmente uma luz que ultrapassa a luz. Mas ele não conhece, nesse momento, o órgão que lhe permite ver; ele nem sequer consegue buscar a natureza desse órgão, pois ele não pode seguir os vestígios do Espírito (*Tríades*, 1.3.21)²⁸².

²⁷⁹ MEYENDORFF, 1964, p. 171. “they assume an active state of man, and are the opposite of a negative ‘impassivity.’ Man possesses intelligence and senses which, transformed by grace, also participate in the supreme drama for which man was created, that is to say union with God.”

²⁸⁰ TOLLEFSEN, 2012, p. 202-203. Sobre o coração e o seu lugar na teologia de Palamas e na sua tradição, ver CALVÁRIO, 2019, p. 123-166.

²⁸¹ CALVÁRIO, 2019, p. 166.

²⁸² Tradução do francês de Meyendorff: “Quant à la pureté de la partie passionnée de l’âme, elle libère effectivement l’intelligence par rapport à l’univers en lui procurant l’impassibilité ; elle l’unit par la prière à la grâce de l’Esprit ; celle-ci lui donne la jouissance des éblouissements divins et l’intelligence acquiert l’aspect des anges et de Dieu. Voilà pourquoi les Pères postérieurs au grand Denys ont nommé cela ‘sensation spirituelle’, ce qui convient mieux et exprime mieux, en quelque sorte, cette contemplation mystique et cachée. Alors, en effet, l’homme ne voit véritablement ni par l’intelligence, ni par le corps, mais par l’Esprit ; et il sait à coup sûr qu’il voit surnaturellement une lumière qui surpasse la lumière. Mais il ne connaît pas à ce moment l’organe qui lui permet de voir ; il ne peut même pas rechercher la nature de cet organe, car il ne peut suivre les traces de l’Esprit.”

A percepção intelectual-espiritual, a percepção que está para além das percepções, os olhos da inteligência que estão para além da inteligência, os olhos da alma, a visão doada pelo Espírito, são nomenclaturas diferentes para a mesma coisa. A experiência criatural humana de ver o seu Criador. Palamas está falando da visão teórica e da deificação, como sabemos. Mas assim também é, em nossa perspectiva, a percepção/sensação criatural de ser efeito do ato criador e sustentador de Deus, um outro desdobramento das energias divinas. Assim como a radiação divina, isto é, a Luz de Deus, é uma energia incriada, também são o poder criativo, o ato de criar, a sustentação divina e os *logoi*. Todas elas são energias divinas experienciadas pela criatura humana – em níveis diferentes e em formas diversas, é claro.

Ao comentar a obra de Meyendorff de 1959 sobre Palamas, Calvário afirma que não há nenhuma atualização nela quando comparada à de Lossky. Meyendorff destaca a luz como o *medium* entre Criador e criaturas, o meio pelo qual as criaturas participam no Criador.²⁸³ Na nossa perspectiva, não é somente essa energia, a luz incriada, que é um *medium* entre o Criador e as criaturas, mas também o poder criativo, o ato de criar, a energia de sustentação e os *logoi*.

A ideia da criação é procedente da fé, da sensação santa, do olho divino, de uma percepção do coração. Ela vem de uma sensação que está para além das sensações, de uma intelecção que está para além das intelecções, sendo uma percepção que transcende as percepções. Nela, o ser humano, como ser inteiro, pela experiência, intui, sente, percebe, pensa, que possui um Criador. Não somente isso, mas vê-se como criatura que faz parte de toda a criação e que se encontra em relação com ela e com o seu Criador.

4.4.4 A experiência e a metafísica da participação

Como aponta Russel, Palamas não trata a transcendência divina como absoluta, fazendo jus à sua herança. Com Basílio, ele aprendeu que as energias divinas não são externas, mas o próprio Deus atuando e manifestando-se dentro da criação. Com Dionísio, aprendeu que a presença de Deus na criação não se limita à questão casual, como que da presença de uma causa nos seus efeitos, mas que Deus está presente na criação em um constante *exitus-reditus*, isto é, num constante êxodo extático de amor e retorno a si mesmo. Aqui, por meio da participação, Deus transforma o crente. Com Máximo, aprendeu que o ser humano pode partilhar do que

²⁸³ CALVÁRIO, 2019, p. 45.

Deus faz, das atividades divinas, das coisas ao redor de Deus. Russell afirma que Palamas buscou, em toda a sua obra, transmitir o “nosso recíproco relacionamento com [o] Deus que é ativamente presente em nós, Deus como *energeia*”.²⁸⁴

A presença de Deus na criação está intrinsecamente relacionada à participação. Entretanto, adverte Russell, essa participação divina é dinâmica, não sendo tão somente uma causalidade eficiente ou exemplar. Trata-se, antes, da presença ativa de Deus em sua criação. Para Russell, “é o desenvolvimento desse aspecto dinâmico da participação, representando a presença ativa de Deus no mundo, juntamente com a resposta humana a ela, que é a contribuição fundamental de Palamas para a nossa compreensão das relações divino-humanas.”²⁸⁵

Calvário esclarece que o termo que exprime a ideia de participação, de que o ser humano recebe em si algo do divino, é μέθεξις, *methexis*. Central na filosofia de Platão, *methexis* retrata a relação que há entre particulares sensíveis e as ideias. Para Palamas, enquanto as energias não participam da essência divina, mas procedem dela, a criação e as criaturas participam das energias de Deus, que “está todo, por inteiro, em cada uma das energias, sem perder a sua simplicidade. Mas a sua essência imparticipável transcende o que nele é participável, isto é, as energias. E está todo, inteiro, presente naquele que participa nas suas energias.”²⁸⁶ Calvário afirma que Palamas também vai discutir, como fez Platão no Parmênides, o problema da divisão relacionada à concepção de participação. É pela transcendência divina que Deus se encontra inteiro, sem qualquer divisão, em cada uma das suas inúmeras energias. Como explica Calvário, “a essência é una; as energias multiplicam-se, conforme as variações da potência receptiva dos que nelas participam.”²⁸⁷

Russell identifica no segundo tratado da última tríade a primeira grande discussão de Palamas sobre a participação, e que ela ecoa a obra *Nomes Divinos* [II.7.7] de Dionísio. Segundo ele, “Dionísio diz ali que qualquer coisa pertencente ao divino é conhecida a nós

²⁸⁴ RUSSELL, 2019, p. 186-187. “Our reciprocal relationship with God who is actively present to us, God as *energeia*”.

²⁸⁵ RUSSELL, Norman. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019. (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology). p. 185-186. “It is the development of this dynamic aspect of participation, representing the active presence of God in the world together with the human response to it, which is Palamas’ fundamental contribution to our understanding of divine-human relations.”

²⁸⁶ CALVÁRIO, 2019, p. 171. Como primeiros princípios, os poderes, as energias divinas, não participam de coisa alguma. Se as energias participassem da essência de Deus elas seriam essências divinas. Conferir CALVÁRIO, 2019, p. 171-172.

²⁸⁷ CALVÁRIO, 2019, p. 171.

somente na medida em que é revelada e, assim, apenas por participação; se chamamo-lo vida, ou ser, ou luz, é porque seus poderes deificantes dotam-nos com ser, ou vida, ou sabedoria.”²⁸⁸

Segundo Russell, a maturidade do pensamento de Palamas quanto à participação está no *150 Capítulos*, sobretudo do capítulo 85 até o 95 e do 104 até o 112.²⁸⁹ No primeiro conjunto, ele

baseia-se no ensino de Dionísio sobre a unidade e distinção para distinguir entre μετοχή (participação) e αὐτομετοχή (participação absoluta). Μετοχή se refere aos diferentes níveis de participação em Deus possíveis aos seres criados. Αὐτομετοχή se refere à relação de Deus com suas próprias processões e energias. Alegando citar Dionísio, Palamas afirma que “participação no ser absoluto de forma alguma participa em algo”. Deus, como ser absoluto, não é uma “coisa”, um distinto ser. Suas processões e operações *ad extra* não estão em relação a ele da mesma forma que efeitos finitos estão com suas causas. Existência absoluta não pode ter participantes finitos. Αὐτομετοχή, portanto, expressa a comunicação divina que, sem diferenciação ou diminuição de sua fonte (na analogia do sol e seus raios) concede participação.²⁹⁰

Αὐτομετοχή diz respeito, portanto, à relação intratrinitária de Deus, com as pessoas/hipóstases, e com a sua energia essencial, que naturalmente procede de sua essência. Μετοχή, por sua vez, se refere à participação dos seres em Deus, em sua(s) energia(s).

Para Palamas, Deus é o verdadeiro alvo da vida cristã, incluindo a vida monástica e sua oração. Não é o conhecimento, ou nem mesmo a teologia, mas a própria divindade.²⁹¹ Ainda assim, por meio da iluminação, Deus concede ao ser humano o conhecimento dos seres, que, por sua vez, é um dos principais dons concedidos por meio dessa luz. Igualmente, ele é um dos principais dons dado aos anjos.²⁹² Portanto, o propósito do ser humano é visto por Palamas como a deificação. Ainda assim, se é dado o conhecimento dos seres, naturalmente, é dado o conhecimento da realidade e da relação Criador-criação-criaturas. Entretanto, essa iluminação,

²⁸⁸ RUSSELL, 2019, p. 165. “Dionysius is saying there that anything belonging to the divine is known to us only in so far as it is revealed and then only by participation. God in himself is beyond being and beyond knowledge; if we call him life, or being, or light, it is because his deifying powers endow us with being, or life, or wisdom.”

²⁸⁹ RUSSELL, 2019, p. 168.

²⁹⁰ RUSSELL, 2019, p. 168. “he draws on Dionysius’ teaching on unity and distinction to distinguish between μετοχή (participation) and αὐτομετοχή (absolute participation). Μετοχή refers to the different degrees of participation in God possible for created beings. Αὐτομετοχή refers to the relationship to God of his own processions and energies. Claiming to quote Dionysius, Palamas states that ‘participation in absolute being in no way participates in anything’. God as absolute being is not a ‘thing’, a discrete being. His processions and operations *ad extra* are not related to him as finite effects are related to their cause. Absolute existence can have no finite participants. Αὐτομετοχή therefore expresses the divine communication that without difference from, or diminution of, its source (on the analogy of the sun and its rays) bestows participation.”

²⁹¹ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 157.

²⁹² SINKEWICZ, *The Later Chapters*, In: GREGORY PALAMAS, 1988, p. 39.

ou esclarecimento, não é limitada à via da luz tabórica. Antes, pode ser percebida por meio da experiência de ser criatura de Deus, de ter fundamento e do relacionar-se com ele; da experiência criatural.

Conforme Tollefsen, na teologia ortodoxa, a participação em Deus, que ocorre através das suas energias, é o alvo da vida espiritual e culmina na deificação. Aliás, por meio da energia divina, a criatura participa da bondade divina, assim como também de sua beleza, virtude, entre outras. Ele afirma que “o aspecto essencial da participação é que Deus executa sua ‘atividade’ na esfera criada.”²⁹³ Ou seja, é por meio do executar de suas energias divinas que podemos participar de Deus, que podemos ter vida, ser, beleza e sermos deificados.

Assim, como aponta Russell, Palamas, assim como Máximo, crê que Deus criou a humanidade para a divinização, para partilhar dele mesmo, de sua divindade. Por isso, 2 Pedro 1,4 é um texto importante para Palamas.²⁹⁴ Lembremos como o Criador está presente e age em sua criação. Conforme Calvário, Deus faz-se presente na criação conforme age na mesma; à medida que age num ser, Deus encontra-se presente nele. Nesse encontro, Deus age na criação de formas variadas. Como princípio essencificante, Deus age na criação fundamentando e mantendo a existência dos seres, garantindo-os e suportando-os. Como princípio deificante, ele deifica suas criaturas.²⁹⁵ No outro polo da relação, estão as criaturas, que participam em Deus, em suas diversas formas.

Segundo Sinkewicz, Palamas traça uma distinção entre duas formas de participação na Divindade. A mais sublime, é claro, é concedida pela graça e energia do Espírito aos considerados dignos, a divinização. No entanto, há uma participação comum a toda a criação, a todos os seres criados por Deus. Esses participam em Deus por meio da sua energia de sustentação.²⁹⁶ A primeira, diz Russell, é uma participação ativa na Divindade, na qual se compartilha de sua energia. A segunda, de Deus como princípio, como causa, é uma participação passiva.²⁹⁷ Mas ele também destaca que, contudo, deificação não pode ser simplesmente identificada com participação, sendo a primeira a fundação escatológica da segunda. Assim, mesmo não sendo idênticas, compartilham uma significativa e profunda ligação em termos ontológicos.²⁹⁸ Mesmo sendo os contemplativos capazes de se treinarem em prol de

²⁹³ TOLLEFSEN, 2012, p. 2, 7. “the essential aspect of participation is that God executes His ‘activity’ in the created sphere.”

²⁹⁴ RUSSELL, 2019, p. 168, 208, 235.; Conferir *Capita*, 105.

²⁹⁵ CALVÁRIO, 2019, p. 267.

²⁹⁶ SINKEWICZ In: CONTICELLO; CONTICELLO, 2002, p. 162-163.

²⁹⁷ RUSSELL, 2019, p. 191.

²⁹⁸ RUSSELL, 2019, p. 226.

serem receptivos às energias divinas, ao Espírito, nenhum esforço traz a mesma. Além disso, ela é o alvo da salvação de todas as pessoas, a graça divina em ato. Ser transformado pela glória de Deus é o nível mais sublime da comunhão entre Deus e o ser humano.²⁹⁹

Conforme Russell, Palamas fala em *Participação e Teófanés* de diferentes níveis de participação dos seres criados na Divindade. Toda criatura participa nele em termos de existência, vida e intelecto, enquanto os santos participam em Deus de forma ainda mais plena. No primeiro caso, conforme Deus é a causa dos seres, como efeitos criados por ele, passiva e necessariamente participamos nele e o manifestamos. Já o segundo sentido de participação, que é a participação propriamente dita, é um dom sobrenatural e divinizador dado por Deus.³⁰⁰ Obviamente, a experiência criatural encaixa-se no primeiro sentido de participação e o que diferencia o ser humano das demais criaturas – no tocante a esse sentido de participação – é que a criatura humana tem capacidade de dar inteligibilidade às experiências de participação, incluindo a criatural.

Em síntese, mesmo não elaborando uma teologia focada na experiência criatural de estar em contato com as energias criacionais, do sentir e ter ciência de se ter Deus como fundamento do próprio ser, a teologia desenvolvida por ele, visando defender tanto a experiência de deificação pela e na Luz tabórica dos seus companheiros hesicastas, quanto a realidade por trás dela, forneceu-nos um quadro experiencial e metafísico que nos permitiu desenvolver essa teologia. Com um dos olhos da alma, por uma faculdade humana que é sensorial, intelectual, perceptual, e também espiritual e transcende, a criatura humana consegue ter uma percepção que vai além das percepções: a de que é uma criatura, que tem um Criador como fundamento de seu ser. Essa experiência ocorre pela percepção sobrenatural das energias criacionais, na qual a Trindade Criadora encontra-se intimamente ligada à sua criação, como seu princípio, como sua sustentação, como sua forma e como o seu fim.

4.5 Considerações finais

Theokritoff, no seu texto *Creator and creation*, no *the Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, afirma que “a principal preocupação de Palamas não era a

²⁹⁹ RUSSELL, 2019, p. 208-209.

³⁰⁰ RUSSELL, 2019, p. 167.

cosmologia, mas a experiência humana de Deus. Contudo, uma vez que somos criaturas físicas, ambas não podem ser separadas.”³⁰¹ É verdade que a teologia geral de Palamas tem esse intento, de defender a experiência humana de Deus, especificamente, da Luz divina. Entretanto, não podemos esquecer, como vimos, que ele tinha outras intenções com a sua teologia da criação, como defender a cosmografia cristã, contradizer as ciências helênicas, destacar a centralidade humana na criação e destacar a bondade divina. Ainda assim, a questão da experiência permeia toda ela, pois sua distinção ontológica é senão uma distinção que toca a relação entre Criador e criação, estando totalmente integrada à teologia da criação.

Como ressalta Perl, Palamas era um monge, um místico, [e posteriormente] um bispo, e não uma metafísico especulativo. Porém, aponta ele, uma metafísica ruim, que não ilumina apropriadamente a relação fundamental que há entre Deus e o mundo, não pode servir de base para uma espiritualidade sadia. Segundo Perl, Palamas era, todavia, um metafísico mais astuto do que o embate controverso sobre ele admite, que integrou metafísica e espiritualidade.³⁰² Mesmo que Palamas não tenha tido esse objetivo, de ser uma metafísico, ele desenvolveu uma teosofia metafísica que o coloca como uma prospectiva figura ecumênica, fora do embate ideológico ao entorno dele, como desejava Russell.³⁰³

Com Yannaras, pensamos que a distinção de Palamas fornece um quadro teológico e metafísico mais experiencialmente palatável à vida e experiência da Igreja do que a predominante metafísica ocidental que vê a essência divina como ato puro, o que no mínimo dificulta a compreensão da presença divina experienciada e testemunhada pela Igreja. Como pensa Yannaras, Palamas traz uma metafísica em que Deus é apresentado, pela distinção, como “um modo de existência divina que é experiencialmente conhecido como um modo ativo e é tanto racional (como ek-estático) e participável (como a fundação da relação)”.³⁰⁴

Ware queixa-se da acusação de teólogos ocidentais, como a expressa por Rowan Williams, de que os teólogos ortodoxos estariam ressuscitando um pedaço questionável do escolasticismo. Junto com Mantzarides, Ware defende que um tradicionalista verdadeiro não apenas repete o passado, reafirmando fórmulas já aceitas anteriormente, mas interpreta a sua tradição passada com liberdade criativa, assim como fez Palamas. Embora ele tenha sido alvo

³⁰¹ THEOKRITOFF In: CUNNINGHAM; THEOKRITOFF, 2009b, p. 67. “Palamas’s principal concern is not cosmology, but human experience of God. But since we are physical creatures, the two cannot be separated.

³⁰² PERL, v. 14, 1990, p. 105, 130.

³⁰³ RUSSELL, 2019, p. 17.

³⁰⁴ RUSSELL, 2019, p. 240. “a mode of divine existence that is known experientially as an active mode and is both rational (as ek-static) and participable (as the foundation of relation)”.

da acusação de ter sido um inovador, Palamas não ignorou a sua tradição, as fontes patrísticas que ele tinha à sua disposição, mas lidou com elas com liberdade. Segundo Ware, é isso que os palamitas modernos têm feito com o próprio Palamas. Eles estão reinterpretando-o com liberdade. Por fim, ele afirma que, assim como há uma continuidade entre os Pais Gregos e Palamas, há uma continuidade entre o movimento deste último e a renovação neo-palamita contemporânea.³⁰⁵

Mesmo tendo como pano de fundo uma tradição protestante pentecostal e carismática, não estamos meramente resgatando e usando uma teologia arcaica e esotérica, do outro lado do mundo. Pelo contrário, estamos tomando uma teologia bizantina reconhecida pelas Igrejas Ortodoxas como ortodoxa – isto é, a teologia das energias de Palamas e a sua leitura da experiência religiosa – como uma forma de interpretar o horizonte atual, seguindo a nossa linha de pesquisa – *Interpretação da Tradição Cristã no Horizonte Atual* –, pois reconhecemos a contribuição singular que Palamas não somente pode fornecer, mas forneceu, para suprir essa lacuna experiencial na teologia da criação – como também na teologia ocidental em geral, quando levamos em conta o cristomonismo.

Como afirma Calvário, o sentido do pensamento de Palamas é simples, com argumentações e roupagens complexas e desordenadas, mas que é pertinente e belo.³⁰⁶ Acrescentamos sofisticado e relevante, para *aqui e agora*. Talvez a teologia de Palamas acerca da relação entre Deus, ser humano e mundo, a sua compreensão sobre o Criador-criação-criatura, a sua teologia da criação, não seja a melhor e mais convincente teologia para os dias de hoje. Ainda assim, podemos afirmar, com convicção, que ela não é só relevante, mas também essencial para a nossa atualidade.

³⁰⁵ WARE, v. 9, n. 1-2, 1977, p. 54, 61.

³⁰⁶ Ela diz: “No fundo, o sistema de Palamas parece bastante simples e pode resumir-se em três ou quatro linhas: existe uma real relação entre Deus e as criaturas; Deus é um mistério insondável e, ao mesmo tempo, comunica-se, o que se verifica na criação, na tradição e na experiência pessoal; a luz é uma dessas comunicações, mais especificamente, a comunicação que deifica; portanto, tem de haver algo em Deus que permita que seja participado e algo absolutamente transcendente, isto é, as energias e a essência. A simplicidade da enunciação das soluções apresentadas por Palamas contrasta com a complexidade da argumentação para justificar cada uma das afirmações precedentes, como vimos ao longo desta tese” (CALVÁRIO, 2019, p. 268). Em seguida, afirma que “apesar destas ‘roupagens’ pouco ordenadas da sua exposição, a ideia que expressa é, no entanto, pensamos, pertinente e, se nos é permitido, bela. Para Palamas, os seres criados existem em permanente e actual relação com o ser incriado e infinito divino. Aos seres criados inteligentes é possível transformarem-se em ‘deuses’ pela participação real em Deus, através da energia deificante, que, distinta da essência de Deus, não é dela separada. A energia divina, por excelência, da deificação e da vida divina é a luz, na qual o ser humano todo será transformado. Como dissemos antes, o sistema metafísico palamita é um percurso da luz pré-lapsária à luz escatológica. Esta última hierarquicamente superior à primeira. Palamas confere, assim, ao ser humano, em todas as suas dimensões, uma dignidade que, a seu ver, nem pelas criaturas angélicas é superada” (CALVÁRIO, 2019, p. 269).

Conforme já destacado, uma teologia da criação, para superar o fundamentalismo ocidental e dialogar com o pentecostalismo, deve, em princípio, atender quatro critérios. Primeiro, ela não deve ser retrógrada, isto é, não deve se preocupar de modo excessivo ou se deixar seduzir pelo início do universo e, nesse sentido, por modelos cosmológicos. Antes, ela deve ver a criação como a relação entre Criador e criação, que tem um significado para o presente e, assim, o cristão não deve se perder na busca por um ponto no passado no qual, supostamente, em sequências episódicas, o Criador teria criado o mundo – como que pelo Big Bang, por exemplo. Segundo, ela deve ser existencial, tendo significado para a vida do ser humano, *aqui e agora*, de modo que a crença em Deus como Criador impacte a existência do ser humano e a sua busca por sentido.

Terceiro, ela deve levar em conta a crítica ao cristomonismo ocidental, não negligenciando o Espírito e a experiência espiritual cristã, como ocorreu nas Igrejas do Ocidente, com seus eclesiocentrismos excessivos. Por fim, se ela quer estabelecer um diálogo com a tradição pentecostal, ela deve, em princípio, não ser focada na ecologia ou no campo de diálogo entre ciência e religião. Em um primeiro momento, ela deve focar em seu aspecto antropológico e experiencial, priorizando a experiência relacional entre o Criador e a criatura humana.

Como pudemos notar no presente capítulo, a teologia da criação de Palamas, em sua dimensão metafísica e experiencial – e não a física –, passa pelos nossos critérios. Ela está, em primeiro lugar, preocupada com a experiência do ser humano com o seu Criador, sendo uma teologia espiritual, que valoriza a experiência religiosa cristã, a partir da qual podem ser identificados significados existenciais para a vida humana presente. Além do mais, ela não está preocupada com um início temporal, como está a sua cosmografia física. O cerne da teologia da criação metafísica e experiencial de Palamas são as energias criacionais, isto é, as energias do Criador relacionadas à criação: o poder criativo, os *logoi*, o ato de criar e a energia de sustentação. Estas energias são experienciadas pela criação e, a criatura humana, em particular, consegue percebê-las e experienciá-las de modo consciente e espiritual. Trata-se do que chamamos de experiências criaturais. E, aqui, está a experiência do Deus-Criador, da Trindade Criadora, como fundamento do ser.

Na experiência criatural das energias criacionais, na contínua relação entre Criador e criatura, na senciência e ciência da participação existente entre nós, seres criados, e a fonte de nosso ser, na tomada de consciência que o nosso ser possui um fundamento, e que podemos e estamos em relação com o nosso Criador, encontramos uma teologia da criação que passa pelo

crivo das chaves de leitura de Bultmann e de ser uma teologia da criação “não-retrógrada”. Isto é, uma teologia da criação que dá significado à existência humana, *aqui e agora*, e que independe de um suposto princípio temporal da criação. Além disso, ela encontra-se distante de qualquer cristomonismo.

Chegamos, assim, a uma teologia da criação de “baixo”, a partir da experiência e afastada do cristomonismo ocidental. A uma teologia da criação relacional, que parte da experiência religiosa humana e que torna obsoleto e sem sentido os vazios criacionismos contemporâneos, presos à necessidade de um começo temporal. Quem sente, experiencia, degusta e tem ciência de Deus como fundamento de seu ser, não se porta como uma criança espiritual, que facilmente abraça qualquer vento de doutrinas falsas, como as pseudociências criacionistas, incluindo a sua forma de DI. Similarmente, não é abatido pelos ataques e/ou afirmações teologicamente rudimentares do cientismo. A criatura que conhece o seu Criador, não precisa comprovar a sua existência, pois já prova, já degusta, dessa existência divina. Além disso, não cai nos enganos do ingênuo evidencialismo, especialmente em questões religiosas, seja no formato criacionista ou científicista.

5 A EXPERIÊNCIA DO DEUS-CRIADOR COMO FUNDAMENTO DO SER: UMA TEOLOGIA DA CRIAÇÃO EXPERIENCIAL E PENTECOSTAL

No primeiro capítulo, vimos a influência e a problemática do criacionismo brasileiro, explorando os principais pontos dos seus dois principais proponentes, Adauto Lourenço e Marcos Eberlin. No segundo, vimos as discussões relevantes e propostas epistemológicas no campo acadêmico da ciência e religião/teologia, assim como grandes figuras da tradição cristã já distinguiam os objetivos e focos distintos, por exemplo, da Bíblia e das ciências. Ainda assim, consideramos que tais modelos e teologias da criação não se apresentam à tradição pentecostal como expressões apropriadas de sua fé e experiência do Criador, tampouco iluminam as suas experiências criaturas. Por isso, buscamos e encontramos em Palamas uma teologia da criação, em sua perspectiva experiencial e metafísica, uma riqueza que pode ser desenvolvida para fornecer à tradição pentecostal uma teologia da criação experiencial, que toca e descreve a experiência pessoal de ter um Criador e ser criação.

Nesse sentido, vemos como essencial desenvolver a experiência do Deus-Criador como fundamento do ser, a experiência criatural, como uma teologia da criação experiencial e pentecostal. Para isso, duas coisas, que são basilares para a tradição pentecostal, devem ser levadas em consideração. Primeiro, a experiência religiosa e, segundo, o texto bíblico. Ambas são, afinal, o núcleo da fé e tradição pentecostal. Portanto, a partir da teologia da criação palamita, primeiro devemos fazer um diálogo em torno da experiência e, segundo, contemplar o texto bíblico. Especificamente, as narrativas da criação de Gênesis.

Exploremos, então, de que maneira podemos desenvolver uma teologia da criação que aborde a experiência do Deus-Criador como fundamento do ser, uma teologia com conotação experiencial e pentecostal, em diálogo com a teologia da criação palamita investigada no último capítulo. Para isso, no nosso primeiro tópico, começaremos por abordar como a teologia da experiência e a teologia da experiência criatural são abordadas por importantes teólogos cristãos da modernidade e contemporaneidade, especialmente, mas não exclusivamente, por grandes teólogos protestantes. No final, no horizonte das discussões com eles, traremos o aporte da teologia palamita.

Novamente, como as Escrituras, juntamente com a experiência espiritual e pessoal, isto é, a experiência pentecostal, são as duas grandes fontes da tradição pentecostal, e os fundamentos de sua vivência religiosa, não poderíamos deixar de voltar ao texto bíblico. Assim,

no segundo tópico do presente capítulo, discutiremos as experiências criaturais e o texto bíblico, focando, especialmente, em Gênesis 1. Discutiremos, sobretudo, como a teologia relacional e experiencial são expressas nele. Começemos, pois, pelo primeiro tópico, visando discutir a teologia das experiências criaturais e a contribuição palamita a ela.

5.1 A teologia da experiência criatural e a contribuição palamita

O propósito do presente subtópico é desenvolver a teologia da experiência criatural palamita, tendo como foco o nosso horizonte atual. Para isso, porém, devemos colocá-la em diálogo com a questão da experiência na teologia e com a teologia da experiência criatural contemporânea. O nosso itinerário, para esse fim, será o seguinte: na primeira seção, apresentaremos como a teologia mais recente vê a experiência e o seu lugar central nesta disciplina, com O'Collins. Na segunda e terceira, entraremos na teologia da experiência criatural propriamente dita, respectivamente, em Bultmann e em Schleiermacher. Por este último tratar do assunto de forma mais extensa e ter tido uma recepção significativa, o seu tópico será um pouco mais longo que o de Bultmann e será subdividido. Note que elegemos dois dos mais importantes teólogos protestantes modernos, conforme o pensamento deles toca e se faz relevante para a nossa pesquisa. Um teólogo jesuíta também se mostrou pertinente para não apenas complementar a nossa discussão, mas para que ela fosse bem estruturada e desenvolvida, mostrando em que amplitude e profundidade a experiência está relacionada com a realidade e vida humana. Por fim, na última seção, buscaremos dar um passo além dos três autores por meio do desenvolvimento da teologia palamita da experiência criatural, exposta no capítulo anterior.

5.1.1 *O homo experiens em Gerald O'Collins*

Gerald O'Collins (1931-2024) aponta que a experiência religiosa interior de Deus também tem sido vista como o fundamento da fé por muitas pessoas, que assim o fazem ao invés de buscarem uma base de fé em discussões sobre o mundo visível, seu início, ou sobre como bem ajustado e ordenado ele é. A experiência humana de proximidade, de se sentir abraçado pelo Deus amoroso, íntimo e sempre presente, e em alguns casos a experiência de

união mística com ele, não apenas justifica a fé neste Deus, mas também ilumina a crença nele para as pessoas que o experienciam. O coração e a oração são por eles tidos como o lugar de reflexão sobre a fé, não utilizando o mundo físico como objeto de reflexão religiosa.¹

O'Collins menciona autores importantes no assunto, como Rudolf Otto (1869-1937), que tomou como empreendimento descrever os impulsos e os sentimentos religiosos experienciais, que defendia a experiência numinosa do “*mysterium tremendum et fascinans*” como a origem da fé, e que ainda hoje é visto como autor de uma obra importante na temática, como por Jerome Gellman (1940). Entre outros, também são citados Søren Kierkegaard (1813-1855), Martin Buber (1878-1965), Gabriel Marcel (1889-1973) e William James (1842-1910). Ele ainda acrescenta Alister Hardy (1896-1985), que fundou um centro de pesquisa focado em experiência religiosa no Reino Unido. A partir de um vasto número de relatos de experiências religiosas, presentes em seu banco de dados, Hardy defende que a Realidade Divina é o outro lado objetivo da consciência religiosa.²

O'Collins, visando a teologia fundamental, pergunta-se sobre como se deve descrever a condição do ser humano. Ele apresenta quatro possibilidades iniciais, antes de apresentar a que ele enxerga como sendo a mais apropriada. A primeira é a condição humana como *homo dolens*, o humano como o ser humano que sofre. O segundo é o *homo interrogans*, o humano como ser humano que levanta interrogações, que faz perguntas. A revelação divina adentra a realidade e precisa encontrar seres humanos que são questionadores em sua essência. O terceiro é o *homo historicus*, termo de O'Collins para apresentar a compreensão de Wolfhart Pannenberg (1928-2014) acerca da humanidade como inserida na história que, embora seja incompleta, caminha para sua consumação final. Pannenberg descreve o ser humano tanto como criado à imagem de Deus quanto atingido pelo pecado, que quebra e distorce a verdadeira identidade humana, por meio de uma síntese feita das implicações da biologia humana, da antropologia cultural, da psicologia, sociologia e história. Ele também defende que todas essas realidades são abarcadas pela história, na qual a realidade concreta da vida dos seres humanos se encarna. O'Collins considera tal compreensão do humano como *homo storicus* como harmoniosa com a autorrevelação pessoal de Deus presente na história bíblica, que apresenta a sua consumação no escatológico fim do tempo.³

¹ O'COLLINS, Gerald. *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 32-33.

² O'COLLINS, 2011, p. 33.

³ O'COLLINS, 2011, p. 37-40.

A quarta compreensão da condição humana apresentada por O'Collins é a do *homo symbolicus*, do humano como ser simbólico, como ser que é tanto material como espiritual, e que por isso os atos simbólicos são um meio constante de expressão humana. Tudo que o ser humano faz e perdura, afirma ele, possui dimensões simbólicas, nas quais o humano se revela não só para os outros, mas também para si mesmo. Os atos humano-simbólicos mencionados são “o falar, o trabalhar, o vestir, o comer, o fazer amor, o viajar, adorar, adoecer e morrer.” Em sua sintética afirmação do que é um símbolo, O'Collins afirma que se trata de “(1) algo ou alguém perceptível que (2) dinamicamente representa algo ou outro alguém, especialmente algo invisível ou abstrato.”⁴

Tal condição humana possui um outro polo correspondente, o Deus que também se comunica simbolicamente:

uma visão da humanidade como *homo symbolicus* pode apelar para a maneira em que a autocomunicação divina “corresponde” à nossa natureza simbólica. Se Deus deseja se comunicar com o *homo symbolicus*, essa revelação deve tomar uma forma ou caminho simbólico. Deus o revelador é, necessariamente, Deus o simbolizador.⁵

Os símbolos da revelação apresentados por O'Collins incluem formas linguísticas, tanto literárias, como oráculos e parábolas, quanto formas verbais, como as autoapresentações feitas por Jesus no Evangelho de João, apresentando a si mesmo como o pão da vida e como o bom pastor. Também abarcam ações e palavras simbólicas, assim como eventos simbólicos. Entre os exemplos estão os milagres e a crucificação de Jesus, a utilização de água em batismos, os atos e as palavras dos profetas e dos apóstolos. Ele também afirma que toda a criação, todas as coisas criadas, são símbolos potenciais ou atuais da atividade reveladora do Deus invisível, inclusive o ser humano.⁶

O'Collins admite a amplitude do *homo symbolicus* e a fecundidade de uma antropologia focada em tal condição humana, reconhecendo que todas as experiências humanas e tudo o que fazemos, tanto em relação uns com os outros, quanto em relação a Deus, são simbólicos do

⁴ O'COLLINS, 2011, p. 40. “speaking, working, dressing, eating, love making, travelling, worshipping, falling ill, and dying. [...] A brief account of a symbol could run as follows: (1) something or someone perceptible that (2) represents dynamically something or someone else, especially something invisible or abstract.”

⁵ O'COLLINS, 2011, p. 41. “A *homo symbolicus* vision of humanity can appeal to the way in which the divine self-communication ‘corresponds’ to our symbolic nature. If God wishes to communicate with *homo symbolicus*, this revelation must take a symbolic form or road. God the revealer is necessarily God the symbolizer.”

⁶ O'COLLINS, 2011, p. 41.

começo ao fim. No entanto, ele ressalta que a experiência humana com Deus engloba não só o *homo symbolicus*, mas também o *homo dolens*, o *homo interrogans* e o *homo storicus*:⁷

*É a experiência humana, quer seja experiências especiais ou experiências humanas comuns de dor (homo dolens), de interrogação (homo interrogans), de história multifacetada e incompleta (homo storicus) e de criação de símbolos (homo symbolicus), que desvela e transmite a atividade reveladora e salvífica de Deus. Nossa experiência é o meio pelo qual encontramos a autocomunicação de Deus. Isso vale para os destinatários fundacionais da revelação nos tempos do Antigo e do Novo Testamento, para os crentes cristãos e judeus posteriores, e [...] para as pessoas em todos os lugares que na fé respondem a Deus. Ou a automanifestação de Deus encontra-nos em nossa experiência ou ela não nos encontra de forma alguma.*⁸

O'Collins começa, então, a apresentar sua compreensão acerca da condição humana, dela como *homo experiens*, o humano como ser humano que experiencia. Ele começa destacando que esta realidade universal da condição humana é retratada de forma vivida e sutil no relato javista da criação, que mostra a universal experiência de ser criação e de ter uma condição pecaminosa por meio da imagem de Adão e Eva experienciando ambas as condições. O'Collins afirma que neles é apresentado o que sempre e em todos os lugares a humanidade experiencia. Ele então passa a destacar quatorze aspectos do *homo experiens* e, posteriormente, alguns da experiência religiosa humana.⁹

Alguns desses aspectos já havia aparecido no seu verbete “*experiência*” do *Dicionário de Teologia Fundamental*, resumidos em sete aspectos. Vejamos primeiro alguns destes sete, antes de vermos de forma um pouco mais delongada alguns dos quatorze apresentados no seu livro *Rethinking Fundamental Theology* (2011)¹⁰:

Há no mínimo sete pontos principais que exigem uma reflexão em qualquer análise da experiência humana: [...] 2. A experiência coloca o sujeito em contato direto com

⁷ O'COLLINS, 2011, p. 42.

⁸ O'COLLINS, 2011, p. 42. *italico nosso*. “it is human experience, whether special experiences or common human experiences of pain (*homo dolens*), of questioning (*homo interrogans*), of multi-faceted and incomplete history (*homo storicus*), and of symbol-creating (*homo symbolicus*), that discloses and conveys God's revealing and saving activity. Our experience is the medium through which we encounter the self-communication of God. This holds both for the foundational recipients of revelation in Old and New Testament times, for later Christian and Jewish believers, and [...] for all people anywhere who respond in faith to God. God's self-manifestation either meets us in our experience or it does not meet us at all. Given the essentially personal and interpersonal character of revelation, non-experienced revelation would be a simple contradiction in terms.”

⁹ O'COLLINS, 2011, p. 42.

¹⁰ Não incluímos o primeiro e quarto aspectos da experiência que O'Collins apresenta no dicionário, assim como o terceiro e oitavo do livro, por não vermos uma relação direta com o nosso principal foco, que será explorado em breve: a experiência criatural.

o objeto. 3. Tal imediatez *não* implica que as experiências sejam desprovidas de pressuposto. Fatores sociais, históricos e religiosos de todo tipo condicionam e tornam possível nossa experiência. [...] 5. A evidência e a autoridade da experiência são claras e diretas. Todavia, novas experiências podem modificar e corrigir o que já foi aprendido. 6. As experiências são sempre interpretadas. A obra de interpretação começa justamente na própria circunstância da experiência. 7. Experiência pessoal e tradição (que se podem considerar como o produto das experiências da comunidade ou da sociedade) influem uma sobre a outra, reciprocamente. A tradição ajuda a dar um significado a nossas experiências, que, por sua vez, ajudam a compreender e a modificar a tradição.¹¹

Passemos, agora, a explorar parte da apresentação mais ampla, que O'Collins apresenta posteriormente, dos aspectos da experiência.

O primeiro é a polivalência e a diversidade da noção conceitual de experiência, assim como da realidade da experiência, que faz com que não seja possível defini-la precisamente, fazendo com que não seja possível reduzi-la a alguma fórmula simples. O'Collins menciona um amigo alemão que começou um projeto extenso, que visava retratar a experiência de forma ampla, mas que acabou desistindo da empreitada depois de ter mais de mil páginas, pois ainda havia muito a ser dito. O conceito continua sendo ambíguo, plural e com diversos níveis. Sobretudo hoje, que talvez seja apropriado descrever como a era da experiência, pois a tendência, seguida por não poucas pessoas, é “coloca[r] de lado as suas tradições herdadas e busca[r] experiencialmente por insight e explicação. Diante das grandes questões da vida, elas buscam por respostas nas e por meio de suas experiências, e apelam a elas para justificar as suas crenças e comportamentos.”¹²

O segundo aspecto é que, como aparece nos idiomas indo-europeus, experiência é vista de duas formas, a saber, como *processo* e como a *condição* resultada de tal processo. A experiência como processo é composta de sub-experiências. Como exemplo de experiência como processo, ele menciona a experiência que turistas vivenciam ao conhecerem novos lugares e a experiência que os israelitas tiveram de Deus, que encontramos no Antigo Testamento, no qual tal experiência foi recordada e interpretada. Quanto à experiência como condição resultada de processos experienciais, ele aponta que, seja a área que for, um expert é uma pessoa que teve tanta experiência em determinada coisa e aprendeu com essas experiências

¹¹ O'COLLINS, Gerald. *Experiência*. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 273.

¹² O'COLLINS, 2011, p. 42-43. “many people put aside their inherited traditions and search experientially for insight and explanation. Faced with the major questions of life, they look for answers in and through their experience, and appeal to their experience to justify their beliefs and behaviour.”

que ele “possui” experiência para lidar com circunstâncias desafiadoras, difíceis e/ou inesperadas na respectiva área.¹³

Pulando o terceiro aspecto, o quarto é que a experiência possui necessariamente dois polos tendo contato imediato, direto. Experiências indiretas, em segunda mão [e/ou] por proximidade não existem, são contradições. O objeto experienciado pelo sujeito deve estar ou vir a estar presente, sendo que o encontro entre sujeito e objeto é, de alguma forma e necessariamente, imediato/direto. Os dois polos de toda experiência são, portanto, o sujeito que, de alguma forma, entra em contato com o objeto, que é o outro polo de toda experiência. Ilustrando, O’Collins argumenta que é ao se casar que se experiencia um casamento e defende que é apenas de forma imediata e em primeira mão que um profeta experiencia Deus. A proeminência da experiência, se é do sujeito ou do objeto, varia, é dinâmica, e o sujeito é passível de interpretar de forma equivocada o objeto, sendo também variada a frequência em que isso pode ocorrer. Ele ainda reconhece que experiências podem suscitar perplexidade e enigmaticidade acerca do experienciado, mas não abre mão de afirmar que não há experiência em que somente um dos dois polos está envolvido, isto é, não há experiência puramente subjetiva ou objetiva, sendo que uma experiência puramente subjetiva é uma contradição. Pois em toda experiência há algum encontro de um sujeito com um objeto. Por isso, O’Collins diz que deve-se evitar falar de experiências puramente subjetivas.¹⁴

O’Collins é enfático em defender a existência desses dois polos em toda experiência, e a imediatricidade deles, chegando a dizer que “experiências ou são em primeira mão e, de certa maneira, imediata, ou elas de forma alguma existem.” É nesse sentido que ele diz que “Deus lida com os seres humanos de forma imediata”, que “podemos experienciar e experienciamos Deus, e isso significa que podemos experienciar Deus de forma imediata.” O’Collins pondera que, “ainda assim, é sempre ‘em, com e sob’ outras experiências que Deus se comunica conosco.”¹⁵

Próximo de sua fala de que é “em, com e sob” de outras experiências que experienciamos Deus, O’Collins observa que a imediatricidade das experiências não quer dizer

¹³ O’COLLINS, 2011, p. 43. *itálico do autor.*

¹⁴ O’COLLINS, 2011, p. 44-45. Existe uma incongruência ou lacuna na generalização apresentada por O’Collins, inexplorada por ele aqui: trata-se da experiência do sujeito de si mesmo. O “eu” é experiência a si próprio enquanto sujeito e objeto, ou apenas como sujeito?

¹⁵ O’COLLINS, 2011, p. 44. “Experiences are either first-hand and in some sense immediate or they do not exist at all. [...] God deals immediately with human beings. We can and do experience God, and that means that we immediately experience God. Yet it is always ‘in, with, and under’ other experiences that God communicates with us.”

que não haja, em toda experiência, pressuposições e condicionamentos que a antecedem. Pressuposições, por um lado, são inerentes a todas as experiências. Por outro lado, experiências só são possíveis e inteligíveis porque as nossas condições sociais, culturais e religiosas as possibilitam e tornam passíveis de inteligibilidade. Mesmo sendo necessariamente imediatas, portanto, não há experiência “pura”, desprovida de pressuposições e condições prévias. Como exemplo, ele cita os profetas e os apóstolos, afirmando que todos eles tinham condicionamentos prévios, assim como pressuposições, questões e expectativas quando os primeiros experienciaram Deus e os segundos experienciaram Jesus enquanto ele realizava o seu ministério. Ademais, ele destaca que a imediatividade da experiência não significa que encontramos Deus de forma isolada. Afinal, é em, com e sob outras experiências que se experiencia Deus.¹⁶

O quinto e sexto aspectos são, respectivamente, que é a particularidade, e não a universalidade e a generalidade, que caracteriza as experiências, e que as experiências sempre possuem um lado ativo e um passivo. Isso significa que, primeiro, toda experiência é particular, concreta, específica. Em outras palavras, é sempre em algum lugar e em algum momento que determinada realidade é experienciada. Segundo, que o sujeito que experiencia algo também é afetado, não sendo apenas agente. O’Collins defende que não se deve absolutizar nem o lado ativo nem o passivo da experiência, pois, ainda que haja experiências mais ativas, como experimentos laboratoriais, e outras mais passivas, como a experiência de morrer/morte (*Todeserfahrung*), há sempre um lado ativo e passivo em cada experiência. Ele menciona João 19,30 como exemplo, no qual um ser humano em sua experiência de morte, aqui no caso Jesus, participa de sua morte de forma ativa.¹⁷

O sétimo aspecto é que a experiência é autoevidente de forma imediata – e, assim, inegável. Isto é, existe uma evidência nas experiências, uma autoridade que se apresenta de modo direto. A experiência religiosa, da leitura bíblica ou de símbolos, por exemplo, não se esvai, mas permanece. O’Collins pondera que isso não significa que o ser humano sempre interpreta a imediata autoridade de suas experiências de forma correta. Afinal, como destaca ele, símbolos bíblicos foram interpretados equivocadamente ao longo do tempo, o que é o caso do tratar da história da criação bíblica como um relato científico acerca das origens do universo

¹⁶ O’COLLINS, 2011, p. 44.

¹⁷ O’COLLINS, 2011, p. 45-46. Identificamos uma diferença entre a perspectiva de O’Collins acerca da particularidade e no seu destaque de que só há experiências com pressuposições e condicionamentos com a perspectiva de Schleiermacher que, como veremos, mais de um século antes, destacava ser a experiência criatural universal e (consequentemente?) incondicionada.

e o uso por cristãos do símbolo da cruz como meio de dominação mundial. Ele destaca ainda que é importante ter ciência de que nossas experiências também são parciais, e, portanto, não devem ser absolutizadas, tampouco devemos nos fechar para experiências novas que podem gerar mudança dos aprendizados já obtidos. Ele lembra que nas Escrituras o povo era chamado não só a rememorar as suas experiências fundantes, mas também a estar aberto a experiências novas, e que inclusive a encarnação foi uma dessas novas experiências para o povo de Deus: o viver ao lado de Jesus Cristo. As experiências, portanto, possuem evidência autoritativa, mas o experienciado deve ser sempre discernido. Ele destaca que isso já é ensinado em 1 Tessalonicenses 5, 19-21, versos da primeira carta cristã escrita.¹⁸

O nono aspecto destacado por O'Collins é que as pessoas são envolvidas por inteiro em suas experiências, assim como são reveladas por elas. É claro, a intensidade das experiências é variável. Ainda assim, toda experiência é experienciada pela pessoa que a está experienciando na totalidade do seu ser, sendo afetada por inteiro mesmo por suas experiências mais banais. As experiências podem ser mais profundas, e assim ter um impacto maior na totalidade da pessoa, ou o contrário. Contudo, não é um membro do corpo de uma pessoa ou outro, ou a sua imaginação, que experienciam experiências. É, antes, todo o seu ser. No polo objetivo das experiências, ele destaca que mesmo sendo as nossas experiências parciais, fragmentos da realidade, por sermos seres limitados, de certa maneira as nossas experiências apontam para toda a realidade. “Tanto objetivamente quanto subjetivamente, o todo da realidade está envolvido em toda experiência. No e por meio do experienciar partes da realidade, como pessoas integrais [whole persons], permanecemos em contato com o todo [the whole].”¹⁹

O décimo aspecto está relacionado com uma condição do humano para além de ser humano que sofre e questiona, que é histórico e simbólico, e que experiencia: os seres humanos também são animais racionais, seres que pensam; e a experiência humana está sempre em interação com o pensamento, sendo ambos inseparáveis. Experiência e pensamento são coisas distintas. Pensar em algo é diferente de experienciar algo, até mesmo se esse algo é a mesma coisa e/ou realidade. Enquanto a experiência é concreta, particular, o pensamento inclui conceitos universais, julgamentos gerais, além de definições e discursos. O'Collins afirma que o ser humano lança mão de conceitos e julgamentos para comunicar suas experiências, mas que isso não significa que o pensamento se identifica com a experiência. Podemos novamente ver

¹⁸ O'COLLINS, 2011, p. 46.

¹⁹ O'COLLINS, 2011, p. 47. “Objectively as well as subjectively, the whole of reality is involved in every experience. In and through experiencing parts of reality, as whole persons we stand in contact with the whole.”

a importância do discernimento das experiências para ele na sua afirmação de que é cega a experiência ausente de pensamento, assim como é vazio o pensamento desprovido de experiência. Este último pode nos explicar a clarificar experiências já experienciadas, assim como nos capacitar a compreender e interpretar experiências novas pelas quais ainda passaremos. Além disso, a reflexão sobre determinadas experiências pode proporcionar uma participação mais plena e mais inteligente nelas. Experiências, por outro lado, levam-nos e provocam-nos a intuir, a pensar e compreender.²⁰

Experiências religiosas conscientes levam-nos a pensar sobre Deus e a compreender, pelo menos um pouco, a relação divino-humana. Experienciar pela primeira vez o drama símbolo dos sacramentos cristãos leva algumas pessoas a um conhecimento novo e real delas mesmas, da humanidade e de Deus.²¹

Ainda aqui, no décimo aspecto, O'Collins acrescenta que é vazia a linguagem desprovida de experiência, enquanto é a linguagem que faz com que a experiência não seja muda. Em outras palavras, há uma relação entre linguagem e experiência similar àquela entre pensamento e experiência. É a experiência que dá vida e tira a linguagem da abstração, lugar em que permaneceria sem a experiência. Já a linguagem dá clareza e inteligibilidade à experiência, tirando-a do caos e da inexpressividade. Ele traz como exemplo o princípio da pregação cristã sobre Jesus. Mencionando 1 Coríntios 15, 3-5 como exemplo, O'Collins afirma que já nas formulações de fé pré-paulinas os cristãos já usufruíam de uma linguagem clarificadora quanto à experiência do Ressuscitado que eles vivenciaram por meio do Espírito.²²

Nunca houve um tempo em que lhes faltaram a linguagem da fé que não apenas afirmava e acompanhava, mas até mesmo constituía as suas experiências: por exemplo, a experiência do Espírito incitava-os a aclamar o Jesus Ressuscitado como Senhor (1 Coríntios 12, 3).²³

²⁰ O'COLLINS, 2011, p. 47-48.

²¹ O'COLLINS, 2011, p. 48. "Consciously religious experiences lead us to think about God and understand at least a little the divine-human relationship. Experiencing for the first time the symbolic drama of the Christian sacraments brings some people to a new and real knowledge of themselves, humanity, and God."

²² O'COLLINS, 2011, p. 48.

²³ O'COLLINS, 2011, p. 48. "There never was a time when they lacked the language of faith that not only stated and accompanied but even constituted their experience: for instance, the experience of the Spirit prompting them to acclaim the risen Jesus as Lord (1 Cor. 12: 3)." Para um estudo acerca das experiências religiosas retratadas no Novo Testamento, ver DUNN, James D. G. *Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997.

Em síntese, o décimo aspecto acerca da experiência apresentado por O'Collins é que “experiência, pensamento e linguagem formam uma unidade distinguível, mas inseparável. Pensamento sem experiência é vazio; experiência sem pensamento é cega. Ao que acrescentamos: linguagem sem experiência é vazia; experiência sem linguagem é muda.”²⁴

Da relação do pensamento e da linguagem com a experiência, O'Collins apresenta o décimo primeiro aspecto da experiência: toda experiência é experiência interpretada, não havendo qualquer experiência que não seja interpretada. Assim, as experiências, por serem sempre compostas de interpretação, não são tão somente sensações; o que seria o caso se elas fossem desprovidas de interpretações. Tomando Jesus como exemplo, diz que ele sempre foi interpretado, que os primeiros discípulos e discípulas simultaneamente o experienciaram e o interpretaram. Isto é, eles e elas começaram a interpretá-lo no e desde os primeiros encontros com ele. O'Collins justifica a sua afirmação de que o ser humano não tem experiência não-interpretada por ser ser pensante e falante, de tal forma que pensamento e linguagem implicam que toda experiência passa por interpretação. Ele, contudo, aponta que a duração do processo interpretativo das experiências é variável: “Em toda experiência o processo de interpretação inicia, um processo que pode não continuar por muito tempo nos casos de experiências triviais, mas que pode durar uma vida para tais experiências transformadoras de vida”. O exemplo dado por ele é a experiência que Paulo teve do Ressuscitado na estrada para Damasco.²⁵

O'Collins ainda pontua que, primeiro, a saturação midiática da qual os seres humanos modernos são vítimas pode impedir ou tirar a vontade de se aprofundarem em suas experiências, de interpretá-las e compreendê-las, permanecendo em um nível superficial em relação a elas. Segundo, que ser experiente em algo capacita as pessoas a discernir, compreender e julgar melhor suas experiências correspondentes, assim como novas experiências relacionadas. Há, porém, o perigo de que essas pessoas “experts” não se abram a experiências novas, especialmente se elas as desafiarão.²⁶

O décimo segundo aspecto das experiências humanas é que elas sempre possuem algum significado. Nenhuma experiência é, segundo ele, desprovida totalmente de significado, tampouco podem ser completamente negativas. Seus significados são encontrados conforme

²⁴ O'COLLINS, 2011, p. 48-49. “In short, experience, thought, and language form a distinguishable but inseparable unity. Thought without experience is empty; experience without thought is blind. To that we add: language without experience is empty; experience without language is mute.”

²⁵ O'COLLINS, 2011, p. 49. “In every experience the process of interpretation begins, a process that may not continue very long in the case of trivial experiences, but that may last a lifetime for such life-transforming experiences”.

²⁶ O'COLLINS, 2011, p. 49.

elas são interpretadas; e pode até mesmo levar muito tempo até que alguém encontre o sentido parcial ou completo de suas experiências. É com o tempo que experiências de dor, por exemplo, são curadas e seus sentidos encontrados. Ademais, diz ele, não só encontramos, mas de certa maneira também criamos os significados de nossas experiências.²⁷

O penúltimo aspecto apresentado por O'Collins é que, por serem intrinsecamente pessoais, a comunicabilidade das experiências é altamente desafiadora. A codificação e expressão das experiências, que são profundamente pessoais, especialmente as mais profundas e desoladoras, são extremamente limitadas. Como exemplo, ele menciona as cartas autênticas de Paulo, que são extremamente pessoais. Ele então diz que o aspecto da incomunicabilidade das experiências pessoais não impede a ocorrência do milagre que é o diálogo, no qual o ser humano expressa e comunica parte do que ele experienciou.²⁸

O último aspecto da experiência que ele discute é que podemos compreender determinada tradição como a transmissão das experiências de determinado grupo. A mediação social da experiência coletiva de grupos, sejam grupos culturais, eclesiais, entre outros, ocorre por meio de símbolos. Tradições são formadas por componentes que simbolizam e expressam seus respectivos grupos, como idiomas herdados, valores comuns e conquistas culturais. As diversas tradições podem entrar em conflito umas com as outras, assim como pode ocorrer com as experiências contemporâneas; e os valores de ambas, a importância delas, também são variáveis. Tradições herdadas e experiências contemporâneas, aliás, formam uma tensão que é experienciada pelas pessoas, sejam elas religiosas ou não. Sendo diversas e multiformes, tradições e experiências também devem ser discernidas, e podem ser escolhidas.²⁹

O'Collins explica que, nessa tensão, a “tradição nos capacita a avaliar, entender e articular nossas novas experiências” e as “novas experiências podem desafiar e modificar experiências passadas, alterando assim a forma da tradição que transmitimos para a próxima geração.”³⁰ Ele defende que o ideal é que a relação humana com tal tensão seja harmoniosa, evitando o extremo de usar a tradição como um escudo contra experiências novas, o que é um uso equivocado das tradições, como também o viver experiências como se elas tivessem surgido

²⁷ O'COLLINS, 2011, p. 50.

²⁸ O'COLLINS, 2011, p. 50-51. As cartas mencionadas são Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filémon.

²⁹ O'COLLINS, 2011, p. 51.

³⁰ O'COLLINS, 2011, p. 51. “On the one hand, tradition enables us to evaluate, understand, and articulate our new experiences. On the other hand, new experiences can challenge and modify past experiences, in that way altering the shape of the tradition we transmit to the coming generation.”

ontem, sejam experiências humanas em geral ou a experiência cristã. Em outras palavras, não devemos nem ignorar as nossas tradições e nem nos fechar à novas experiências.³¹

Próximo disso, em seu verbete sobre experiência, ele diz:

A tradição pós-apostólica pode ser considerada como a memória coletiva daquelas experiências privilegiadas que constituíam a revelação fundante que atingiu seu ápice definitivo e insuperável com Jesus Cristo e com a vinda do Espírito Santo. Em todas as suas formas escritas e não escritas, a tradição é o transmitir de uma geração à outra a experiência de Deus em Jesus Cristo, que a Igreja faz de maneira coletiva especificamente cristã.³²

O’Collins termina a sua seção sobre experiência de forma geral retomando a polivalência não só da realidade das nossas experiências e da linguagem em que as exprimimos, como também das noções de experiência. Também lembra a sua discussão na qual explica que a autorrevelação divina é experienciada na fé. Ele então começa a abordar especificamente a experiência religiosa, destacando que ela faz parte, está incluída dentro do grupo das experiências humanas. O que há de especial nelas é que “experiências religiosas e místicas estão, de forma consciente e explícita, relacionadas com o Ser divino.”³³

Mencionando os relatos do final da vida de Jesus presentes nos Evangelhos, O’Collins afirma que é possível uma vida em constante experiência religiosa, ao manter-se ativo em contemplação e ver Deus em tudo, vivendo permanentemente na presença divina. Assim foi com a existência de Jesus, que esteve de forma permanente na presença de Deus, do seu Abba – O’Collins não menciona, aqui, a sua preciosa experiência do/no Espírito³⁴ –, e doou-se inteiramente ao serviço do Reino de Deus que estava irrompendo na criação. Os seres humanos que vivem em constante experiência religiosa, afirma ele, “veem toda a realidade criada pelo que, com variação de níveis de intensidade, tudo simboliza e revela: a realidade divina. Para aqueles cuja fé é magnificamente viva, todo momento é ou pode ser um sinal e sacramento da presença de Deus.”³⁵

³¹ O’COLLINS, 2011, p. 51.

³² O’COLLINS In: LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 273.

³³ O’COLLINS, 2011, p. 52. “religious and mystical experiences relate consciously and explicitly to the divine Being.”

³⁴ Ver o estudo sobre a experiência religiosa de Jesus em DUNN, 1997, p. 11-92, que investigamos em MATA DE VASCONCELOS, Henrique. *Trinitariorfania: um diálogo com James D. G. Dunn sobre a experiência religiosa de Jesus e o sentido da vida*. São Paulo: Recriar, 2023. p. 101-179.

³⁵ O’COLLINS, 2011, p. 52. “They see all created reality for what, with varying degrees of intensity, it all truly symbolizes and reveals: the divine reality. For those whose faith is magnificently alive, every moment is or can be a sign and sacrament of God’s presence.”

O'Collins afirma que, conforme cristãos dão testemunhos, certa frequência das experiências religiosas conscientes e explícitas pode ocorrer, seja na adoração, na vida de oração pessoal e/ou mesmo na vida cotidiana. Ele acrescenta que situações de dor e trágicos acontecimentos também podem desencadear um sentimento vivido da Divina presença amorosa na vida do ser humano, mas que o mesmo também pode ocorrer a partir de situações de graça e alegria.³⁶

Continuando, ele afirma que

experiências religiosas explícitas têm sido nomeadas em termos *espaciais* como ocorrendo em “situações limite” (Karl Jaspers), como sendo “experiências limite” (David Tracy) ou “experiências de pico” (Abraham Maslow), ou como associadas com “o fundamento do ser e sentido” (Paul Tillich). Esta linguagem espacial permite-nos vislumbrar dois aspectos inseparáveis da experiência religiosa: (a) Ela nos coloca em contato consciente com a totalidade das coisas, ou seja, com Deus como o fundamento de tudo e a realidade que determina tudo; (b) Em experienciar Deus, também sabemos que somos nós que conhecemos Deus. Experienciamos nós mesmos em nossa radical dependência e contingência. Encontramos Deus não apenas em nossa profunda necessidade, mas também com uma confiança fundamental que, em sua essência, o mundo permanece unido e nossa existência finalmente tem sua dignidade. Explicitamente, experiência religiosa significa, portanto, coexperienciar Deus e nós mesmos. Eu não posso imaginar uma experiência religiosa em que encontramos Deus sem nenhum sensação de nós mesmos. Aqui, como no restante, o princípio enunciado acima no ponto (4) é válido. Toda experiência necessariamente expõe tanto o sujeito quanto o objeto. As narrativas das experiências proféticas do Antigo Testamento repetidamente apresentam os dois polos. O cenário da visão de Isaías do salão do trono divino, por exemplo, exhibe tanto “o Senhor sentando em um trono” como também a sensação do profeta de ser “um homem de lábios impuros” (Isaías 6, 1-13). Na ocasião de uma grande pesca de peixes, Pedro experiencia Jesus como “Senhor” e ele mesmo como um “homem pecador” (Lucas 5, 1-11).³⁷

Discutiremos, posteriormente, como isso está relacionado com a experiência criatural.

³⁶ O'COLLINS, 2011, p. 52-53.

³⁷ O'COLLINS, 2011, p. 53. *italico do autor*. “Explicitly religious experiences have often been named in *spatial* terms as occurring in ‘boundary situations’ (Karl Jaspers), as being ‘limit experiences’ (David Tracy) or ‘peak experiences’ (Abraham Maslow), or as associated with ‘the ground of being and meaning’ (Paul Tillich). This spatial language allows us to glimpse two inseparable aspects of religious experience. (a) It puts us in conscious touch with the totality of things, that is to say, with God as the ground of everything and the all-determining reality. (b) In experiencing God, we also know that it is we who know God. We experience ourselves in our radical dependence and contingency. We meet God not only in our profound need but also with a fundamental trust that, at its heart, the world holds together and our existence finally has its worth. Explicitly religious experience means, then, co-experiencing God and ourselves. I cannot imagine a religious experience in which we would encounter God without any sense whatsoever of ourselves. Here, as elsewhere, the principle enunciated in point (4) above holds good. All experience necessarily exposes the subject as well as the object. The Old Testament narratives of prophetic experiences repeatedly display the two poles. The scenario of Isaiah’s vision of the divine throne room, for instance, displays both ‘the Lord sitting on a throne’ and also the prophet’s sense of being ‘a man of unclean lips’ (Isa. 6: 1–13). On the occasion of a great catch of fish, Peter experiences Jesus as ‘Lord’ and himself as a ‘sinful man’ (Luke 5: 1–11).”

Sobre a questão da possibilidade da experiência religiosa, em linguagem rahneriana, O'Collins defende que “podemos explicitamente experienciar Deus porque *toda* experiência humana revela sua abertura ao infinito.”³⁸ Ele, ainda, cita Pannenberg defendendo que tanto o Infinito que reside no finito quanto o finito que é a manifestação do Infinito são experienciados por nós, de forma simultânea; e que há uma intuição do Infinito presente na base da consciência de todo ser humano, intuição confusa cuja presença é pré-reflexiva, e que essa presença é um modo da presença divina.³⁹ Nesse horizonte, O'Collins defende que é iluminado e se torna explícito, o que antes era obscuro e implícito, na experiência divina consciente do ser humano. Enfim, para ele, as condições propícias para a experiência religiosa são criadas por um dinamismo do espírito humano que é basal, e “somos capazes de encontrar Deus porque todas as experiências humanas já são primordialmente religiosas. Em qualquer que seja a experiência, experienciamos pelo menos minimamente nós mesmos e Deus.”⁴⁰

O'Collins defende que a autorrevelação divina, que foi experienciada, interpretada e então recordada nas Escrituras, em ambos os testamentos, é o coração da teologia fundamental.⁴¹ Pensamos que ela também deve ser o coração de toda teologia. Os textos bíblicos sobre a criação, por exemplo, estão incluídos na autorrevelação divina, que foi experienciada, interpretada e recordada nas Escrituras.

Próximo disso, no seu verbete sobre experiência, ele afirma:

Se os destinatários da Teologia Fundamental são os seres humanos não em abstrato, mas em sua historicidade concreta, onde e de que maneira experimentamos o mistério de Deus? Como sabemos que estamos encontrando a Deus e como podemos interpretar corretamente esta experiência? Que é que, em nossa experiência humana, confere credibilidade à mensagem judeu-cristã que recebemos? Esta mensagem provém, antes de tudo, das experiências de Deus feitas pelo povo de Deus, profetas e outros, no decurso da história do AT. Em seguida, a Teologia Fundamental estuda a revelação fundante, mediada através da singular experiência de Deus feita por Jesus, da experiência de Jesus feita pelos discípulos e da experiência da Igreja apostólica, quando sua missão se desenvolveu no poder do Espírito Santo.⁴²

³⁸ O'COLLINS, 2011, p. 53-54. itálico do autor. “We can explicitly experience God because *every* human experience reveals its openness to the infinite.”

³⁹ O'COLLINS, 2011, p. 54. n. 18.

⁴⁰ O'COLLINS, 2011, p. 53-54. “We are able to encounter God because all human experiences are already *primordially* religious. In any experience whatsoever we experience at least minimally ourselves and God.”

⁴¹ O'COLLINS, 2011, p. 55.

⁴² O'COLLINS In: LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 272-273.

Com a contribuição de O'Collins, vemos o quão enraizada está a experiência, inclusive a experiência religiosa, na vida humana. Ela envolve todo o ser, ocorre de forma direta pelo polo subjetivo do polo objetivo e está sempre relacionada com o contexto e a respectiva tradição na qual o sujeito está localizado. Ela também é inteligida por meio da razão e expressa pela linguagem, caminho pelo qual o milagre do diálogo acerca das experiências pode ocorrer. Ademais, ela é autoevidente e carrega autoridade para quem a experiencia. Devemos, agora, dar um passo além, e entrarmos na discussão específica sobre a experiência religiosa criatural. Investigaremos, então, como Bultmann e Schleiermacher abordam tal experiência do Criador em suas teologias.

5.1.2 A fé existencial no Deus-Criador em Rudolf Bultmann

Central para a nossa pesquisa é a afirmação de Rudolf Bultmann (1884- 1976), em *Jesus Christ and Mythology* (1958), de que a crença confessional em Deus como criador, a compreensão de Deus como criador, é genuína quando se compreende, aqui e agora, como criatura de Deus; trata-se de uma compreensão existencial, que não precisa se expressar, necessariamente, como conhecimento explícito na consciência pessoal. Ele acrescenta que tal crença não é uma permissão de compreender qualquer evento como causado por Deus, tampouco é uma certeza da existência de um Ser onipotente, que pode fazer qualquer coisa. Para Bultmann, a genuinidade da crença no Deus todo-poderoso está em quando ela toca a própria existência pessoal de tal forma que o Eu se rende ao avassalador poder divino que toca sua existência aqui e agora.⁴³ Em outras palavras, falar de Deus como Criador não é dizer que houve uma criação, mas que há uma profunda relação existencial entre Criador e criatura, na qual o ser criatural se vê inundado em uma relação com o Deus-Criador.

Isso está em harmonia com o que ele fala a respeito da fé cristã: ela afirma que Deus age e fala, aqui e agora, em mim. Bultmann afirma que a ação divina na natureza e história está velada a todas as pessoas, incluindo as que creem em Deus e as que não creem nele. Assim, a fé é viva, afirma ele, na medida que o crente, aqui e agora, se pergunta sobre o que Deus está comunicando a ele.⁴⁴

⁴³ BULTMANN, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958. p. 63.

⁴⁴ BULTMANN, 1958, p. 63-64.

Por isso, Bultmann vai ser capaz de afirmar que, mesmo a fé não oferecendo uma visão do mundo que corrija as afirmações da ciência em seu nível de discurso, ela mostra que a visão de mundo científica não encerra a realidade do mundo e da vida humana, não compreendendo/comprimindo a totalidade da realidade. A fé, afirma ele, reconhece a importância e a necessidade da cosmovisão proporcionada pela ciência na vida e trabalho mundano, de ver os acontecimentos do mundo e da vida diária por meio da compreensão causal, da ligação entre causas e efeitos. Bultmann afirma que isso tira o espaço para Deus trabalhar no mundo, mas também defende que é aqui que se encontra o paradoxo da fé: ainda assim, a ação de Deus é vista aqui e agora de forma inteligível nos eventos do mundo. Ele destaca que o “no entanto”, o “apesar disso”, afirmado por Paul Tillich e presente no Salmo 73, 23, é inseparável da fé, e que inclusive tal é a verdadeira fé em milagres.⁴⁵

Bultmann vai concluir que, na relação entre fé e ciência,

Aquele que pensa que é possível falar de milagres como de eventos demonstráveis capazes de provas se ofende diante do pensamento de Deus agindo de maneiras absconditas. Ele sujeita a ação de Deus ao controle e observações objetivas. Ele entrega a fé em milagres ao criticismo da ciência e, ao fazer isso, valida tal criticismo.⁴⁶

Bultmann defende que a ação divina em determinado evento só é percebida por mim enquanto faço parte de tal evento, enquanto sou atingido pela ação de Deus. O ser humano fala de Deus agindo conforme a sua existência pessoal está envolvida diretamente em tal ação, ele encontra Deus aqui e agora, dentro da realidade do espaço e do tempo. “Quando falamos de Deus como agindo, queremos dizer que somos confrontados com Deus, abordados, perguntados, julgados ou abençoados por Deus.”⁴⁷ Por conseguinte, em Bultmann, dizer Deus-Criador é expressar que sou tocado, em minha existência, aqui e agora, dentro da realidade, como uma criatura do Criador.

Bultmann afirma que este modo de dizer é analógico, não sendo nem simbólico e nem imagético. É a partir das ações entre seres humanos que as ações de Deus em relação a nós

⁴⁵ BULTMANN, 1958, p. 65.

⁴⁶ BULTMANN, 1958, p. 65-66. “He who thinks that it is possible to speak of miracles as of demonstrable events capable of proof offends against the thought of God as acting in hidden ways. He subjects God’s action to the control of objective observations. He delivers up the faith in miracles to the criticism of science and in so doing validates such criticism.”

⁴⁷ BULTMANN, 1958, p. 68. “When we speak of God as acting, we mean that we are confronted with God, addressed, asked, judged, or blessed by God.”

humanos são concebidas analogicamente. Isso inclui a comunhão, o amor e o cuidado, as demandas, ira, promessas, graça, e inclusive a questão da criatura humana chamar Deus de Pai. Isto é, é a partir de como tais ações e relações ocorrem entre seres humanos que, analogicamente, se concebe a relação entre Deus e o ser humano. Ele afirma que o falar analogicamente não é somente justificado, mas que assim deve ser feito, pois é do próprio Deus que se está falando, e não de uma ideia sobre Deus.⁴⁸

Portanto, o amor e o cuidado de Deus, etc., não são imagens ou símbolos; estas concepções significam experiências reais de Deus conforme [ele] age aqui e agora. Especialmente, na concepção de Deus como Pai, o sentido mitológico desapareceu há muito tempo. Podemos entender o significado do termo Pai como aplicado a Deus ao considerar o que isso significa quando falarmos com os nossos pais ou quando nossos filhos falam conosco como seus pais. Enquanto aplicado a Deus, o sentido físico do termo pai desapareceu completamente; ele expressa um relacionamento puramente pessoal. É neste sentido analógico que falamos de Deus como Pai.⁴⁹

Em outras palavras, para Bultmann, as analogias divinas partem de experiências reais do ser humano com Deus, aqui e agora, que são interpretadas a partir das experiências entre seres humanos.

Bultmann é tão radical em afirmar que apenas afirmações sobre Deus que expressam a relação existencial entre Deus e o ser humano são legítimas que vai negar a legitimidade de afirmações que falam de ações divinas como apenas eventos cósmicos. Assim, ele também vai negar a legitimidade de dizer que a afirmação cristã de Deus como criador seja uma afirmação teórica de que Deus é o criador do mundo de forma geral. Afirmar Deus como criador “só pode ser uma confissão pessoal de que eu compreendo a mim mesmo como sendo uma criatura que deve a sua existência a Deus. Ela não pode ser feita como um enunciado neutro, mas apenas como ação de graças e rendição.”⁵⁰ Mas a experiência criatural acontece no mundo, dizer que Deus é Criador do mundo de forma ampla faz parte da experiência pessoal de ser criatura do Criador.

⁴⁸ BULTMANN, 1958, p. 68-69.

⁴⁹ BULTMANN, 1958, p. 69. “Thus, God’s love and care, etc., are not images or symbols; these conceptions mean real experiences of God as acting here and now. Especially in the conception of God as Father the mythological sense vanished long ago. We can understand the meaning of the term Father as applied to God by considering what it means when we speak to our fathers or when our children speak to us as their fathers. As applied to God the physical import of the term father has disappeared completely; it expresses a purely personal relationship. It is in this analogical sense that we speak of God as Father.”

⁵⁰ BULTMANN, 1958, p. 69. “The affirmation can only be a personal confession that I understand myself to be a creature which owes its existence to God. It cannot be made as a neutral statement, but only as thanksgiving and surrender.”

Bultmann defende que não é possível comprovar objetivamente afirmações de fé que dizem respeito a Deus, que é o objeto de fé. Com seu professor Wilhelm Herrmann (1846-1922), ele considera que tal impossibilidade é a força da fé, e não a sua fraqueza. Bultmann explica que as comprovações quanto a relações entre sujeitos e objetos no mundo são legítimas e possíveis, e que demandar provas em tal nível é legítimo. Dizer que o mesmo ocorre com as afirmações de fé relacionadas a Deus seria colocá-lo neste mesmo nível, o que tornaria a fé fraca. Mas não é porque Deus só pode ser visto e apreendido por meio da fé que ele não existe à parte dela, afirma Bultmann.⁵¹

O que ele destaca é que são de encontros pessoais que a fé nasce e se desenvolve, é da experiência pessoal humana de Deus. Como vidas que são históricas, os encontros pessoais são a substância das vidas pessoais. É no aqui e agora que, como evento, as formas de amor entre as diferentes relações humanas acontecem, por exemplo. O amor, visto desde fora, por métodos objetivos, não é visto como amor, que só pode ser visto por meio da experiência e da resposta a tais experiências. O exemplo dado por ele é o de uma observação do amor como observação psicológica, que só consegue ver os seus processos psicológicos, e não o próprio amor.⁵²

O autoentendimento existencial e pessoal não diz o que existência significa no abstrato, mas aponta para a minha vida como uma pessoa concreta no aqui e agora. É um ato de entendimento no qual meu próprio eu e relacionamentos nos quais eu estou envolvido são compreendidos conjuntamente.⁵³

Bultmann defende que a fé deve ser liberta não somente das cosmovisões mitológicas, em seu projeto de desmitologização, mas também de cosmovisões científicas; qualquer cosmovisão que seja produzida pela mente humana, afirmando que tais cosmovisões humanas objetivam o mundo e menosprezam, ou até mesmo eliminam, a significância dos encontros que ocorrem na existência pessoal. Ele também defende que, sendo que Deus se retém de ser visto, de ser observado, sua invisibilidade dispensa mitos que o retratam de forma visível, assim como as suas ações. Nesse sentido, Bultmann afirma que o anseio por segurança, contrário à fé, é destruído pela desmitologização.⁵⁴ Tal anseio é visto como contrário à fé porque “a fé é o abandono do homem de sua própria segurança e a prontidão em encontrar segurança somente

⁵¹ BULTMANN, 1958, p. 72.

⁵² BULTMANN, 1958, p. 71-72.

⁵³ BULTMANN, 1958, p. 74. “existential, personal self-understanding does not say what existence means in the abstract, but points to my life as a concrete person in the here and now. It is an act of understanding in which my very self and the relationships in which I am involved are understood together.”

⁵⁴ BULTMANN, 1958, p. 83-84.

no além invisível, em Deus”,⁵⁵ “e no mundo nada de Deus e de sua ação é visível ou pode ser visível ao homem que busca segurança no mundo.”⁵⁶ É imprescindível o que ele fala sobre fé, mas não sobre mitos, que expressam a experiência de tal relação de fé.

Por não ser visível, sujeita a prova e demonstração, assim como por não ser o Espírito um objetivo visível e observável, e por poder ser falada apenas em relação à existência pessoal, Bultmann defende que “fé é um novo entendimento da existência pessoal. Em outras palavras, a ação de Deus nos concede uma nova compreensão de nós mesmos.”⁵⁷ Por outro lado, é o próprio Deus que é o fundamento e o objeto da fé cristã. “É verdade, como Wilhelm Herrmann nos ensinou, que a base e o objeto da fé são idênticos. Eles são uma única e mesma coisa, porque não podemos falar do que Deus é nele mesmo, mas apenas do que ele está fazendo em nós e conosco.”⁵⁸ Em linguagem palamita, não podemos falar da essência de Deus, mas das suas energias que atuam em nós e que nos transformam.

Em termos gerais, Bultmann deixa uma enorme contribuição ao destacar que a linguagem na qual expressamos Deus como Criador parte da nossa experiência pessoal e existencial de tê-lo como Criador, de ser uma de suas criaturas. Mas o seu projeto de desmitologização possui limites, que encontramos na seguinte passagem:

É claro que é verdade que a desmitologização toma a visão de mundo moderna como um critério. Desmitologizar não é rejeitar a Escritura ou a mensagem Cristã como um todo, mas a visão de mundo da Escritura, que é a cosmovisão de uma época passada, que muito frequentemente é mantida na dogmática cristã e na pregação da Igreja. Desmitologizar é negar que a mensagem da Escritura e da Igreja está presa a uma visão de mundo antiga que é obsoleta. A tentativa de Desmitologizar começa com esse importante *insight*: a pregação Cristã, na medida em que ela é a pregação da Palavra de Deus pela ordenação de Deus e em seu nome, não oferece uma doutrina que pode ser aceita pela razão ou por um *sacrificium intellectus*. A pregação cristã é querigma, isto é, uma proclamação direcionada não à razão teórica, mas ao ouvinte como um eu.⁵⁹

⁵⁵ BULTMANN, 1958, p. 40. “Faith is the abandonment of man’s own security and the readiness to find security only in the unseen beyond, in God.”

⁵⁶ BULTMANN, 1958, p. 41. “For in the world nothing of God and of His action is visible or can be visible to men who seek security in the world.”

⁵⁷ BULTMANN, 1958, p. 73. “faith is a new understanding of personal existence. In other words, God’s action bestows upon us a new understanding of ourselves.”

⁵⁸ BULTMANN, 1958, p. 73. “It is true, as Wilhelm Herrmann taught us, that the ground and the object of faith are identical. They are one and the same thing, because we cannot speak of what God is in Himself but only of what He is doing to us and with us.”

⁵⁹ BULTMANN, 1958, p. 35-36. “It is, of course, true that de-mythologizing takes the modern world-view as a criterion. To de-mythologize is to reject not Scripture or the Christian message as a whole, but the world-view of Scripture, which is the world-view of a past epoch, which all too often is retained in Christian dogmatics and in the preaching of the Church. To de-mythologize is to deny that the message of Scripture and of the Church is bound to an ancient world-view which is obsolete. The attempt to de-mythologize begins with this important insight: Christian preaching, in so far as it is preaching of the Word of God by God’s command and in His name,

O maior equívoco de Bultmann é a radicalidade do seu projeto de desmitologização, que o impediu de ver a riqueza presente nos “mitos” bíblicos e como eles são a expressão da experiência existencial do povo de Deus. Ainda que as mensagens das Escrituras transcendam os contextos nas quais elas foram compostas, há valor em identificar o significado delas em tais contextos. Bultmann falha, portanto, em buscar os significados que estão sendo expressos nos querigmas que estão nos mitos, que demanda aceitá-los em sua natureza literária. Martin Buber (1878-1965) e Franz Rosenzweig (1886-1929) estão certos, pois, ao afirmar que “o conteúdo subsiste através de sua própria e inseparável forma”.⁶⁰ A sua desmitologização também impede Bultmann de aceitar que falar de Deus como Criador também é dizer que ele é o Criador de toda realidade, visível e invisível, que não seja ele. O meu Criador é o nosso Criador, o único Criador. A experiência de ser criatura inclui ser e fazer parte da criação, que tem no Criador a sua origem e fundamento.

A questão do Criador-criação, todavia, aparece de forma mais ampla em um breve texto anterior seu, *Faith in God the Creator*, de 1934. Nele, partindo de 1 Coríntios 8,4-6, o teólogo aborda principalmente a fé no Criador como o fundamento de nossa liberdade, como também a relação entre a fé no Criador, o primeiro artigo de fé, com a redenção do Senhor Jesus, o segundo artigo.⁶¹

O primeiro ponto a destacar é que, aqui, Bultmann fala sobre todos os grandes poderes que existem no domínio no qual existimos, como os poderes da natureza, da história, poderes nacionais, e, inclusive, os da vida espiritual. Eles demandam a nossa devoção e pretendem nos reivindicar como deles. Deus, no entanto, particularmente na ideia cristã de Deus como Criador, está para além de todos esses poderes, não sendo encontrado no domínio que eles se encontram. Uma vez que todas as coisas existem por Deus, ele é a fonte de todos estes poderes, e na medida que o ser humano os serve ou os glorifica, ele não está servindo e glorificando o Deus-Criador.⁶²

does not offer a doctrine which can be accepted either by reason or by a *sacrificium intellectus*. Christian preaching is *kerygma*, that is, a proclamation addressed not to the theoretical reason, but to the hearer as a self.”

⁶⁰ BUBER, Martin; ROSENZWEIG, Franz. *Scripture and Translation*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994. (Indiana Studies in Biblical Literature). p. 28. Apud NUNES JÚNIOR, Edson M. *A terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa*. 140f. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. p. 14.

⁶¹ Ver BULTMANN, Rudolf. *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. Cleveland; New York: The World Publishing Company, 1963. p. 171-182.

⁶² BULTMANN, 1963, p. 174-175.

Em seguida, ele passa a discutir sobre a nulidade, *the nothingness*, de toda a criação fora do Criador: “e se é certo que podemos reconhecer em todo ser criado a marca do ser do Criador e o vestígio de seu reinado, isto só é correto conquanto nos tornamos cientes ao mesmo tempo da nulidade de todas as coisas criadas”.⁶³

Bultmann explica que as criaturas de Deus não são criadas nelas mesmas e por elas mesmas, não tendo nelas mesmas as suas existências. Isso também diz respeito ao mundo, criação de Deus. Sendo criação do nada, toda criatura do Criador tem o seu ser nele, como fonte, de forma constante e absoluta. O cessar de sua vontade criadora é, nesse caso, o cessar da própria existência da criação e das criaturas, que voltariam à nulidade. A nulidade, portanto, afirma ele, que logo depois cita o Salmo 104,29, engloba e ameaça as criaturas, todas as coisas criadas, incluindo o mundo, que é criação, de forma constante. Citando novamente 1 Coríntios 8,6, que diz que, além de Deus ser o único Deus, que é Criador de todas as coisas e para quem existimos, ele afirma que é a partir do Criador e para ele que todas as coisas criadas, incluindo o ser humano, existem. O Criador é, assim, “o nosso de onde e o nosso para onde. Somos abarcados por ele, temos o nosso ser dele, o temos para ele, e pertencemos a ele.”⁶⁴

É pertinente ressaltar que Bultmann não está aqui expressando uma ontologia clássica. Tudo isto está sendo traçado por ele com um significado existencial. Em suas próprias palavras:

Isso não quer dizer uma visão de mundo teórica que afirma que a existência humana deve ser remetida à existência de Deus como sua causa ou substância e que porque nossa existência deriva da sua, ela é dotada com a sua natureza, de modo que agora comportamos o ser divino dentro de nós. Antes, quer dizer, primeiro de tudo, que somos criaturas, que somos pó e cinzas, que somos nada em nós mesmos. Isso quer dizer que em nós mesmos não temos permanência nem nada sobre o qual podemos basear nosso próprio direito e nossas próprias reivindicações, nada que em nós mesmos podemos declarar como o significado e valor da nossa vida. Somos abrangidos pela mesma nulidade que abrange toda a criação; estamos suspensos no nada.⁶⁵

⁶³ BULTMANN, 1963, p. 175. “And if it is correct that we can recognize in every created thing the stamp of the Creator’s being and the trace of his rule, this is only correct so long as we become aware at the same time of the nothingness of every created thing.”

⁶⁴ BULTMANN, 1963, p. 175-176. “he is our whence and our whither. We are encompassed by him, we have our being from him, and we have it for him, we belong to him.”

⁶⁵ BULTMANN, 1963, p. 176. “It does not mean a theoretical world view that holds that human existence is to be referred back to the existence of God as its cause or substance and that because our existence stems from his it is endowed with his nature, so that we now bear divine being within us. Rather it means, first of all, that we are creatures, that we are dust and ashes, that in ourselves we are nothing. It means that in ourselves we have no permanence and nothing whereupon we could base our own right and our own claims, nothing that we ourselves can assert as the meaning and worth of our life. We are encompassed by the same nothingness that encompasses the entire creation; we are suspended in nothing.”

O conhecimento da nulidade da criação, afirma Bultmann novamente, não é afirmar que o Criador é a causa primeira de toda a criação, de todos os seres, eficaz em toda a natureza e história. Ele acrescenta que mesmo o maravilhamento e a reverência à criação, da natureza e da história, não é em si mesmo reverência ao Criador, e que tais maravilhamentos só possuem espaço na fé cristã na criação se é o conhecimento da própria nulidade que os suscitaram.⁶⁶

A sua ontologia existencialista cristã fica clara na sua afirmação de que passamos a ser nada no instante em que esquecemos que somos criaturas do Criador e que fora da sua vontade criativa nada somos, ato que ele identifica, citando Romanos 1,25, ao ato de adorar a criação ou qualquer criatura – incluindo qualquer poder na criação, como os poderes da natureza, da história, as tentações da vida cívica, política, dos negócios e as idealizações – ao invés de adorar o seu Criador, que é a fonte da nossa existência verdadeira e genuína. Sem a sustentação da nossa existência realizada pelo Criador, sem o qual estamos perdidos, o que nos resta é a nulidade.⁶⁷

Esta é, então, a coisa primária acerca da fé na criação: o conhecimento da nulidade do mundo e de nós mesmos, o conhecimento do nosso completo abandono. “Portanto,” diz Lutero no Catecismo Maior, “se tivéssemos fé neste artigo, ela humilhar-nos-ia, ela terrificar-nos-ia.” Sim, este é o tipo de fé que é implicado. Pois esse conhecimento somente é verdadeiro e autêntico quando ele não é mero conhecimento ou sentimento ocasional, mas na verdade deixa a sua marca na nossa atitude, no nosso querer e agir – quando realmente abandonamos a nós mesmos para Deus ao existir por ele e por dar a glória a ele.⁶⁸

Bultmann menciona novamente o Salmo 104, afirmando que o conhecimento da própria nulidade é a base da adoração presente nele, assim como afirma novamente que ele também é o princípio da fé na criação. Ele nega que, em si mesmo, o pensamento de que somos nada é a fé cristã na criação, pois o mesmo também ocorre em autores não cristãos, citando passagens de Píndaro e Shakespeare. Bultmann defende que é somente por causa do segundo artigo, isto

⁶⁶ BULTMANN, 1963, p. 177-178.

⁶⁷ BULTMANN, 1963, p. 176-177.

⁶⁸ BULTMANN, 1963, p. 177. “This, then, is the primary thing about faith in creation: the knowledge of the nothingness of the world and of our own selves, the knowledge of our complete abandonment. ‘Therefore,’ Luther says in the Large Catechism, ‘if we had faith in this article, it would humble us, it would terrify us.’ Yes, this is the kind of faith that is involved. For such knowledge is only true and authentic when it is not mere knowledge or an occasional feeling, but rather actually places its stamp on our attitude, our willing and acting – when we really abandon ourselves to God by existing for him and giving him the glory.”

é, a fé no Senhor Jesus Cristo, que está ao lado primeiro, a fé no Deus-Criador, que tal conhecimento acerca da criação é fé cristã na criação.⁶⁹

Bultmann explica que a afirmação de Paulo que todas as coisas foram criadas por meio do Senhor Jesus Cristo, em 1 Coríntios 8,6, tem como referência a mediação que ele realiza entre o Deus transcendente, eterno e espiritual, e o mundo, que é transitório, material e corporal, ao efetuar a transição entre ambos, que não só coloca Deus em proximidade e em evidência a nós, mas defende também que é por meio de Jesus Cristo que o mundo torna-se a criação de Deus. Isto é realizado não nele sendo uma personificação das forças e leis do mundo, mas ao ser um homem comum na vida do qual Deus agiu, e que por nós não só morreu na cruz mas também vive em eternidade. “Somente quando compreendemos isso compreendemos que Deus é o Criador; e assim é por meio dele que o mundo se torna criação de Deus – por nós!”⁷⁰

Bultmann explica que por existir por meio de Cristo, Paulo tem como referência quem experienciou a ação de Deus e passou a ter sua própria existência em Jesus Cristo, ao contrário dos que vivem com base neles mesmos, que buscam em si próprios o significado de suas vidas. Isto, pensar que pelo poder próprio se tem a base e significado de sua existência, se esquecer que se é criatura e a própria nulidade, defende ele, é *pecado*, leva à morte, à nulidade. Em Cristo, no entanto, Deus fez com que o pecado e a morte se tornassem nada.⁷¹

Em Bultmann encontramos uma teologia da criação que lê a criação e a redenção conjuntamente, pela ótica existencial, da experiência pessoal, na qual o ministério do Deus-Criador e do Senhor Redentor é lido junto:

Ter fé no crucificado significa se permitir ser crucificado com ele, permitir que este julgamento também seja passado contra si mesmo. Ter fé na cruz de Cristo quer dizer ser preparado a deixar Deus trabalhar como o Criador. Deus cria a partir do nada, e [a] quem quer que seja que se torna nada diante dele, é dada a vida. Sempre que a cruz realmente me leva ao conhecimento da minha própria nulidade e à confissão do meu pecado, eu estou aberto ao reinado de Deus como o Criador que perdoa o meu pecado e tira de mim a nulidade, [a] morte. Assim, Cristo, como o único que nos leva a Deus, o Criador da vida, é o nosso Senhor, por meio de quem existimos. E é assim que o segundo artigo permanece ao lado do primeiro. O primeiro artigo leva ao segundo, e o segundo reconduz ao primeiro.⁷²

⁶⁹ BULTMANN, 1963, p. 178-179.

⁷⁰ BULTMANN, 1963, p. 179-180. “only when we understand this do we understand that God is the Creator; and so it is through him that the world becomes God’s creation – for us!”

⁷¹ BULTMANN, 1963, p. 180-181.

⁷² BULTMANN, 1963, p. 181. “To have faith in the crucified one means to permit oneself to be crucified with him, to permit this judgment also to be passed against oneself. To have faith in the cross of Christ means to be prepared to let God work as the Creator. God creates out of nothing, and whoever becomes nothing before him is made alive. Whenever the cross really leads me to the knowledge of my own nothingness and to the confession of

Novamente, é enorme, apesar de breve, a contribuição de Bultmann para a teologia da criação. Em suas palavras profundamente existenciais, ele expressa sua convicção, provavelmente fruto de sua experiência criatural, no Deus-Criador que o impactava no seu presente espacial e temporal, no seu aqui e agora. Todavia, ainda que sua teologia da criação seja experiencial, em sua ênfase nos dois primeiros artigos, Bultmann deixa de abordar o terceiro em relação à teologia da criação. O Deus-Criador é o Pai-Criador, o Filho-Criador e o Espírito-Criador; é a Trindade Criadora. Talvez tal ausência seja sinal do cristomonismo ocidental, que mesmo em uma teologia profundamente existencial, o esquecimento do Espírito ainda aparece, apesar de ele estar presente na experiência de Deus como Criador. De forma surpreendente, mesmo Paulo não menciona o Espírito como Criador em 1 Coríntios 8,6. Mas o Espírito-Criador, que paira sobre as águas, de fato aparece em Paulo como o Espírito da vida (Romanos 8,2). Além disso, 2 Pedro 3,5-6, que fala da criação a partir da água, ecoa Gênesis 1,2, no qual o Espírito aparece de forma dinâmica pairando sobre as águas.

Portanto, o terceiro artigo, a crença no Espírito, que também paira na Igreja e em toda a criação, está sempre ao lado do primeiro e do segundo artigo da fé cristã.

Vendo a contribuição de Bultmann, passamos agora para outra, das mais importantes vindo de teólogos protestantes, Schleiermacher, buscando compreender como ele aborda a experiência criatural.

5.1.3 A intuição do Criador em Friedrich Schleiermacher

Como aponta O'Collins, apesar de a noção de experiência ter começado a ser acolhida e empregada por teólogos católicos, incluindo os fundamentais, apenas com o princípio do Vaticano II, o conceito foi fundamental para o teólogo e filósofo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834), considerado como o pai do protestantismo liberal moderno – além de herege por alguns⁷³. A religião, em sua perspectiva, é fundamentada na intuição e no

my sin, I am open for God's rule as the Creator who forgives me my sin and takes from me nothingness, death. Thus Christ as the one who leads us to God, the Creator of life, is our Lord, through whom we exist. And so it is that the second article stands alongside of the first. The first article leads to the second, and the second leads back to the first."

⁷³ Ver VELDSMAN, Daniël. To feel with and for Friedrich Schleiermacher: On religious experience. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, v. 75, n. 4, p. 1-5, a5537, 2019. p. 1.

sentimento, sendo o seu ápice o sentido de união com o infinito. Toda religião é vista por ele como o sentimento de absoluta dependência e, o cristianismo, a religião que expressa tal sentimento com mais completude.⁷⁴ De acordo com Daniël Veldsman, o conceito *Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit* de Schleiermacher, sentimento de absoluta dependência, é um influente conceito, que faz parte do impacto exercido por ele no pensamento teológico ocidental, que deixou as suas marcas. Veldsman afirma que tal conceito pode contribuir para a compreensão da experiência religiosa.⁷⁵

Como reconhece James L. Fredericks, Schleiermacher não utiliza nem o substantivo experiência, *Erlebnis*, nem *erleben*, a forma verbal, mas sim uma gama de sinônimos, dos quais ele menciona *eigenes Gefühl*, que poderíamos traduzir para o português por “sentimento próprio”; *Empfindung*, “sentimento”; *Regung als freie Selbstbestimmung des Gemüts*, “sentimento interior de autodeterminação do coração”; e *das ursprünglich Innerliche*, “interioridade original”. Ele afirma, no entanto, que Hans-Georg Gadamer (1900-2002) considera Schleiermacher como aquele que instigou a emergência da forma substantiva do termo no romantismo alemão, tendo como Wilhelm Dilthey (1833-1911) ponte entre ambos.⁷⁶

Conforme Jorge L. Viesenteiner, substantivado de *erleben*, *Erlebnis* “aparece no vocabulário alemão pela primeira vez a partir da primeira metade do século XIX, e ganha estatuto filosófico só em meados do mesmo século.”⁷⁷ A partir do verbete *Erleben*, *Erlebnis* de Konrad Cramer, no dicionário *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ele observa:

A prova mais antiga do uso da palavra parece ser uma carta de Hegel de 1827 (Briefe, Ed. Hoffmeister, III 179), na qual ele escreve a palavra *Erlebnis* – como gênero feminino ainda –, referindo-se a um acontecimento pessoal: “toda minha vivência” (meine ganze Erlebnis). A filosofia do século XVIII ainda não estabelece uma diferença entre “‘vida’ e ‘experiência’”, “e para Kant e os kantianos, Schelling e Hegel, a palavra não indica nenhuma função conceitual”⁷⁸

Gadamer observa que Georg W. F. Hegel (1770-1831) utiliza o termo em uma carta relatando uma viagem e que, em cartas, expressões comuns e mais usuais são permitidas. Acrescenta que, com o mesmo sentido, ele usa “nun von meinem Lebewesen in Wien”, “Agora,

⁷⁴ O’COLLINS In: LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 272.

⁷⁵ VELDSMAN, v. 75, n. 4, 2019, p. 1.

⁷⁶ FREDERICKS, James L. A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions. *Horizons*, v. 22, n. 1, p. 67-87, 1995. p. 69, n. 3.

⁷⁷ VIESENTEINER, Jorge L. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 141-155, jun., 2013. p. 142.

⁷⁸ VIESENTEINER, v. 54, n. 127, 2013, p. 142. n. 1

quanto à minha vida (*Lebwesen* – ser vivo) em Viena”, o que indicaria a busca dele por um conceito coletivo ainda indisponível.⁷⁹

Próximo do que Viesenteiner veio a dizer posteriormente, Gadamer afirma que

A pesquisa do surgimento da palavra “vivência” (*Erlebnis*) na escrita alemã conduz ao surpreendente resultado de que, diferentemente de “vivenciar” (*Erleben*), somente se tornou usual nos anos 70 do século XIX. No século XVIII ela absolutamente ainda não existe, mas também Schiller e Goethe não a conhecem. O mais antigo comprovante parece ser uma carta de Hegel. Mas também dos anos trinta e quarenta só vim a conhecer, até o momento, ocorrências muito isoladas (de Tieck, Alexis e Gutzkow). Da mesma forma, parece ser rara a palavra nos anos cinquenta e sessenta, somente aparecendo de repente, com maior frequência nos anos setenta. Sua introdução geral no uso linguístico comum está vinculada, pelo que parece, à sua aplicação na literatura biográfica.⁸⁰

E, nesse sentido, a primeira bibliografia que Gadamer destaca utilizando o substantivo é a de Schleiermacher escrita por Dilthey e publicada em 1870. Além dela, ele indica, a biografia de Johann J. Winckelmann (1717-1768), de 1872, escrita por Carl Justi (1832-1912), e a de Johann W. Goethe (1749-1932), de 1877, escrita por Hermann Grimm (1828-1901). Gadamer, aliás, observa que Grimm utiliza o termo “vivências” inúmeras vezes na sua biografia de Goethe.⁸¹

De fato, como aponta Fredericks a partir de Gadamer, este último, além de apontar que é Dilthey quem dá uma conotação conceitual à palavra *Erlebnis*,⁸² também afirma ter exercido Schleiermacher uma influência na composição do conceito, defendendo que

ter-se-á de entender a cunhagem do conceito por parte de Dilthey a partir da pré-história romântica da palavra, e lembrar-se-á que Dilthey foi o biógrafo de Schleiermacher. É claro que a palavra “vivência” ainda não se encontra em Schleiermacher, nem mesmo, pelo que parece, a palavra “vivenciar”. Mas o que não falta são sinônimos, que ocupam o círculo do significado da palavra vivência, permanecendo sempre visível o pano de fundo panteístico. Cada ato permanece ligado com um momento de vida da infinitude da vida, que se manifesta nele. Tudo que é finito é expressão, representação do infinito.⁸³

⁷⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio P. Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 117. n. 112. A tradução do alemão em aspas é de Meurer.

⁸⁰ GADAMER, 1999, p. 117-118.

⁸¹ GADAMER, 1999, p. 118. n. 113.

⁸² GADAMER, 1999, p. 119.

⁸³ GADAMER, 1999, p. 122.

Mas Gadamer não circunscreve a pré-história da palavra a ele. Ele reconhece outras influências na formação de tal substantivo (*Erlebnis*) a partir de um verbo mais antigo e frequente (*Erleben*), frequente inclusive na época de Goethe. Ele indica que a palavra vivência (*Erlebnis*) é formada após o classicismo alemão, que enfatizou o “ser vivenciado”, realce que possivelmente teve por influência a legitimidade que Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) deu ao conceito de vida. Gadamer também sublinha que o conceito de vida vai ser o pano de fundo metafísico do idealismo alemão, conceito que vai ser fundamental para Johann G. Fichte (1762-1814) e Hegel. E, igualmente, para Schleiermacher.⁸⁴

O apelo de Schleiermacher ao sentimento vivo contra o frio racionalismo [da] *Aufklärung* [iluminismo], a proclamação de Schiller a favor da liberdade estética contra o mecanismo da sociedade, a oposição de Hegel da vida (mais tarde: do espírito) contra a “positividade”, foram o tom antecipador de um protesto contra a moderna sociedade industrial que, no início do nosso século, fizeram ascender as palavras de ordem vivência e vivenciar a um tom quase religioso.⁸⁵

Ao que tudo indica, é o conceito filosófico alemão *Erlebnis* que dará aos termos “experiência” e “vivência” em português, assim como aos seus similares latinos e no inglês, o sentido existencial, subjetivo e pessoal que possuem hoje; e, pelo menos parte disso, devemos a Schleiermacher.

Jon Stewart (1961), especialista em filosofia moderna, explica que, na sua obra *Sobre a religião* (1799), Schleiermacher buscava responder à crítica iluminista à religião, defendendo-a, e que os irmãos von Schlegel, Friedrich (1772-1829) e August (1767-1845), proponentes do romantismo alemão, o inspiraram a ver uma possibilidade de defesa da religião por meio da emoção e do sentimento. Esses elementos eram enfatizados pelos românticos e acabaram sendo um tema ao qual Schleiermacher dedicou grande parte de sua vida. Para ele, defender a racionalidade da crença religiosa diante dos iluministas não era o caminho correto a ser seguido, e estaria fadado ao fracasso, uma vez que a religião não pode satisfazer os requerimentos demonstrativos da ciência natural. Resgatando a religião da esfera das ciências, na qual ela sofria críticas costumeiras contra a sua racionalidade, Schleiermacher pontua que ela não diz respeito, em última instância, a uma faculdade racional, à razão, mas está relacionada à intuição (*Anschauung*) e ao sentimento [*Gefühl*]. A religião, o sentimento religioso, não era então um

⁸⁴ GADAMER, 1999, p. 118-121.

⁸⁵ GADAMER, 1999, p. 121.

objeto externo suscetível ao exame e ao processo científico, estando salvaguardada em uma esfera interna da mente do ser humano.⁸⁶

5.1.3.1 *Schleiermacher e o sentimento de dependência absoluta*

Conforme lembra Stewart, é na sua obra *Sobre a religião*, no segundo discurso, que Schleiermacher identifica intuição e sentimento como as faculdades basais da religião. Ali ele se engaja em defender que a religião não é nem metafísica e nem moralidade, como era confundida; tampouco tem como objetivo resolver as questões metafísicas e morais. Ele reconhece que ambas compartilham com a religião o universo e a relação da humanidade com o universo como objeto, mas os três permanecem tendo esferas distintas. Questões metafísicas – como o(s) ser(es) do universo, a(s) razão(ões) da(s) sua(s) existência(s), questões filosóficas sobre Deus, como a questão da imortalidade, e a liberdade humana, entre outras – são secundárias para a religião, da mesma forma que são secundárias para ela questões de moralidade – como sistemas de deveres humanos, da natureza da moralidade, de que maneira devemos nos relacionar com o universo, a limitação de autoridade, e mesmo a moralidade atrelada com ideias nas quais Deus é a sua origem e de que haveria uma justiça divina. Estas questões, para ele, não são o cerne da religião.⁸⁷

Em palavras do seu segundo discurso, Schleiermacher considera que a

religião [...] não deseja determinar e explicar o universo de acordo com a sua natureza, como faz a metafísica; ela não deseja continuar o desenvolvimento do universo e aperfeiçoá-lo por meio do poder da liberdade e do livre-arbítrio divino de um ser humano, como faz a moralidade. A essência da religião não é nem pensamento e nem ação, mas intuição e sentimento.⁸⁸

⁸⁶ STEWART, Jon. Hegel's Criticism of Schleiermacher and the Question of the Origin of Faith *Filozofia*, v. 73, n. 3, p. 179-190, 2018. p. 180-181.

⁸⁷ STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 181-182.

⁸⁸ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. 2nd Ed. Translated and edited by Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 22. "religion [...] does not wish to determine and explain the universe according to its nature as does metaphysics; it does not desire to continue the universe's development and perfect it by the power of freedom and the divine free choice of a human being as does morals. Religion's essence is neither thinking nor acting, but intuition and feeling."

Stewart lembra que, em Kant, questões sobre Deus, sobre a imortalidade, etc., só podem ser tratadas na esfera da razão prática, enquanto não se pode tratar tais questões na outra esfera da razão, a teórica. Diante disso, Stewart afirma que Schleiermacher, inicialmente, aparenta seguir tal divisão kantiana, mas que na verdade ele vai negar a adequabilidade da religião ser tratada no domínio de ambas as razões de Kant, defendendo um terceiro domínio.⁸⁹

Quanto ao significado de sentimento [*Gefühl*] no pensamento de Schleiermacher, Stewart esclarece que se trata de uma forma específica da maneira em que somos afetados, ou melhor, nossos sentidos são afetados por coisas particulares do universo, não sendo causados pela subjetividade pessoal. Tal sentimento é uma intuição/percepção do universo e seus particulares/objetos, uma experiência imediata, que não tem um papel na religião, mas constitui a religião. Não é pensamento ou ideias, mas uma relação imediata, primordial, com o universo, é o fundamento da religião. Ao deixar a esfera da experiência primária e desenvolver conceitos ou teorias, ao buscar teorizar, categorizar, indo para além da particularidade, deixa-se a esfera da religião. Os dogmas divinos, da imortalidade, entre outros, são secundários para a religião. Pensamentos e ideias, afinal, são caracterizados pela universalidade, enquanto a percepção sensorial, de que fala Schleiermacher, é marcada pela particularidade, sendo cada percepção um particular.⁹⁰

Conforme afirma Stewart, na obra *A fé cristã*, publicada primeiramente em 1821-1822, Schleiermacher dá continuidade ao tópico da essência da religião, da fé, usando agora o termo piedade [*Frömmigkeit*] para referir-se a tal sentimento que, novamente, não se trata de conhecimento ou ação. Piedade é, antes, uma forma de autoconsciência imediata, o sentimento de dependência absoluta; uma consciência de que somos absolutamente dependentes de algo que vai além de nós, pois é só parcialmente que temos a capacidade de nos determinar. Ele fala de duas dimensões da autoconsciência do ser humano. A primeira, que é passiva, receptiva, é a consciência de nós mesmos, como uma unidade. A segunda, que é o lado ativo, é composta por uma pluralidade de determinações não estáticas, que estão sempre ativamente em mudança, como percepções, ideias e ações. O sentimento de dependência absoluta está relacionado com o nosso limitado sentimento de liberdade. Limitado porque a nossa liberdade possui limites, pois somos dependentes de inúmeras coisas que não controlamos. O sentimento de liberdade nunca é, pois, absoluto, como o é o da dependência. “Não poderíamos agir no mundo se nosso

⁸⁹ STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 182.

⁹⁰ STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 182-183.

ser ou consciência não tivessem sido dados antes do tempo. Mas, sobre isso, não temos controle.”⁹¹

É nessa obra, aliás, que encontramos a perspectiva schleiermacheriana acerca da criação e a sua relação com a experiência religiosa cristã.

Segundo Veldsman, nessa importante obra, o alvo de Schleiermacher eram os cristãos que, no pós-iluminismo, desejavam compreender a sua fé. Assim, a sua obra pretendia instruí-los acerca da fé cristã.⁹² Tal afirmação parece razoável, mas não exprime toda a intenção que ele tinha com a sua obra.

Em 1830, o próprio Schleiermacher, no prefácio da segunda edição da obra, expressa o seu desejo de que ela esclareça ainda mais o significado da fé evangélica – e aqui precisamos ter em mente que ele se refere à tradição protestante histórica do seu período. No entanto, ele ressalta que, embora tenha, na primeira edição da obra, dito que ela era a primeira obra dogmática que visava unir as duas comunidades protestantes da sua época, a luterana e a reformada, ele reconhece agora que o também alemão Herr G. K. R. Schwarz havia feito isso antes dele. Schleiermacher defende que ambas as comunidades não precisariam se ajustar dogmaticamente, tampouco criar outra confissão.⁹³ Interessante notar que, buscando mostrar a compatibilidade entre as duas comunidades, Schleiermacher elege a experiência religiosa cristã como ponto de partida.

Entrando de vez na obra, é notável que o sentimento de dependência absoluta é central nela, assim como na sua visão sobre a piedade, inclusive em suas diversas formas de expressão. Ele afirma que

o elemento comum em todas as expressões de piedade, por mais diversas que sejam, pelo qual elas são conjuntamente distintas de todos os outros sentimentos, ou, em outras palavras, a autoidêntica essência da piedade, é essa: a consciência de ser absolutamente dependente, ou, o que é a mesma coisa, de estar em relação com Deus.⁹⁴

⁹¹ STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 184. “We could not act in the world if our being or consciousness were not given ahead of time. But over this we have no control.”

⁹² VELDSMAN, v. 75, n. 4, 2019, p. 2.

⁹³ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. 3rd. ed. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016. p. xxi-xxii.

⁹⁴ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 12. § 4. “The common element in all howsoever diverse expressions of piety, by which these are jointly distinguished from all other feelings, or, in other words, the self-identical essence of piety, is this: the consciousness of being absolutely dependent, or, which is the same thing, of being in relation with God.”

Digno de nota é a identificação que Schleiermacher faz da consciência de ser absolutamente dependente em Deus com estar em relação com Deus.

Veldsman comenta essa passagem, dizendo que Schleiermacher vê a experiência religiosa, chamada frequentemente por ele de sentimento de piedade, como não sendo pensamento, como em doutrinas intelectuais de crenças, e nem ação, como no seguimento de preceitos morais. Tampouco é mera emoção. É, antes, consciência que antecede tanto o conhecimento quanto a ação. O núcleo da experiência religiosa é a intuição e o sentimento. Com intuição, entende-se a interação imediata e não conceitual com o mundo como seu objeto. Quanto ao sentimento, trata-se de uma afecção subjetiva que segue tal apreensão da intuição. Essa é a base do sentimento da dependência absoluta, em que se sente e se experimenta o Infinito no finito, “um sentimento de dependência absoluta situado na consciência imediata e pré-reflexiva.” Veldsman a explica como “uma autoconsciência imediata que torna-se uma consciência de Deus”, que “é uma consciência que é caracterizada tanto pela receptividade quanto pela atividade iniciada por si, que é o sentimento de dependência e a liberdade de coexistir em autoconsciência temporal.”⁹⁵

Nas próprias palavras de Schleiermacher, “a piedade que forma a base de toda comunhão eclesial é, considerada puramente em si mesma, nem um saber e nem um fazer, mas uma [forma específica] do sentimento, ou da autoconsciência imediata.”⁹⁶ Veldsman comenta que, ao invés de conhecimento e moralidade, “a experiência religiosa é explicada como uma experiência interior e pessoal com um elemento do desconhecido e do misterioso.”⁹⁷

Schleiermacher não vê, contudo, as religiões como iguais quanto à experiência de dependência, havendo religiões inferiores e superiores:

Aquelas formas de piedade em que todas as afecções religiosas expressam a dependência de todas as coisas finitas em um Ser Supremo e Infinito, isto é, as formas monoteístas, ocupam o maior nível; e todas as outras estão relacionadas a elas como

⁹⁵ VELDSMAN, v. 75, n. 4, 2019, p. 2. “a feeling of absolute dependence that is situated in the immediate, pre reflective consciousness. [...] it is an immediate self-awareness that becomes an awareness of God. [...] It is a consciousness that is characterised by both receptivity and self-initiated activity, that is the feeling of dependence and of freedom that co-exist in temporal self-consciousness.”

⁹⁶ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 5. § 3. “The piety which forms the basis of all ecclesiastical communions is, considered purely in itself, neither a Knowing nor a Doing, but a modification of Feeling, or of immediate self-consciousness.” Por modification, entende-se uma forma específica.

⁹⁷ VELDSMAN, v. 75, n. 4, 2019, p. 2. “religious experience is explicated as an interior, personal experience with an element of the unknowable and the mysterious.”

formas subordinadas, pelas quais os homens estão destinados a passar para aquelas superiores.⁹⁸

Há em Schleiermacher diferentes níveis do sentimento religioso, da piedade. O desenvolvimento das crenças politeístas é inferior ao das monoteístas, por exemplo. Mas o sentimento, a consciência cristã de Deus, sempre ligada a Cristo, não é o único sentimento religioso monoteísta.⁹⁹

Abordando a experiência religiosa cristã, Schleiermacher afirma que o sentimento imediato de dependência absoluta está presente em toda autoconsciência cristã, tanto como pressuposto quanto como contido nela, como também em toda afecção religiosa cristã.¹⁰⁰ Sobre a comunhão cristã, Schleiermacher também ressalta que toda experiência religiosa cristã envolve uma relação com Jesus Cristo.¹⁰¹

5.1.3.2 O sentimento de dependência absoluta e o dogma da criação

Schleiermacher busca, em *A fé cristã*, tratar acerca dos dogmas cristãos a partir do sentimento de dependência absoluta.¹⁰² Vejamos como ele faz isso sobre o dogma da criação.

Na sua seção “uma descrição da nossa autoconsciência religiosa na medida em que a relação entre o Mundo e Deus é expressa nela”¹⁰³, Schleiermacher faz a importante afirmação de que “a expressão original dessa relação, isto é, que o mundo existe apenas em dependência absoluta em Deus, é dividida na doutrina eclesiástica em duas proposições – de que o mundo foi criado por Deus, e de que Deus sustenta o mundo.”¹⁰⁴

⁹⁸ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 34. § 8. “Those forms of piety in which all religious affections express the dependence of everything finite upon one Supreme and Infinite Being, i.e. the monotheistic forms, occupy the highest level; and all others are related to them as subordinate forms, from which men are destined to pass to those higher ones.”

⁹⁹ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 133. § 32.

¹⁰⁰ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 131. § 32; p. 137. § 34.

¹⁰¹ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 132. § 32.

¹⁰² STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 185.

¹⁰³ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 142. “A Description of our Religious Self-Consciousness so far as the Relation between the World and God is expressed in it.”

¹⁰⁴ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 142. § 36. “The original expression of this relation, i.e. that the world exists only in absolute dependence upon God, is divided in Church doctrine into the two propositions—that the world was created by God, and that God sustains the world.”

Schleiermacher afirma que a questão sobre o começo de toda existência, tanto temporal quanto espacial, é antiga, remontando à mitologia. Ele ressalta que já o relato da criação de Gênesis traz esta questão aos cristãos, mesmo não tendo um caráter cristão por si só. O mesmo ocorre, segundo ele, com outras coisas trazidas por meio do Pentateuco.¹⁰⁵

Ele explica que a afirmação da criação refere-se à dependência absoluta com relação ao começo do mundo, enquanto a de preservação, ao seu desenvolvimento. Juntas, afirma ele, é exaustado o significado da expressão original de que o mundo somente existe em dependência absoluta em Deus. Não há, pois, tempo ou espaço que não seja dependente dele. Schleiermacher ainda destaca que a Trindade é retratada na tradição cristã como Criadora e Preservadora, e que todas as diversas afirmações quanto a Deus como Criador e Preservador ao longo da tradição cristã podem ser rastreadas como sendo desenvolvimentos dogmáticos que expressam o sentimento primitivo da dependência absoluta.¹⁰⁶

Aliás, ele não vê problemas no desenvolvimento do sentimento de dependência absoluta focado em uma ou na outra dessas duas doutrinas, a de criação ou a de preservação, conquanto que Deus seja retratado nelas como o único Determinante, como aquele em que o Mundo é totalmente dependente; como a única fonte da relação da dependência absoluta.¹⁰⁷

O sentimento de dependência absoluta é tão ligado à teologia da criação em Schleiermacher que ele chega a dizer que uma dogmática da criação, que leva em conta tanto a criação como origem quanto a doutrina da preservação, esgota a apresentação dogmática do sentimento de absoluta dependência em seu fundamento.¹⁰⁸

Entrando no tópico da criação no parágrafo 39 da obra, Schleiermacher afirma que a nossa autoconsciência está relacionada à criação em sua universalidade, mas que ela apenas é capaz de representar e que só conhecemos ser(es) finito(s) como ser(es) contínuo(s). Não temos, então, autoconsciência da criação em sua origem, consciência de um começo do ser. A doutrina da preservação é, assim, vista por ele como mais importante do que a da origem – inicialmente, a doutrina da criação é dividida entre origem e preservação. Uma dogmática sobre a origem, diz ele, seria arbitrária e inapropriada, e é a curiosidade a origem da busca pelo saber sobre a origem dos seres finitos, e não a piedade. Segundo Schleiermacher, o propósito do Antigo Testamento falar sobre a origem é o de saciar o desejo humano por conhecimento. As

¹⁰⁵ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 143. § 36.

¹⁰⁶ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 142-143. § 36; p. 143-145. § 37.

¹⁰⁷ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 144. § 37; p. 146. § 38.

¹⁰⁸ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 149. § 39.

representações de origem, todavia, não descartam ou contradizem o sentimento fundamental dos seres humanos religiosos.¹⁰⁹

Por outro lado, ele afirma que a consciência religiosa vai descartar qualquer representação acerca da origem que não trate tudo como tendo origem em Deus, ou que o coloca como condicionado ao mundo, isto é, sujeito às condições da sua criação. Schleiermacher cita três passagens do Novo Testamento, Atos 17,24, Romanos 1,19-20 e Hebreus 11,3, afirmando que a partir delas deve-se rejeitar concepções que sejam mais definitivas quanto à criação. Menciona, ainda, que ῥήματα que aparece no último texto neotestamentário apresentado por ele, aqui é uma definição negativa, que visa mostrar que a criação não se sucedeu por meio de instrumentos ou recursos.¹¹⁰

Aqui Schleiermacher diz que os empreendimentos das ciências naturais que estejam trabalhando com a ideia de “Deus” e do “mundo”, embora não devam ser dependentes da doutrina da cristã, devem respeitar as determinações destas ideias – isto é, a independência e distinção entre Deus e o mundo –, mantendo que as duas ideias permaneçam sendo duas ideias, e não uma. Posteriormente ele irá, novamente, destacar a importância de o pensamento cristão respeitar a interdependência da natureza – ou seja, a interdependência que há entre os seres do mundo. De forma explícita, Schleiermacher também defende ser prejudicial para a ciência utilizar ou misturar com ela qualquer coisa da esfera da consciência religiosa, e prejudicial para a fé e para a dogmática fazer o mesmo com ela com preposições científicas, ou tratar ambas como dependentes de fundamentos científicos, das ciências naturais. Ele também lembra que, mesmo os reformadores vendo o relato de Gênesis como uma narrativa histórica, a compreensão de Calvino não permite utilizar tal narrativa para o desenvolvimento de uma teoria sobre a criação.¹¹¹

Schleiermacher defende que, a menos que se faça uma leitura forçada de Gênesis 2 como uma continuação de Gênesis 1, as grandes diferenças entre eles impede que seja dado a eles um caráter histórico. Ele afirma que, uma vez que Fílon não aceitava a literalidade dos seis dias de Gênesis 1, que provavelmente houve predecessores dele que também negavam o seu sentido literal, o que faz com que tal interpretação literalista nunca tenha sido prevalente de

¹⁰⁹ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 148-149. § 39.

¹¹⁰ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 149-150. § 40.

¹¹¹ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 137. § 33; p. 150-151. § 40; p. 179. § 47. O pensamento alemão posterior acompanha a mentalidade expressa aqui por Schleiermacher de independência entre a teologia e a ciência, como por Bultmann, o que está claro no subtópico anterior do presente capítulo, Bonhoeffer e Tillich, o que já mencionamos, respectivamente, no primeiro e no segundo capítulos.

forma universal; e que um sentimento saudável de que ele não deve ser visto como relato histórico do mundo, ainda que de forma obscura, sempre sobreviveu. Schleiermacher acrescenta que mesmo que o texto fosse uma descrição histórica, comunicada ao ser humano extraordinariamente, as informações de tal relato não poderiam ser tratadas como artigos de fé, não modificando ou acrescentando nada ao sentimento de dependência absoluta.¹¹²

Schleiermacher afirma que uma experiência é pressuposta na autoconsciência religiosa cristã, e uma vez que a doutrina da criação/origem não leva em conta a continuidade do ser, ela não pode contradizer tal autoconsciência experienciada. Além disso, ele afirma que só é possível conceber duas contradições entre a teoria da criação e a base universal da autoconsciência humana. A primeira é que haveria uma contradição no sentimento de dependência absoluta como referente a todos os seres finitos se algo no ser fosse ou que em algum momento foi independente de Deus, se algo tivesse a sua origem independente do Criador, em qualquer momento no decorrer da existência finita da realidade. Isso implicaria a universalidade da dependência absoluta do mundo em Deus, incluindo a nossa dependência em Deus. Segundo, se o Criador tiver qualquer limitação, sendo similar ao que deveria ser dependente de forma absoluta nele. Nesse caso, Deus e finito seriam iguais e, assim, o último não poderia depender do primeiro.¹¹³

Acerca da *creatio ex nihilo*, Schleiermacher afirma:

A expressão “do nada” exclui a ideia de que antes da origem do mundo qualquer coisa existia fora de Deus, que como “matéria” poderia entrar na formação do mundo. E sem dúvidas a admissão de “matéria” como existente independentemente da atividade divina destruiria o sentimento de dependência absoluta, e o mundo real seria retratado como uma mistura daquilo que existe por meio de Deus e daquilo que existe independentemente de Deus. Mas, desde que essa frase inegavelmente evoca a categoria ἐξ οὐ [causa material] de Aristóteles e é formada nela, ela lembra-nos, por um lado, dos métodos humanos na construção que dão forma a uma matéria já existente, e, por outro lado, os processos da natureza na composição dos corpos por meio de muitos elementos. A expressão é inofensiva se tudo que é parte dos processos da natureza são estritamente separados do primeiro começo das coisas, e a criação é, assim, elevada acima da mera formação.¹¹⁴

¹¹² SCHLEIERMACHER, 2016, p. 151. § 40.

¹¹³ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 151-152. § 40.

¹¹⁴ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 153. § 41. “The expression ‘out of nothing’ excludes the idea that before the origin of the world anything existed outside God, which as ‘matter’ could enter into the formation of the world. And undoubtedly the admission of ‘matter’ as existing independently of the divine activity would destroy the feeling of absolute dependence, and the actual world would be represented as a mixture of that which existed through God and that which existed independently of God. But since this phrase undeniably recalls Aristotle’s category ἐξ οὐ and is formed on it, it reminds us on the one hand of human methods in construction which give form to an already existing matter, and on the other hand of the processes of nature in the composition of bodies

A sua última afirmação levanta a questão de se *ex nihilo* aqui seria apenas quanto à matéria ou se também incluiria os processos da criação ocorridos a partir da matéria, ao longo “dos dias”. Ou ainda, teria a *creatio ex nihilo*, segundo Schleiermacher, ocorrido em um instante, com forma e matéria sendo dadas à existência de forma instantânea? Seriam os processos da natureza iniciados depois dos “6 dias”?

Se, como sugerido acima, isolamos estritamente a primeira criação, de modo que todas as coisas não absolutamente primitivas são consideradas como parte dos processos de desenvolvimento da natureza e, assim, trazidos sob o conceito de preservação, então a questão de se a criação ocupou tempo, é respondida em negativo. A distinção entre uma primeira e uma segunda criação, ou uma indireta e uma direta criação, sempre retorna em geral à evolução do complexo a partir do simples e do orgânico a partir do elementar. Mas *reconhecer outra criação aqui é ou inteiramente abolir novamente a diferença entre criação e preservação* ou assumir diferentes tipos de matéria desprovidos de forças inerentes, o que certamente é sem sentido. Todavia, mesmo se no caso da criação pensamos primeiro na matéria (embora possamos igualmente bem pensar em forças), então, a partir desse ponto, seres vivos móveis devem ter existido e passado por um desenvolvimento contínuo. Do contrário, a criação de matéria pura teria sido somente uma preparação, isto é, um material externo correspondente ao formal interno previamente mencionado. *Devemos mencionar essas definições de volta a um tempo quando os homens se deliciavam com tais abstrações, porque não havia então questão sobre um aspecto dinâmico da natureza.*¹¹⁵

Comentamos, aqui, os dois trechos que destacamos em itálico. No primeiro, Schleiermacher diz que “reconhecer outra criação aqui é ou inteiramente abolir novamente a diferença entre criação e preservação”. Isso não parece ser um problema para Palamas. Como vimos, nele a criação inicial é dita ocorrer em duas etapas, e ainda há a criação contínua (Deus sustentando a criação), uma terceira etapa. A segunda etapa e a terceira parecem ser bem próximas, mas também a primeira com elas. O ato de criar de Deus e de sustentar a criação são

out of many elements. The expression is harmless if everything that is a part of the processes of nature is strictly separated from the first beginning of things, and creation is thus raised above mere formation.”

¹¹⁵ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 154-155. § 41. itálico nosso. “If, as suggested above, we strictly isolate the first creation, so that all things not absolutely primitive are regarded as part of the developing processes of nature and thus brought under the conception of preservation, then the question whether the creation occupied time, is answered in the negative. The distinction between a first and second creation, or an indirect and direct creation, always comes back in general to the evolving of the complex from the simple and of the organic from the elementary. But to acknowledge another creation here is either again entirely to abolish the difference between creation and preservation or to assume different kinds of matter devoid of inherent forces, which is surely meaningless. But even if in the case of creation we think first of matter (though we might equally well think of forces), then, from that point, living mobile being must have existed and undergone a continuous development. Otherwise the creation of bare matter would only have been a preparation, that is an external material corresponding to the previously mentioned inner formal one. We must refer these definitions back to a time when men delighted in such abstractions because there was then no question of a dynamic aspect of nature.”

energias distintas, ao mesmo tempo que são a mesma energia de Deus, assim como é a energia do poder criativo, que simultaneamente é a mesma e distinta das duas demais. O poder criativo Divino, sempre atualizado em Deus, é trazido em ato no ato de criar Divino; assim como a soberania e a onipotência divina, sempre atuais em Deus, são efetuadas na sustentação divina da criação, que também é chamada de criação contínua. Estas energias são distintas, mas a mesma energia da Trindade Criadora.

O segundo é a sua afirmação de que “devemos mencionar essas definições de volta a um tempo quando os homens se deliciavam com tais abstrações, porque não havia então questão sobre um aspecto dinâmico da natureza.” Perguntamo-nos se seriam, pois, anacrônicas as discussões acerca das distinções abstratas entre criação e preservação, como a criação de matéria pura sem forças inerentes, ou a ideia de criação contínua *versus* preservação, especialmente diante da compreensão moderna de natureza como dinâmica.

Schleiermacher destaca que a expressão “do nada” é também frequentemente utilizada tendo como objetivo a diferenciação entre a criação do mundo e a geração do Filho. Ele aponta, no entanto, que há outras formas de diferenciar ambas sem recorrer à expressão “do nada”, como distinguir que a criação do mundo é temporal, enquanto a geração do Filho é eterna, ou chegar a um acordo quanto à diferença entre geração e criação. Em ambos os casos, afirma ele, não há necessidade de desenvolver outras distinções. Aliás, também sublinha Schleiermacher, a própria afirmação de que a criação é por meio da Palavra já elimina qualquer confusão entre criação e geração, mesmo se a diferença entre ambas não está sendo enfatizada.¹¹⁶

Concordamos que não é necessário hoje se delongar em tais discussões sobre forma, matéria e temporalidade, para além de diferenciar entre geração do Filho e a criação do mundo. Afinal, não há uma necessidade apologética hoje para defender a realidade da ressurreição, que a ressurreição do Filho foi possível, por meio do dogma do *creatio ex nihilo*, que surgiu justamente com tal propósito apologético, de afirmar que, se Deus tem poder para criar do nada, também tem poder para ressuscitar o seu Filho, como também visando opor-se ao modelo helênico de formação do mundo a partir de matéria eterna pré-existente.¹¹⁷ Surge a necessidade de repensar a doutrina da *creatio ex nihilo* e a sua origem *no horizonte existencial e experiencial*. Trata-se de uma experiência diferente da mundana do *ex nihilo nihilo fit*. Ou seja,

¹¹⁶ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 154. § 41.

¹¹⁷ Ver o clássico MAY, Gerhard. *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of “Creation out of Nothing” in Early Christian Thought*. London; New York: T&T Clark Ltd, 2004 e SOSKICE, Janet. *Naming God: addressing the divine in philosophy, theology and scripture*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2023. p. 66-82.

tudo parece provir de algo, mas a experiência pessoal do Deus-Criador como fundamento do ser indica que procedemos dele e dele temos existência, *ex nihilo*.

Se, como conclui Janet Soskice (1951), “*creatio ex nihilo* emerge como um ensinamento central quando judeus e cristãos sentiram a necessidade de defender a sua compreensão da relação de Deus com o cosmos, do poder, liberdade e amor de Deus”¹¹⁸, é razoável dizer que, mais importante do que afirmar tal doutrina, é falar apropriadamente sobre a relação da Trindade Criadora com a sua criação e criaturas, como também da realidade que experienciamos de Deus: do seu Amor e fundamento de nossa existência.

Em relação à criação do mundo e o tempo, Schleiermacher indaga se haveria tido tempo antes da criação do mundo, ou se ambos foram criados juntos, afirmando – e claramente dando preferência à segunda opção – que dizer que havia tempo antes do mundo é colocar Deus no tempo, pois tempo antes do mundo só poderia ser dito em relação a Deus. Acerca da discussão sobre se a criação do mundo é temporal ou eterna, ele diz que tal discussão está relacionada com a questão se é possível ou necessário conceber Deus de forma distinta da criação, mas ele trata como indiferentes as deliberações sobre tais possibilidades, defendendo que elas não influenciam em nada no conteúdo dogmático do sentimento de absoluta dependência.¹¹⁹

Schleiermacher apresenta um instigante problema metafísico:

Mas na medida em que a ideia de uma criação no tempo deve ser relacionada àquela de um começo da atividade divina *ad extra* ou um começo da soberania divina, como sugeriu Orígenes, Deus seria trazido para dentro da região da mudança e se sujeito ao tempo. Assim, a antítese entre ele e os seres finitos seria atenuada, e a pureza do sentimento da dependência absoluta ameaçada. Agostinho dificilmente mais satisfatório quando, visando evitar essa posição, declara que um único ato da Vontade Divina é suficiente para explicar a precedente não-existência e a posterior existência do mundo. Pois se uma ação similar da Vontade Divina é necessária para explicar a precedente não-existência, então devemos supor que, à parte da Vontade Divina, o mundo teria vindo à existência antes, e consequentemente que havia uma possibilidade de sua vinda à existência independentemente da Vontade Divina. Mas se consideramos a única Vontade Divina como inefetiva antes da existência do mundo, nem prevenindo e nem produzindo nada, então a transição da não-atividade para a atividade permanece, apesar de que seria expressa distintamente como uma transição do desejar ao fazer; ao mesmo tempo, por outro lado, é impossível visualizar como a ideia de que Deus não existe sem algo absolutamente dependente dele poderia enfraquecer ou confundir a autoconsciência religiosa.¹²⁰

¹¹⁸ SOSKICE, 2023, p. 81-82. “*creatio ex nihilo* emerges as a core teaching when Jews and Christians felt a need to defend their understanding of God’s relation to the cosmos, God’s power, freedom and love.”

¹¹⁹ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 155. § 41.

¹²⁰ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 155-156. § 41. “But in so far as the idea of a creation in time must be related to that of a beginning of divine activity *ad extra* or a beginning of divine sovereignty as Origen suggested, God would be brought within the region of change and subjected to time. Thus the antithesis between Him and finite

Destacamos que Palamas, contudo, como podemos perceber na dimensão metafísica da sua teologia da criação e das energias divinas, não se esbarrou neste problema metafísico. Isto porque a vontade divina e o poder criativo, que são energias de Deus, como energias sempre em ato em Deus, expressões de sua essência, de forma alguma são inefetivas, mesmo “quando” em relação à criação não tenham sido ainda atualizadas por meio do ato de criar de Deus, que é outra das suas energias. Por meio do ato criador, o Criador cria atualizando, no espaço e no tempo, conforme está criando ambos, a vontade divina e o poder criativo. Em última instância, essas três energias são a mesma energia da Trindade-Criadora, mas que se manifesta de forma plural – afinal, as energias divinas são indivisivelmente distintas, incluindo as energias criaturais.

No entanto, também é interessante a resposta de Schleiermacher sobre a relação do problema apresentado por ele com o sentimento de dependência absoluta, de que a ideia de que Deus não existe sem algo absolutamente dependente não enfraquece ou confunde a autoconsciência religiosa.¹²¹ Em outras palavras, a experiência religiosa pessoal de ter Deus como fundamento do seu ser, a experiência criatural, o que ele chama de sentimento/consciência de absoluta dependência, não seria afetada pela ideia de que Deus não existiria sem algo que dependesse absolutamente dele.

Para Schleiermacher, a religiosa autoconsciência de dependência absoluta em Deus coincide com o contínuo completo condicionamento e a determinação de todas as coisas pela interdependência da Natureza, pois é como existência que faz parte do mundo que se afirma o sentimento de dependência absoluta, como referente a toda a criação.¹²² A interdependência da

beings would be lessened, and the purity of the feeling of absolute dependence endangered. Augustine is hardly more satisfactory when, in order to avoid this position, he declares that a single act of the Divine Will is sufficient to account for the earlier non-existence and the later existence of the world. For if a similar action of the Divine Will is required to explain the prior non-existence of the world, then we must suppose that, apart from this Divine Will, the world would have come into existence earlier, and consequently that there was a possibility of its coming into existence independently of the Divine Will. But if we regard the one Divine Will as ineffectual prior to the existence of the world, neither preventing nor producing anything, then the transition from non-activity to activity remains, even though it be differently expressed as a transition from willing to doing; while, on the other hand, it is impossible to see how the idea that God does not exist without something absolutely dependent on Him could weaken or confuse the religious self-consciousness.”

¹²¹ Schleiermacher aparenta estar respondendo a Hegel, seu colega de universidade. Para este último, “Ohne Welt ist Gott nicht Gott”. HEGEL, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: Band 1: Einleitung Der Begriff der Religion. Hamburg Felix Meiner Verlag, 1993. (Philosophische Bibliothek, 459). p. 213. Isto é, “sem o mundo, Deus não é Deus”. Tal afirmação está de acordo com o seu pensamento quanto à dialética entre Deus e o Mundo, sem o qual um não existiria sem o outro. Ela, porém, é de 1824, posterior à publicação da primeira edição do livro de Schleiermacher. Como ainda veremos, é praticamente Hegel que reage ao pensamento religioso do seu colega de instituição universitária.

¹²² SCHLEIERMACHER, 2016, p. 170-171. § 46.

Natureza e a absoluta dependência de Deus, experienciada pelo ser humano enquanto sentimento religioso e autoconsciência, estão ligadas. Nas suas palavras, “nenhuma emoção religiosa pode ser imaginada no experienciar em que não nos encontramos localizados em um sistema de natureza.”¹²³ É por isso e nesse horizonte que Schleiermacher vai afirmar que a consciência de Deus pode ser alcançada por meio da observação da criação,¹²⁴ em sua interdependência, é claro.

Em Schleiermacher é, pois, enquanto parte do mundo que experienciamos Deus, algo próximo do que o teólogo ortodoxo romeno Dumitru Stăniloae (1903-1993) vai afirmar. Voltaremos a este tópico. Destacamos, aqui, para ilustrar o que Schleiermacher tem em mente, que o sentimento de dependência absoluta é infactível no ser do experimento do Homem Flutuante de Avicena.¹²⁵ Por meio dele, como esclarece Antonio Genz, Avicena afirma a existência da alma, que para ele é a uma de forma de autopercepção primária e fundamento do eu, e que ela tem autoconhecimento de si. Identificando a alma com o eu, o “eu é afirmado independentemente (e antes) de qualquer relação com a experiência sensível de si mesmo habitando um corpo (o seu) e um mundo (o nosso)”, pois, para ele, “a autopercepção ou autoconsciência primária é aquilo que há de mais central, básico e originário em nós.”¹²⁶

Isso não é possível em Schleiermacher, tampouco pode se ter consciência de Deus e da nossa autodependência dele em tal realidade, pois é na interdependência de todas as coisas e da dependência absoluta de todas elas em Deus, que o sentimento religioso e a autoconsciência da

¹²³ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 139. § 34. “no Christian religious emotion can be imagined in experiencing which we do not find ourselves placed in a nature system.”

¹²⁴ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 171. § 46.

¹²⁵ Assim apresenta Avicena o instigante experimento do Homem Flutuante, ou Suspensão: “Dizemos, pois: é preciso que um de nós conjecture como se tivesse sido criado – e criado perfeito –, mas de modo súbito. Contudo, ele estaria eclipsado em sua visão, [daquilo que] provém das cenas exteriores. Teria sido criado [como se] caísse no ar ou no vácuo; a cair sem que, por choque algum, devesse sentir a consistência do ar a chocar-se com ele. Seus membros estariam separados entre si, sem se encontrarem, nem se tocarem. Bem, em seguida, pensar-se-ia: será que ele constataria a existência de sua essência sem duvidar, em sua constatação, de que sua essência é existente, apesar de não constatar com isso [nem] extremidade de seus membros, nem interior de suas vísceras, nem coração, nem cérebro, sequer coisa alguma do exterior? Melhor, constataria sua essência sem constatar que ela teria [nem] comprimento, nem largura, nem profundidade? E, se nesse caso lhe fosse possível imaginar uma mão – ou um outro membro –, não a imaginaria [como] parte de sua essência nem [como] uma condição quanto à sua essência? Ora, tu sabes: aquilo que é constatado é distinto daquilo que não se constata; e, nisto, o que é incontestado é diferente daquilo que não se atesta. Logo, a essência que constata sua existência possui uma propriedade para isso, na medida em que ela é, em sua especificidade, distinta de seu corpo e de seus membros que não constata[m] [suas próprias existências]. Portanto, o que é constatado é para ele [tal homem] uma via para que se lembre de que a existência da alma é algo distinto do corpo, melhor, é incorpórea. Ele é conhecedor desse seu pressentimento” AVICENA. *O livro da alma*. 2. ed. São Paulo: Attie Editora, 2021. p. 45-46. Para uma discussão sobre o experimento de Avicena, conferir PETER Adamson on Avicenna’s Flying Man. 26 nov. 2012. *Philosophy Bites*. Disponível em <https://open.spotify.com/episode/4ly8MHx7hTxm2hclKoaW6g?si=67ae547940364a01>. Acesso: 26 dez. 2024.

¹²⁶ GENZ, Antonio C. M. *O experimento do Homem Suspensão no Livro da Alma: inteligência como presença*. 138 p. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014. p. 21-22.

absoluta dependência ocorre. Em nossas palavras, a criatura humana experiencia a experiência criatural enquanto ser na criação, criação em que todos os seres criados são interdependentes e, no Criador, absolutamente dependentes.

Em Schleiermacher, o sentimento de dependência absoluta está ligado à “relação presente na autoconsciência religiosa entre o ser finito do mundo e o Ser infinito de Deus”, horizonte que se deve ter na construção da dogmática da fé cristã. Como diz ele, “considerado como ser finito e, assim, como representante de todos os seres finitos, esta consciência da dependência absoluta do eu como um dado interno permanente que pode se fazer evidente em qualquer momento, é um estado do nosso coração ou alma”. Portanto, a dogmática, em sua forma basal, deve expressar “a relação do mundo (reconhecido como absolutamente dependente em Deus) e Deus (reconhecido como o Ser no qual o mundo absolutamente depende)”.¹²⁷

Schleiermacher afirma que tratar o mundo como todo, ao invés de Deus, como a explicação do sentimento de dependência absoluta; mundo como sistema em completude no qual os finitos particulares seriam dependentes, é uma explicação equivocada do sentimento de dependência absoluta, pois na nossa autoconsciência temos as duas consciências, a de Deus e a do mundo, de forma distintas. Ele clarifica que a autoconsciência de sermos um com o mundo diz respeito ao fato de fazermos parte do todo do mundo, o que difere totalmente da consciência da dependência absoluta. Por outro lado, ambas estão inteiramente relacionadas.¹²⁸

Schleiermacher defende que não é por causa de uma inclinação da piedade que o ser humano cai na tola tendência de atribuir o incompreensível ao sobrenatural. Tal tendência não faz parte da piedade. Por Deus agir por meio de ser o Supremo Ser no qual o sistema da natureza é dependente, não é do interesse da religião recorrer ao sobrenatural para explicar o incompreensível. A relação de dependência absoluta, em sua unidade e completude, seria destruída por um rank distintivo entre natural e sobrenatural. Por um lado, afirma Schleiermacher, a relação de dependência absoluta abarca todas as coisas, inclusive as vistas como menos importantes. Trata-se de uma relacionalidade universal entre Deus e o mundo. Por outro, a causa permanece escondida.¹²⁹

¹²⁷ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 140. § 35. “the relation present in the religious self-consciousness between the finite being of the world and the infinite Being of God; [...] 1. Considered as finite being and hence as representing all finite being, this consciousness of the absolute dependence of the self as an inward permanent datum which can be made apparent at any moment, is a state of our heart or soul [...] the relation of the world (regarded as absolutely dependent on God) and God (regarded as the Being on Whom the world absolutely depends)”.

¹²⁸ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 132. § 32.

¹²⁹ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 172. § 46.

Schleiermacher fala de um Tudo-Um do ser finito, isto é, de todas as coisas como uma singularidade, estando a completa e universal interdependência da natureza dentro deste Tudo-Um da finitude. Ele ainda afirma sobre a possibilidade da estimulação da autoconsciência sensorial humana poder suscitar e estimular o sentimento de dependência absoluta, e que tal sentimento é mais completo quando, na nossa autoconsciência, nos reconhecemos como parte do Tudo-Um, e que somos tão dependentes de Deus quanto o Tudo-Um é. O mais pleno sentimento de dependência absoluta está na convergência de duas certezas, da que todas as coisas encontram-se no universal sistema da natureza, no qual tudo está fundamentado e estabelecido, com “a certeza interna da dependência absoluta de todo ser finito em Deus.”¹³⁰

5.1.3.3 Limites da compreensão de Schleiermacher acerca do sentimento de absoluta dependência

Apesar da sua grande contribuição à teologia da experiência criatural, existem alguns limites no pensamento de Schleiermacher. Primeiro, ele trata o sentimento de dependência absoluta como algo universal, que existe em todo sentimento religioso, algo invariável de pessoa para pessoa, que não difere, pois constitui um elemento universal da vida humana, parte da natureza geral da humanidade, na qual as diferenças de personalidades individuais, por exemplo, encontram-se em potência.¹³¹

O aspecto da universalidade no seu pensamento possui um ponto positivo e um negativo. Por um lado, como reconhece Stewart, ao ressaltar o sentimento religioso particular Schleiermacher promove a sensibilidade, tolerância e respeito em relação ao sentimento religioso das outras pessoas, às diferentes religiões.¹³² Por outro, e paradoxalmente, como ressalta Veldsman, o seu tratamento da consciência de Deus como fenômeno universal religioso é também problemático diante de um mundo contemporâneo que ressalta o pluralismo, incluindo o pluralismo religioso, especialmente por ver o Deus cristão como o fundamento do sentimento da dependência absoluta.¹³³ Isso fica mais complicado ainda por ele ver a religião

¹³⁰ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 173. § 46. “the inner certainty of the absolute dependence of all finite being on God.”

¹³¹ SCHLEIERMACHER, 2016, p. 142. § 36; p. 133-134. § 33.

¹³² STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 183.

¹³³ VELDSMAN, v. 75, n. 4, 2019, p. 3.

cristã como a mais plena, as outras monoteístas como inferiores a ela e, as politeístas, como inferiores às monoteístas.

Compreendemos a motivação de Schleiermacher em afirmar que o sentimento de dependência absoluta é universal, ao pensar que tal sentimento está por trás das religiões, o que parece razoável, e pela religião humana parecer ser algo universal. Ainda assim, há de se considerar as vicissitudes e complexidades de todo o gênero humano e das suas culturas e religiões. Isto é, a alta prevalência da religião na humanidade não quer dizer que ela é universal. Não há como comprovar, por exemplo, que toda cultura primitiva tenha sido religiosa. Pensamos ser, assim, cauteloso dizer que a religião e o sentimento de dependência absoluta são prevalentes, mas não universais.

Segundo, entra a questão da racionalidade da experiência. Conforme Richard Crouter (1937), mesmo não tendo eles se engajado em um debate público direto, ou escrito uma crítica extensa um da obra do outro, Schleiermacher e Hegel trabalharam na mesma universidade por treze anos, de 1818 a 1831. Hegel, no entanto, chegou a escrever criticando explicitamente o pensamento de Schleiermacher.¹³⁴ Trata-se de uma crítica importante que devemos abordar.

Crouter destaca a ocasião em que Hegel, no prefácio do livro *Religião em sua relação interna com a ciência* de Hermann F. W. Hinrichs (1794-1861), compara o sentimento de dependência absoluta com os sentimentos animais de um cachorro, dizendo que um cachorro tem tal sentimento em maior grau e, como vive segundo ele, seria o melhor cristão. Crouter, todavia, vê como injusta tal comparação, pois Schleiermacher apresenta este sentimento como sendo possível apenas aos seres humanos, pois somente eles possuem a autoconsciência necessária para que ele ocorra.¹³⁵

Apesar de combater o intelectualismo e o moralismo iluminista, para Hegel, Schleiermacher abre mão da razão humana, da inteligibilidade, que é um aspecto indissociável da experiência humana.¹³⁶ Ademais, para Hegel, toda experiência é não só imediata, mas também mediada. Mesmo a imediatez é mediada.¹³⁷

Segundo Stewart, a crítica de Hegel está primariamente preocupada com a antropologia filosófica, e não tão somente com a natureza da fé e do conhecimento, pois Schleiermacher teria

¹³⁴ CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 71.

¹³⁵ CROUTER, 2005, p. 91.

¹³⁶ CROUTER, 2005, p. 92-93.

¹³⁷ CROUTER, 2005, p. 95-96.

reduzido o ser humano ao sub-humano, ao colocar a intuição e o sentimento imediato como o fundamento e o lugar onde ocorre a fé religiosa. Para Hegel, a faculdade da fé religiosa pertence à razão especulativa e, assim, é considerada com superioridade.¹³⁸ “Nossa relação com Deus deve representar o que é mais elevado nos seres humanos. Ao reduzir essa relação a um sentimento, Schleiermacher, na verdade, considera o ser humano a partir de sua faculdade mais inferior.”¹³⁹

Sobre a comparação que Hegel faz entre o sentimento de dependência absoluta com o sentimento de um cachorro, Stewart explica:

Cachorros não possuem faculdade racional, mas vivem no reino do apetite imediato e do impulso natural. Obviamente o ponto é que só humanos têm religião; assim, a faculdade cognitiva que está a trabalhar na crença religiosa deve ser a que é única aos seres humanos. Entender a fé como sentimento significa desvalorizar o conceito e reduzi-lo a um nível básico. A referência ao cachorro não é meramente uma piada polêmica, mas está de fato baseada nas convicções de Hegel sobre a natureza dos seres humanos. Aqui podemos ver claramente a relevância da antropologia filosófica para a discussão. Apenas humanos possuem religião e cultura, não animais, então segue-se que deve haver alguma faculdade que pertence apenas aos humanos que torna isso possível. Parece seguir da reivindicação de Schleiermacher que um cachorro seria um ótimo cristão, pois um cachorro está sempre de forma imediata na esfera do sentimento, e este sentimento não é diluído ou comprometido pela razão, que é da província dos humanos. Nessa passagem Hegel desafia a noção de um sentimento puro como tal; sentimentos e pensamentos estão sempre relacionados um aos outros em nossa complexa vida cognitiva, e é impossível isolar algo como um sentimento puro com nenhum conteúdo de pensamento. Além disso, enquanto Hegel reconhece o papel que o sentimento tem de desempenhar no coração do crente religioso, ele pensa que seria absurdo basear toda religião nisso, pois tal tentativa apenas poderia cair em absurdidade. O objetivo é unificar esses sentimentos com verdades especulativas, e assim mostrar como a especulação pode, na verdade, funcionar como uma defensora do sentimento religioso, mas diferente do último, a especulação pode demonstrar sua verdade indelével com a estrita necessidade da razão. O que é requerido é uma concepção de cristianismo que é digna e merecedora dos seres humanos, e tal concepção não pode ser baseada em sentimento.¹⁴⁰

¹³⁸ STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 179.

¹³⁹ STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 189. “Our relation to God should represent what is highest in human beings. By reducing this relation to a feeling, Schleiermacher in effect regards humans from their lowest faculty.”

¹⁴⁰ STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 186. “Dogs have no rational faculty but live in the realm of immediate appetite and natural impulse. The point is obviously that only humans have religion; therefore, the cognitive faculty that is at work in religious belief must be one that is unique to human beings. To understand faith as feeling means devaluing the concept and reducing it to a base level. The reference to the dog is not merely a polemical quip but is in fact grounded in Hegel’s convictions about the nature of human beings. Here we can see clearly the relevance of philosophical anthropology for the discussion. Only humans have religion and culture, not animals, and so it follows that there must be some faculty that belongs only to humans that makes this possible. It would seem to follow from Schleiermacher’s claim that a dog would be a great Christian since a dog is always immediately in the sphere of feeling, and this feeling is not diluted or impaired by reason, which is the province of humans. In this passage Hegel challenges the notion of a pure feeling as such; feelings and thoughts are always related to one another in our complex cognitive life, and it is impossible to isolate something as a pure feeling with no content of thought. Moreover, while Hegel acknowledges the role that feeling has to play in the heart of the religious believer, he thinks that it would be absurd to base all religion on this since such an attempt can only end in absurdity. The goal is to unify these feelings with speculative truths, and thus to show how speculation can in fact

Stewart também comenta que, apesar de Schleiermacher evitar as críticas iluministas ao apelar para um sentimento primitivo fundamentado na consciência humana, há a questão se os elementos fundamentais do cristianismo seriam preservados, o que Hegel negava.¹⁴¹

Por exemplo, Crouter destaca que Hegel via a Trindade como o primeiro artigo da fé racional que é o cristianismo, sendo uma dialética divina e o espelho da verdade filosófica na linguagem religiosa cristã. Por Schleiermacher priorizar a experiência religiosa imediata, e ver com cautela a mediação da experiência religiosa pelo pensamento, que sucede à primazia autoconsciência cristã, a doutrina da Trindade é vista como secundária, como uma articulação especulativa da fé. Isto porque as distinções na divindade dificilmente seriam experienciadas no sentimento imediato. Aqui, pois, encontra-se uma outra dificuldade que Hegel vê em Schleiermacher.¹⁴²

Veldsman vê como promissor o sentimento da dependência absoluta como afirmação ontológica a priori, mas também como tendo problemas. Um deles é que, conforme mostra a hermenêutica contemporânea, não há experiência que não seja interpretada e desprovida de teoria. Assim, não há experiência pré-linguística, desprovida de tradição linguística. Veldsman conclui que é sempre dentro da concretude das tradições que as experiências humanas ocorrem, experiências que são sempre experiências conceitualizadas.¹⁴³

A isso, Veldsman acrescenta que toda experiência é também carregada de afetividade, que é uma constituição biológica do ser humano, não sendo, assim, algo irracional que foi acrescentado e que deve ser racionalmente evitado. Ele então afirma que, como seres corporais cognitivos e afetivos, a experiência religiosa é experiência simultaneamente cognitiva e afetiva, pois é assim que, em nossa constituição, estamos envolvidos e nos engajamos com a realidade. Veldsman então traz Blaise Pascal (1623-1662) para a discussão que, quase um século e meio antes de Schleiermacher, afirmou que o coração possui razões desconhecidas à razão. A partir disso, ele diz: “Metaforicamente traduzindo em termos experienciais religiosos: amamos Deus

function as a defender of religious feeling, but unlike the latter, speculation can demonstrate its lasting truth with the strict necessity of reason. What is required is a conception of Christianity that is dignified and worthy of human beings, and such a conception cannot be based on feeling.”

¹⁴¹ STEWART, v. 73, n. 3, 2018, p. 185.

¹⁴² CROUTER, 2005, p. 95.

¹⁴³ VELDSMAN, v. 75, n. 4, 2019, p. 3.

com os nossos corações, não com nossas cabeças, e portanto, todo conhecimento de Deus é conhecimento afetivo.”¹⁴⁴

Por fim, Veldsman afirma que a origem da experiência religiosa de cada pessoa ocorre de forma interpretativa no contexto no qual ela está encarnada, isto é, na sua tradição linguística e social, dentro do qual ela engaja em atividades pelas quais constrói sentido. É assim que a pessoa humana vive e constrói a sua identidade narrativa, dando sentido à sua experiência religiosa e à origem dela, na tradição religiosa que conta histórias do seu testemunho do transcendente e na qual as pessoas de cada geração acrescentam conteúdo conforme vivem suas experiências religiosas e constroem suas identidades narrativas.¹⁴⁵

Apesar dos limites citados, a importância de Schleiermacher à teologia da criação, inclusive à teologia da experiência criatural, não pode ser subestimada. O mesmo deve ser dito, igualmente, sobre Bultmann. Inclusive, diante do pensamento de ambos, aparece uma dúvida se, na pluralidade e polivalência de experiências na contemporaneidade, o ser humano perdeu a percepção de sua experiência criatural, e se este seria um dos motivos pelos quais as gerações estão tão perdidas, sem um norte. Porém, devemos dar um passo além visando superar as suas limitações. Vemos a teologia de Palamas, sobretudo a sua teologia da criação, como um interlocutor com quem podemos superar tais limites, de tal forma que poderemos propor uma teologia da criação experiencial que responda às demandas da tradição pentecostal. Passamos, assim, a dialogar com a teologia palamita acerca da teologia da experiência criatural.

5.1.4 A metafísica da experiência criatural do Criador – e da criação – em diálogo com a teologia palamita

O presente tópico não é uma exposição da teologia da criação de Palamas. Isto já foi feito no nosso quarto capítulo. Aqui, dialogaremos com o seu pensamento no horizonte das discussões que fizemos no capítulo até aqui. O leitor atento verá, assim, a teologia palamita sendo colocada em diálogo com O’Collins, Bultmann e Schleiermacher, seja com o pensamento deles ou visando superar os seus limites.

¹⁴⁴ VELDSMAN, v. 75, n. 4, 2019, p. 3. “Metaphorically translated into religious experiential terms: we love God with our hearts, not our heads, and therefore all knowledge of God is affective knowledge.”

¹⁴⁵ VELDSMAN, v. 75, n. 4, 2019, p. 3-4.

Em O'Collins podemos ver o quão intrínseca à realidade e à vida humana é a experiência, com as suas variadas dimensões. A experiência religiosa está incluída dentro disso. Não há religião sem experiência religiosa, ou, nos termos de Schleiermacher, não há piedade sem sentimento de dependência absoluta, sem experiência religiosa. Embora não tenha explorado a experiência religiosa do Criador, O'Collins mostra que a experiência religiosa interpretada é a base da nossa fé.

Voltando um pouco no tempo, apesar da sua radicalização no projeto de desmitologização, vemos em Bultmann a afirmação da ideia da criação como fundamentada na experiência existencial de ter um Criador no aqui e agora. Nele, no entanto, tal experiência parece isolada, e, mesmo tendo uma profundidade existencial, Bultmann não explorou a questão em toda a potencialidade que tal assunto tinha no horizonte do seu pensamento. A sua teologia da criação existencial é, assim, “sistematicamente” limitada. Ela tem, porém, o mérito de destacar, acertadamente, a procedência da fé na criação da experiência existencial de ter Deus como o Criador, baseado em uma relação humano-divina.

Como cirurgicamente nota Barbour, o existencialismo acertadamente coloca a fé religiosa como centralizada na personalidade humana, mas, antropocentricamente, negligencia seu aspecto comunitário, ao privatizar e individualizar a religião no interior do ser humano. Nesse sentido, diz ele, o mundo natural acaba tendo como única relevância e significado ser o palco para o drama da vida humana privada, desprotegido da exploração humana. Perde-se o significado religioso do cosmos e, igualmente, a religião deixa de dizer algo sobre as relações existentes entre Deus e o universo, assim como entre o eu e o universo.¹⁴⁶

Schleiermacher, por sua vez, desenvolve mais o tópico no horizonte de que a verdadeira religião ou piedade procede do sentimento de dependência absoluta, uma espécie de ciência (*awareness*) que temos de Deus como fundamento da nossa existência e de todo o mundo, que caracteriza uma experiência relacional com Deus. Tal ciência religiosa não é nem um sentimento emocional, nem uma racionalização, mas um entendimento universal pré-senciência e pré-racionalização. Trata-se de uma ciência (*awareness*), uma intuição, que precede a sentiência e a racionalização.

Embora seja anterior a Bultmann, ele abarca o que chamamos de experiência criatural do Criador de forma mais ampliada e desenvolve bem mais o tema do que Bultmann.

¹⁴⁶ BARBOUR, 1998, p. 89.

Poderíamos dizer que tal é a base de seu sistema teológico, o sentimento de dependência absoluta que, em seu cerne, é senão a experiência criatural.

Entretanto, ele também tem limites na sua compreensão da experiência criatural. Aqui devemos conceder a Hegel, em parte, que Schleiermacher falha em não abarcar a intelecção ao afirmar o sentimento de dependência absoluta. A experiência criatural do Criador pode até ser fundamentada na ciência, *awareness*, de ter um outro como fundamento da realidade.

Entretanto, a senciência e a intelecção, ou melhor, os sentimentos e emoções, assim como a razão, estão ligados à experiência religiosa em geral, e isso inclui a experiência criatural de ter um Criador. Aliás, a experiência relacional entre criação, criaturas e Criador é bem mais ampla, intimista e profunda do que notaram Bultmann e Schleiermacher. Se Bultmann tem uma visão sobre a experiência criatural profunda, e Schleiermacher uma visão ampla, a profundidade da experiência de haver um Criador é experiencialmente e metafisicamente mais ampla, intimista e profunda do que eles notaram. Aqui devemos retroceder mais um pouco e dialogar com a teologia de Palamas, que fundamenta uma visão mais completa da experiência religiosa de ter o Deus-Trindade como Criador do próprio ser e de toda a criação.

Em poucas palavras, a teologia da criação experiencial desenvolvida a partir da teologia palamita é, assim, metafísica e experiencialmente, mais profunda do que a breve perspectiva acerca da experiência criatural de Bultmann, assim como a mais desenvolvida, embora ainda superficial, de Schleiermacher. A experiência criatural palamita envolve todo o ser da criatura humana.

Mas qual é, pois, o seu fundamento? Qual é a fundamentação metafísica de tal experiência criatural.

Por um polo, o humano, tal experiência envolve todo o ser na medida em que toca a criatura humana não apenas em seu lado existencial, mas envolve também a sua dimensão metafísica, psicológica, social, cultural, e de criatura na criação ao lado das outras criaturas na criação, e todas as suas faculdades. Elas se dão por meio das percepções que vão além das percepções, sensações para além das sensações, intelecções para além das intelecções.

A experiência criatural do Criador – e de ser criação – é uma experiência sensorial, racional, perceptual, espiritual, metafísica, mas, ao mesmo tempo, transcendente a todos estes aspectos. Ela ultrapassa as sensações, a racionalidade, as percepções, a metafísica, e assim por

diante. É uma experiência teosófica, na qual a criatura humana experiencia o seu Criador aqui e agora, como seu fundamento e sustentador.

No outro polo então está o Deus-Trindade, que desvela-se à criação por meio das suas energias divinas, o que anteriormente chamamos de trinitariofania.¹⁴⁷ Retomemos algumas linhas da teologia palamita. Deus é, em sua essência, inacessível, incognoscível e desconhecido, enquanto é acessível, conhecível e conhecido por meio de suas energias divinas, que é senão uma e a mesma energia divina de toda a Trindade. É por meio delas que a criação e as criaturas tocam, de forma imediata, o ser de Deus, pois as energias da Trindade são a própria Trindade, o próprio Deus. Elas expressam a essência de Deus, ao mesmo tempo que são o próprio Deus.

Dentre as inúmeras energias divinas, que são indivisivelmente distintas, distintivamente únicas, estão o que chamamos de energias criacionais. Isto é, as energias da Trindade que estão diretamente relacionadas com a criação divina.

Nomeadamente, aqui estão as seguintes energias divinas: os *logoi* e o poder criativo de Deus, que vemos como atualidades no Criador, como energias atuais; o ato de criar e a energia de sustentação, que são o próprio Criador e atualizações dos *logoi* e do poder criativo dele.

Como criatura, o ser humano é fruto do ato de criar e é continuamente sustentado pela energia de sustentação, atualizações concretas dos *logoi* e do poder criativo. A criatura humana é, pois, criada de forma direta e imediata pelo próprio Criador, pelas suas divinas energias criacionais. Ela, a criatura humana, é criada de tal forma que não somente está em contínuo contato com tais energias do Criador como criação, na medida que foi criada e é sustentada por elas, mas também as experiencia de maneira especial.

Em experiências que são imanentes e transcendentais, ou melhor, transcendentemente imanentes e imanentemente transcendentais, a criatura humana percebe de diversas formas as energias criacionais — assim como outras — em experiências que descrevemos como experiências criaturais: são sensações que transcendem as sensações, percepções que transcendem as percepções, intelectos que transcendem as intelectos; são experiências espirituais, metafísicas e teosóficas.

A partir das sensações, percepções e intelectos transcendentais experienciadas na sua relação com o Criador, o ser humano pode raciocinar acerca de sua experiência, tentando compreender e dar sentido ao vivenciado. Aqui também se encontra a importância da dimensão

¹⁴⁷ Sobre a trinitariofania, ver MATA DE VASCONCELOS, 2023.

da tradicionalidade da experiência. A partir de experiências de pessoas que vieram antes e de outras que estão ao nosso redor, podemos compreender melhor a nossa experiência da Trindade Criadora, assim como fazer o mesmo com as pessoas ao nosso redor e deixar o eco da nossa experiência para as gerações futuras. Aqui, faz-se importante a nossa capacidade humana de, de certa forma, comunicar e expressar linguisticamente as nossas experiências que, em si mesmas, são intransferíveis. Observe que as experiências criaturais que toda a ancestralidade experienciou, que foram memoradas nas nossas tradições, ajudam-nos a compreender melhor a experiência criatural.

Por serem frutos das energias criacionais, as experiências criaturais também são criadas pelo Criador, efeitos das suas energias. Aqui entra também a experiência humana das relações, a partir das quais podemos dizer que, em linguagem palamita, as relações e a relacionalidade entre Criador, criação e criaturas – isto é, Criador-criação, criação-Criador, Criador-criaturas, criaturas-Criador, criação-criaturas, criaturas-criação, criaturas-criaturas, criação-criação – são efeitos do ato criador do Deus-Trindade. Nesse horizonte, devemos acrescentar que a abertura humana para a experiência religiosa, incluindo a experiência criatural, isto é, a sua pré-disposição a elas, também é fruto das energias divinas.

Há, assim, uma imediaticidade na relação entre Criador, criação e criaturas, incluindo na experiência criatural que o ser humano tem do seu Criador. Primeiro porque as energias divinas, inclusive as criacionais, não são mediações entre Deus, a criação e as criaturas. Pois as energias do Deus-Trindade são o próprio Deus-Trindade. Portanto, a criatura humana experiencia a Trindade Criadora de forma imediata, direta, no que diz respeito às energias do Criador. Aliás, nem o Filho, ou o Espírito, ou o Pai, são mediadores entre o Criador, a criação e as criaturas no que tange à criacionalidade delas.¹⁴⁸

Segundo, estas relações também são imediatas e diretas por não terem nenhum outro mediador ou intermediário, seja qualquer entidade visível ou invisível, incluindo a criação e as outras criaturas, e a criatura humana. Isso significa que uma pessoa, igualmente, não é mediadora ou intermediária entre a Trindade e a criação, ou entre a Trindade e as criaturas. Nesse sentido, nenhuma pessoa está entre a relação que uma outra pessoa tem com o seu Criador; não há intermediários na experiência criatural em que uma criatura humana tem do

¹⁴⁸ Em 1 Timóteo 2,5, Jesus Cristo é mediador entre Deus-Pai e os seres humanos no que diz respeito à redenção e à salvação, e podemos acrescentar aqui a deificação. Mas não no que diz respeito à criação. Aliás, sendo Jesus Deus, de certa forma, mesmo na redenção não há mediação entre Deus e a humanidade, pois o Mediador é a própria Divindade, assim como é Humanidade. É verdade que o Filho é agente Criador (Colossenses 1,16; João 1,3; 1 Cor 8,6), mas também o são Deus-Pai e o Espírito; a Trindade Criadora por inteiro, em sua plenitude.

Criador. É, assim, na imediaticidade que determinada pessoa experiencia Deus como seu fundamento, como o fundamento e sustentação do seu ser, da sua existência. Tal experiência, pois, envolve todo o ser de determinada criatura e, no caso da pessoa humana, ela por inteiro. Esta integralidade da experiência humana foi percebida por O'Collins e Palamas. Neste último isso aparece especialmente sobre a deificação, que envolve não só a alma, mas também o corpo humano (ver especialmente *Triades*, 3.3.13, 1.3.43 e 1.3.36; conferir também 1.3.33,37-38; 2.2.9,12).

A experiência criatural do ser humano, assim como as relações criaturais, não está restrita às relações entre o Criador e a criação, ou entre o Criador e as criaturas, ou entre o Criador e determinada criatura. Aqui entra a imediaticidade de uma outra experiência criatural: de ser parte da criação.

Como já foi apresentado, Schleiermacher defende que é apenas na interrelacionalidade da natureza que o sentimento de absoluta dependência, a experiência criatural, ocorre. A criação não é, pois, indispensável nem por ela mesma, nem pelas criaturas, nem pelos seres humanos, nem pela possibilidade da relação e experiência do ser humano com o seu Criador. A criação é condição necessária para a fruição criatural. Aqui encontramos um limite na teologia de Palamas: o mundo não é tão central na sua teologia como é o corpo humano. Nesse ponto, não compartilhamos da leitura otimista de George C. Papademetriou (1932) e Elizabeth Theokritoff, que identificam a valorização de Palamas da corporeidade e materialidade com uma valorização da criação.¹⁴⁹ Tal otimismo está, provavelmente, na busca de atribuir a Palamas um fundamento para a ecoteologia. Se em determinado momento, Palamas, de fato, aparece valorizando o corpo e a Terra; em outro, aparece uma superioridade do corpo com relação à criação porque o corpo será deificado, enquanto a Terra será destruída para a nova criação.¹⁵⁰ Acrescenta-se ainda que Palamas vê o ser humano como o ápice da criação, e o mundo como criado para ele (*Capítulos*,

¹⁴⁹ Ver PAPADEMETRIOU, George C. The Human Body According to Saint Gregory Palamas. *Greek Orthodox Theological Review*, v. 34, n. 1, p. 1-9, 1989 e THEOKRITOFF, Elizabeth. *Living in God's creation: Orthodox perspectives on Ecology*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2009a. (Foundations series, 4). p. 63-64.

¹⁵⁰ Em *Triades* 2.3.45, a terra atual é dita ser corruptível e que ela será aniquilada, tendo como destino a dissolução. O corpo, por sua vez, será deificado, ressuscitado (*Triades*, 1.3.33,36-38,43; 2.2.9,12; 3.3.13). Em *Triades*, 3.1.34, é afirmado que a Luz Divina envolverá todas as coisas e transformará os justos em sóis. Posteriormente, em *Capítulos*, 2, Palamas diz que o mundo será dissolvido e transformado, analogicamente ao corpo. E que, enquanto está sendo dissolvido e transformado, será transformado, pelo Espírito, em algo mais divino do que o mundo atual. Ainda assim, continua havendo uma assimetria entre o corpo humano, entre o ser humano, e a criação. Por exemplo, o corpo não será dissolvido, como a criação, para a nova criação. Ele será deificado. A criação, como todo, não parece ser deificada tal como o corpo, a não ser por meio do corpo.

24¹⁵¹). É claro, uma ecoteologia pode ser desenvolvida a partir da teologia palamita, mas não dá para negar o antropocentrismo de Palamas.¹⁵²

Stăniloae, por outro lado, herdeiro da teologia palamita, assim como de Máximo, o Confessor, e da cultura e contexto rural romena, bem ligada à criação, dá um passo além e afirma a preciosidade do mundo como teofania, como dom/presente – que deve ser dado de volta ao Criador – e como sacramento – espaço sagrado em que o Criador e a criatura humana dialogam.¹⁵³

Continuando, mesmo não sendo o mundo um intermediário, um mediador, entre o Criador e as criaturas, é por ser e fazer parte da criação que o ser humano pode experimentar Deus como o seu Criador. Nenhuma criatura se relaciona com a Trindade Criadora como ser absorto, isolado, como que uma entidade desenraizada e separada do mundo. Tais relações, incluindo a entre as criaturas humanas e o Criador, ocorrem na medida em que as criaturas são e fazem parte da criação de Deus. O mundo não é intermediário, primeiro, na medida em que ele é criação e as criaturas fazem parte da criação, estando em contato imediato com as energias criacionais de Deus. Segundo, especificamente por ser o ambiente no qual a experiência criatural, entre outras, ocorre, que ela não é um intermediário entre o Criador e a criação e as criaturas. O mundo é, antes, o lugar, o local, o meio, a base, o chão e a companhia da experiência entre determinada criatura e o Criador. Aliás, conforme cada criatura faz parte e é criação, a experiência criatural da criatura humana do seu Criador é também a experiência criatural da

¹⁵¹ Em *Capítulos*, 24, Palamas afirma que é para e visando o ser humano que o mundo sensível, por inteiro, foi criado. Ainda acrescenta que o reino dos céus foi preparado, desde a criação, tendo o ser humano como fim. Tudo isto por Deus o ter considerado digno de tal honra, como também do cuidado e providência divina.

¹⁵² Como conciliar a visão de Palamas de que o mundo vai ser destruído no *eschaton* com a sua visão positiva da matéria? Se, por um lado, não há nele uma visão do mundo tão positiva quanto do corpo humano, isto é, assimétrica, no mesmo nível de valoração, a sua teologia da criação toca na questão do valor de toda a criação implicitamente, o que fica claro com o olhar de Theokritoff (THEOKRITOFF, 2009a, p. 64, 244-245): a cosmologia de Palamas é um panenteísmo ontológico, isto é, Deus é o fundamento do ser de todas as coisas, por ser a causa e o sustentador da criação, além de estar presente nelas por inteiro, pelo menos com sua energia sustentadora. Portanto, a criação é, por estar permeada e impregnada com Deus, genuinamente sagrada e deve ser tratada com reverência.

¹⁵³ Conforme Viorel Coman, Stăniloae compreende “a realidade criada como um instrumento da revelação divina e como a condição que nos permite experimentar e falar de Deus” (COMAN, Viorel. Dumitru Stăniloae’s Theology of the World: Reflections on the Margins of the Relationship between Humankind and Creation. *Communio Viatorum: a theological journal*, v. 59, n. 2, p. 189-209, 2017. p. 195). Na sua teologia do mundo, a realidade é permeada de alteridades criaturais. Coman explica que “o elemento que une a teologia do mundo como revelação, dom e sacramento de Stăniloae [...] é assunto da relação íntima que existe entre criação e pessoa humana. Para Stăniloae, nem a vocação do mundo ou destino pode ser compreendida à parte do sujeito humano, nem a vocação do sujeito humano pode ser compreendida à parte do mundo em que ele/ela vive. O mundo como uma teofania indica que a deificação humana não pode contornar as realidades do mundo, pois é o próprio mundo que é usado por Deus como um instrumento da revelação divina. O mundo como um dom mostra que a criação é, de fato, o lugar em que o diálogo entre o humano e o divino ocorrem e a condição de tal diálogo. O mundo como um sacramento aponta que é próprio da realidade criada se tornar para nós um canal da graça divina de Deus” (COMAN, v. 59, n. 2, 2017, p. 207-208).

criação do seu Criador. Em outras palavras, a imediaticidade da experiência criatural está relacionada ao ser criação.

Também a criação e as criaturas, incluindo o ser humano, revelam-se e relacionam-se com as outras/os por meio de suas energias, como destaca Christos Yannaras (1935-2024) ao afirmar que as pessoas são conhecidas, etc., por meio de suas energias; assim como é por meio das nossas experiências das energias da criação e de outras criaturas que as conhecemos, etc.¹⁵⁴

Citemos um trecho de sua obra *Person and eros* (2007) no qual ele dá exemplos de energias pessoais, e como conhecemos uns aos outros apenas por meio delas:

Conhecemos a natureza apenas como o conteúdo da pessoa. Isto é, conhecemos apenas o *modo* pelo qual a natureza *é* e este conhecimento torna-se acessível a nós por meio das energias da natureza, que revelam a nós o *logos* da alteridade pessoal. A fala, a palavra escrita, a expressão facial, os gestos, a produção de arte e a manifestação do amor são energias-potencialidades da natureza universal de tal tipo que desvela o *logos* da alteridade pessoal.¹⁵⁵

A relação e experiência criatural da criatura humana, pois, não se dão apenas em contato com a Trindade Criadora, mas também com toda a criação e as criaturas, inclusive na relação e experiência com outros seres humanos. Aliás, conforme o Criador envolve a criação e as criaturas no contínuo processo criativo, a experiência criatural da criação e das criaturas passa a também ser experiência criacional. O ser humano, especialmente, possui um papel fundamental neste processo.

Certamente, experiências são, em seu cerne, intransferíveis, por serem profundamente pessoais. Porém, conforme as nossas experiências são noeticamente interpretadas por nós mesmos e na medida que identificamos – ou moldamos – os seus significados, conseguimos expressá-las por meio da linguagem uns aos outros. E, na partilha das experiências de uns com outros, pontos comuns podem ser encontrados. A experiência pessoal de uma pessoa pode ajudá-la a compreender a experiência de outra pessoa, e inversamente.

¹⁵⁴ Ver YANNARAS, Christos. *Person and eros*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2007. p. 57-68.

¹⁵⁵ YANNARAS, 2007, p. 171. “We know nature only as the content of the person. That is, we know only the *mode* by which nature *is*, and this knowledge becomes accessible to us through nature’s *energies*, which reveal to us the *logos* of personal otherness. Speech, the written word, facial expression, gesture, the production of art, the manifestation of love are energies-potentialities of universal nature of such a kind which disclose the *logos* of personal otherness.”

Pois bem, a experiência criatural em si que determinado ser humano possui do seu Criador e da criação não pode ser transferida para as outras pessoas. Entretanto, a interpretação e significação que uma pessoa faz de tal experiência, por meio da inteligência e da linguagem, pode sim ser partilhada, comunicada, ao mesmo tempo em que outros seres humanos podem compartilhar a sua experiência criatural com essa pessoa, desta mesma forma. E assim por diante. Sendo as experiências diversas e polivalentes, incluindo as experiências criaturais, as inteligências, linguagens, interpretações e significações da experiência de cada pessoa e de cada tradição são únicas, mesmo podendo haver pontos em comum com outras. Isto resulta na diversidade de formas em que o ser humano tem expressado a experiência criatural, como cosmogonias, narrativas da criação, sejam mitos ou contramitos, assim como teologias da criação. Ademais, os significados das experiências, moldados a partir delas por meio da linguagem e inteligência, possuem pelo menos um sentido existencial para o ser humano aqui e agora: o Deus-Trindade Criador é o fundamento do nosso ser.

Em outras palavras, a partir da experiência criatural, o ser humano cria – mas não no sentido da *creatio ex nihilo*, tampouco do inventar, e sim no sentido de *craft*, forjar, modelar, desenvolver, construir a partir de alguma realidade – mitologias da criação, cosmogonias e teologias da criação. Reconhecemos, assim, que a nossa teologia experiencial da criação faz parte de um longo caminho interpretativo da experiência.

Como observamos, um aspecto complicado da compreensão que Schleiermacher possui da experiência criatural, chamada por ele de sentimento de dependência absoluta, é a afirmação de que ela é universal, que ela teria uma universalidade. Embora toda criatura tenha uma relação com o Criador, pelas energias do ato de criar, da energia de sustentação, dos *logoi* e do poder criativo, não há como afirmar que todo ser humano possui a experiência criatural, ou a percepção criatural de ter um Criador – que também é uma experiência criatural. Além do mais, cada experiência ocorre de forma particular e contingencial, de forma que a experiência criatural, conforme sabemos que diversas religiões e culturas falam de alguma entidade criadora e de uma criação, é horizontal e contingencialmente prevalente. Certamente, há diversos níveis nas relações entre as criaturas humanas e o seu Criador, e das experiências de tais relações. Nesse horizonte, as narrativas da criação em Gênesis, que aparecem em formato de contramito, são vistas por nós cristãos como expressões mais profundas das relações e experiências entre Trindade Criadora, criação e criaturas, assim como da experiência criatural humana. Voltaremos a tais narrativas.

Sendo tão pessoal, além de imediata, a experiência criatural de uma pessoa não pode ser negada por outra, sendo autoevidente, dando evidência ao indivíduo que a experienciou. Certamente, a interpretação e simbologia realizada por determinada pessoa acerca da sua experiência pode ser inautêntica e estar equivocada. Por exemplo, podemos reconhecer que por trás do criacionismo estão experiências criaturais genuínas dos seus proponentes, mas isso não quer dizer que os criacionismos estejam corretos. Pelo contrário, como já vimos, os criacionismos contemporâneos são sistemas de crenças equivocados, ou, no melhor dos casos, ciências profundamente anacrônicas; são, portanto, se procedentes de experiências criaturais, interpretações inautênticas delas. Dizer isso não nos dá o direito, contudo, de negar que os seus proponentes experienciaram o Criador.

Na experiência criatural como não só decorrente da relação metafísica entre criação, criaturas e Criador, mas também da relação religiosa entre Criador e humanidade, a criatura humana pode ter consciência de sua experiência, vislumbrando de forma explícita a relação metafísica, antes obscura, e experiencial que tem do Criador. Ademais, tal experiência criatural consciente pode proporcionar uma constância na consciência e significação para si de sua experiência como criatura que tem um Criador e que faz parte de uma criação.

Parte da experiência criatural é a percepção criatural, que envolve todas as percepções humanas, sendo alvo receptivo da trinitariofania por meio da senciência (sentidos humanos), inconsciência e consciência humana. Ou seja, o ser humano sente, imagina e sabe, consciente ou inconscientemente, que é criatura. A percepção criatural ocorre pelas percepções vivenciadas na experiência criatural humana. Ela inclui, ainda, a percepção criatural como sensibilização e recognição da participação na existência criatural, enquanto ser, que tem o seu fundamento e a sua sustentação no Criador. Igualmente, inclui a experiência de ser criatura e parte da criação.

No último capítulo, da mesma forma que Palamas fez uma distinção entre conhecimento sobrenatural e natural, e entre essência e energia, traçamos uma distinção entre criação episódica, metafísica (energia do ato de criar e sustentar) e experiencial nele. É claro, ele acredita em uma só criação e a vê como um todo. Isto é, a criação episódica, metafísica e experiencial são uma só para ele. Mas pudemos fazer esta distinção, ao identificarmos as três dimensões em sua teologia da criação. A questão é que a percepção criatural e a experiência criatural como um todo envolvem todas as nossas percepções e experiências como realidade, existência, ser e criatura; englobam toda a vivência e experiência humana como criatura, em relações com outras criaturas e consigo mesmo, como criação, e em relação com a criação, e

como tendo o fundamento e a sustentação do seu ser, relações, existência, essência e energias, na Trindade Criadora. E, quanto mais ciência destas relações e percepções a criatura humana tiver, de forma mais apropriada ela saberá como relacionar apropriadamente nas suas relações criaturais (Gênesis 1,26-31; Lucas 10,25-37; Mateus 22,36-40; Marcos 12,30-34; Mateus 5,43-44; Provérbios 3,28-32; Provérbios 12,10; Deuteronômio 22,6-7; Salmos 24,1; Salmos 19,1; Deuteronômio 11,11-12; Isaías 24,4-6).

Por fim, a experiência religiosa imediata cristã é de uma relação trinitária; a trinitariedade é o coração da teologia da criação.¹⁵⁶ É na criação que a Trindade Criadora continuamente desvela-se e revela-se, “desde” que da eternidade ela trouxe a criação ao ser, à existência. Aqui, não estamos nos referindo a um momento no passado no qual Deus cria o mundo, em uma visão episódica, como a dos criacionistas da Terra Velha ou da Terra Jovem, ou mesmo como concebia Palamas.

Ao dizermos que o Criador traz as realidades visíveis e invisíveis ao ser, incluímos aqui o que entendemos como temporalidade, espacialidade e materialidade. Indifere, pois, que o universo não tenha começo no tempo, seja por ser infinito ou por espaço-tempo não terem um começo temporal específico (Hawking), e/ou se a realidade for um ciclo contínuo de *éons*, universos que nascem e morrem (Penrose), e/ou se a realidade não possui apenas um universo, mas multiversos. Trata-se, antes, da criação de toda realidade que não é a própria Trindade em sua essência, pessoas e energia(s), do trazer elas ao ser, à existência, à experiencialidade. Note que, como repararam São Boécio (aprox. 480-524/525) e São Tomás, a *eternidade* da Trindade Criadora não se identifica com uma possível *infinitude* da criação, pois um mundo *infinito* estaria dentro da *temporalidade*, enquanto a *eternidade* da Eterna Trinitariedade está para além da *temporalidade* como há a criação.¹⁵⁷ Aliás, a Trindade é simultaneamente Criadora e Eterna, pois todas as energias de Deus são atuais nele, ainda que não tenham sido atualizadas, sendo “desde sempre” uma e a mesma energia divina.

¹⁵⁶ Vide MATA DE VASCONCELOS, 2023.

¹⁵⁷ Para uma introdução ao tema no pensamento dos dois autores, ver os esclarecedores artigos HAMELIN, Guy. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio. *Analytica*, v. 7, n. 1, p. 65-81, 2003 e BRÁS DOS SANTOS, Evaniel. O argumento da precedência de natureza do não-ser ao ser na discussão sobre a eternidade do mundo em Tomás de Aquino. *Argumento*, n. 10, p. 93-106, 2019. Há duas traduções do opúsculo de São Tomás sobre o tema disponível em português: TOMÁS DE AQUINO, Santo. Sobre a Eternidade do Mundo. Trad. Tadeu M. Verza e Márcio A. D. Custódio. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/45088776/Sobre_a_eternidade_do_mundo_de_Tomas_de_Aquino_tradu%C3%A7%C3%A3o. Acesso em 27 mar. 2024.; TOMÁS DE AQUINO, Santo. *De eternitate mundi*. Trad. e comentário de José M. C. Macedo. *Mediaevalia*, Porto, v. 9, p. 1-149, 1996.

Concluímos, assim, uma aproximação da teologia palamita da experiência criatural em diálogo com o horizonte atual, visando a teologia protestante pentecostal. Todavia, ainda temos um passo a ser dado: investigar se há e qual é a relação entre a experiência criatural e Gênesis 1.

Isto se faz importante porque os criacionistas, explorados no primeiro capítulo, possuem uma interpretação particular de Gênesis. Devemos, assim, propor uma outra leitura, uma não apologética, que ofereça resposta e sentido ao mundo pentecostal. Afinal, não é só a experiência que é central para a tradição pentecostal, mas também as Escrituras, o texto bíblico. Assim, faz-se relevante explorar uma leitura relacional e experiencial de Gênesis.

5.2 De volta a Gênesis

Há quem diga que é bem possível que Gênesis 1 seja o texto mais conhecido da Bíblia e de toda a literatura.¹⁵⁸ Também há quem afirme, especialmente no embate contra o criacionismo, que a criação cristã não diz respeito à literalidade e à historiografia natural, mas à expressão da fé religiosa na contínua bondade, ordem e sustentação divina da criação. Assim, ela seria independente tanto da cosmologia antiga da Bíblia quanto da cosmologia científica moderna.¹⁵⁹ O que não se pode negar é que, mesmo não tendo a intenção de fornecer uma cosmologia ou historiografia moderna, ou sendo um texto que deve ser lido de forma literal, a narrativa da criação de Gênesis 1 – cuja perícopes abrange 1,1-2,4a – permanece central e relevante para a fé cristã, não sendo apenas um texto amplamente conhecido. Não seria diferente para a tradição protestante pentecostal.

À vista disso, pretendemos investigar, no presente subtópico, qual a relação entre a narrativa da criação de P, presente no primeiro capítulo da Bíblia, e a experiência criatural. O nosso percurso será o seguinte: na primeira seção, lançaremos a discussão apresentando observações iniciais relevantes sobre o Antigo Testamento, o Pentateuco, Gênesis 1 e a Criação, especialmente com base nos nomes atuais mais relevantes da exegese do Antigo Testamento: O germânico-suíço Thomas Römer (1955), o suíço (1965) Konrad Schmid e o alemão Jens

¹⁵⁸ SCHMID, Konrad. *A Historical Theology of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2019. p. 308.

¹⁵⁹ Vide a apresentação que Barbour faz da discussão de Langdon Gilkey (1919-2004) contra o criacionismo americano em BARBOUR, 1998, p. 86.

Schröter (1961). Na segunda, analisaremos a contribuição do exegeta estadunidense Terence Fretheim (1936-2020), pioneiro na leitura teológica relacional do Antigo Testamento, focando na sua perspectiva sobre as narrativas da criação em Gênesis. No terceiro e último, discutiremos como a experiência criatural é a gênese de Gênesis 1.

5.2.1 *Observações iniciais sobre o Antigo Testamento, o Pentateuco, o Gênesis e a Criação*

Sendo a aproximação pentecostal ao texto bíblico frequentemente literalista, surge a necessidade de explorarmos a ciência exegética contemporânea acerca do Antigo Testamento, especialmente sobre o Pentateuco e, particularmente, acerca de Gênesis 1-2. Começamos por mostrar que uma leitura crítica da Escrituras, que desafia a leitura literalista dos seus textos, não surgiu do nada, apenas no tão chamado liberalismo teológico. Ela é, antes, em si tradicional, na medida que possui uma longa história dentro da teologia cristã. Vejamos como isso ocorreu.

5.2.1.1 *A emergência da leitura crítica do Pentateuco e a exegese atual no seu entorno*

Antes de entrarmos diretamente em um diálogo com autores da exegese contemporânea acerca de Gênesis, precisamos fazer um panorama sobre a pesquisa exegética acerca do Pentateuco e o seu estado atual; além de vermos, brevemente, como a questão da criação foi considerada no decorrer da exegese moderna.¹⁶⁰ Iniciamos por fazer um panorama sobre como a leitura crítica do Pentateuco emerge e sobre o estado atual da exegese contemporânea. Visando este objetivo, utilizaremos o capítulo do livro *The Beginnings of a Critical Reading of the Pentateuch* do exegeta belga Jean-Louis Ska (1946), presente no *The Oxford Handbook of The Pentateuch* (2021), assim como o estado da questão do Pentateuco na exegese contemporânea que aparece na pesquisa *The (Re)Construction of Moses as Prophet, Scribe and*

¹⁶⁰ Para uma apresentação mais ampla sobre o debate exegético atual, ver NIHAN, Christophe; RÖMER, Thomas. *O debate atual sobre a formação do Pentateuco*. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Eds.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 108-143 e BADEN, Joel S.; STACKERT, Jeffrey. *Introduction: Convergences and Divergences in Contemporary Pentateuchal Research*. In: BADEN, Joel S.; STACKERT, Jeffrey. (Eds.). *The Oxford Handbook of The Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 1-19. Para uma apresentação da história da pesquisa sobre a formação do pentateuco, ver RÖMER, Thomas. *A formação do Pentateuco: história da pesquisa*. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN (Eds.), p. 85-107.

National Hero in Deuteronomy in The Late Persian Period (2024) do jovem exegeta brasileiro Filipe Francisco (1992).

Francisco lembra as crenças tradicionais, presentes tanto no judaísmo quanto no cristianismo, de que Moisés seria o autor do Pentateuco e que, assim, ele deve ser datado a partir do seu relato. A autoria de Moisés é resultado da tradição religiosa, não procedendo de qualquer interpretação histórica com dados concretos e métodos científicos. Tal autoria atribuí a Moisés e aos seus textos, ainda, uma autoridade divina. Uma das preocupações da linha tradicional, predominante em círculos eclesiásticos, é que os textos bíblicos tenham uma constância teológica. Já a aproximação crítica leva em conta os materiais dos textos disponíveis, dando atenção para a sua complexidade e variedade, assim como extraindo informações dos contextos e dos panos de fundo de tais materiais, como os manuscritos.¹⁶¹

Ska coloca a gênese da leitura crítica literária ocidental na Grécia, mencionando Platão e Aristóteles. Ele ressalta que os escritos bíblicos, de fato, trazem leituras críticas, mas que não eram literárias. São abordadas questões políticas, sociais e religiosas, como aquelas que trazem os profetas levantando as suas críticas.¹⁶² Igualmente, observa que uma disputa acerca do Pentateuco pode ser encontrada já nos tanaítas, que são rabinos intérpretes da Bíblia de segunda geração. Aquiba (50-137 a.C.) e sua escola defendiam que toda a escritura, toda letra, é significativa e inspirada, não havendo nada supérfluo nela. Ishmael (90-135 a.C.) e sua escola defendiam que ela deveria ser interpretada de acordo com as convenções da linguagem, pois a Torah fala na linguagem humana, e assim deve ser tomada.¹⁶³

Dentre os pais da igreja, Ska aponta para uma leitura crítica do Pentateuco em Orígenes (185-253), formado na cultura helenística, em uma escola em que os estudos homéricos eram centrais. Ska ressalta que Orígenes afirmava que há textos bíblicos que não podem ser lidos de forma literal, como Gênesis 1,3, pois é só havendo céu e sol que se pode ter luz. Igualmente, Gênesis 2-3 não deve ser tomado de forma literal, pois comer uma fruta não proporciona conhecimento. Assim, se algo no texto vai contra a razão ou contra a experiência, este algo deve ser devidamente interpretado. Ska também traz à atenção a obra *Héxapla* de Orígenes, que traz em seis colunas o texto hebraico ao lado de traduções e transliterações, como a Septuaginta, a LXX. Por fim, Ska aponta para o diálogo entre Orígenes e Sexto Júlio Africano, afirmando que

¹⁶¹ FRANCISCO, 2024, p. 23-24.

¹⁶² SKA, Jean-Louis. *The Beginnings of a Critical Reading of the Pentateuch*. In: BADEN, Joel S.; STACKERT, Jeffrey. (Eds.). *The Oxford Handbook of The Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 135.

¹⁶³ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 135.

ele é o primeiro exemplo de uma alta-crítica, uma vez que Africano considerava inautêntica a história de Susana em Daniel (13). Isto porque o texto não estava no texto hebraico de Daniel e os jogos de palavras que havia no texto só funcionavam em grego, o que fazia com que o texto não pudesse ser uma tradução do hebraico. Ska observa que a resposta de Orígenes ao problema era complexa.¹⁶⁴ Mas ele conclui que, em geral,

Orígenes estava ciente de dois principais tipos de problemas quando ao comentar a Bíblia. Primeiro, há uma multiplicidade de textos e manuscritos, por vezes com diferenças importantes entre eles. Nesse sentido, Orígenes é um precursor dos estudos recentes entre o MT [Texto Massorético] e a LXX. Segundo, ele compreendia que era difícil reconciliar algumas afirmações das Escrituras com a razão e com a experiência. Nesses casos, a interpretação torna-se indispensável. Mais do que qualquer outro exegeta cristão, Orígenes sentiu a necessidade de consultar rabinos judeus em problemas importantes, especialmente durante sua estadia em Cesareia.¹⁶⁵

Ska também aponta, agora na tradição judaica, para o Talmude, destacando uma crítica que pode ser encontrada em *Baba Batra* 14b, que diz ele ser, possivelmente, a mais conhecida. O texto toca tanto na sacralidade quanto na autoria dos textos bíblicos, o que era considerado como pontos ligados um ao outro. Nesse horizonte, é discutido como Moisés poderia ter sido o autor do relato que conta a sua morte, o que hoje está presente em Deuteronômio 34. Ska destaca duas propostas entre as apresentadas, a de que Josué teria sido o autor do capítulo e a de que ele teria sido divinamente ditado a Moisés, pelo próprio Deus. Ele também observa que outros textos do Talmude consideram como sendo problemático tratar todo o Pentateuco como sendo obra de Moisés. Aqui, como exemplo, ele menciona um Talmude de Jerusalém (*Sanhedrin* 10,1) que fala de Coré, personagem de Números 16, como a primeira pessoa que criticou a autoridade de Moisés, dizendo que a Torah não procedia do céu.¹⁶⁶

Voltando para a tradição cristã, agora na tradição cristã ocidental, Ska menciona Agostinho e Jerônimo. O primeiro, ressalta ele, foi o autor de *De doctrina christiana*, o manual exegetico mais influente na sua época, no que diz respeito ao mundo ocidental e latino. Ska reconhece que o propósito primário do texto, em si, é teológico, mas afirma que muitas ideias

¹⁶⁴ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 135-136.

¹⁶⁵ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 136. “Origen was aware of two main kinds of problems when commenting the Bible. First, there is a multiplicity of texts and manuscripts, with sometimes important differences between them. In this regard, Origen is a precursor of recent studies on the differences between the MT and the LXX (Tov 2015). Second, he understood that some affirmations of the Scriptures were difficult to reconcile with reason and experience. In these cases, interpretation becomes indispensable. More than any other Christian exegete, Origen felt the necessity to consult Jewish rabbis on important matters, especially during his stay in Caesarea (Paget 1996).”

¹⁶⁶ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 136-137.

que viriam ser importantes para a exegese crítica estão presentes ali, ainda que de forma seminal, e que elas procedem, em grande parte, de Orígenes via Ambrósio de Milão, mestre e mentor de Agostinho. Orígenes e Agostinho, ressalta Ska, mesmo tendo Agostinho um conhecimento escasso dos idiomas dos textos bíblicos, considera toda a LXX como obra do Espírito Santo e, assim, como integralmente inspirada, incluindo as adições e omissões do texto. Ele ainda observa que, “para essa geração, dificuldades textuais eram teologicamente desafiantes e intelectualmente excitantes; e Agostinho, como outros Pais da Igreja, deleita-se em propor soluções engenhosas e, por vezes, complexas.”¹⁶⁷

Ska também menciona o judeu persa do nono século Al-Balkhī, que destacou dificuldades no interpretar determinados textos bíblicos. O seu texto destaca contradições existentes quando se compara as leis do Pentateuco com Ezequiel 40-48, conjunto de textos referenciado como a Torah de Ezequiel, especialmente no que se refere à orientação acerca da organização do culto e a respeito do sacerdócio.¹⁶⁸ Ele também lembra do avanço da leitura crítica das Escrituras na Espanha medieval, citando Ibn Yashūsh, ou Isaac (Abū Ibrāhīm) Ibn Qas̄ār, um rabi do século onze. Este rabi, por sua vez, afirma que, não tendo nem podendo ter a ciência de que os israelitas um dia teriam qualquer rei, não poderia ter-se escrito acerca dos reis edomitas, o que encontramos em Gênesis 36,31-39. O rabino considerava que o Hadade do capítulo é aquele de quem fala 1 Reis 11,14, e, Meetabel, como a irmã da Tafnes de 1 Reis 11,19.¹⁶⁹

Ska fala também do judeu espanhol Abraham ben Meir Ibn Ezra (1089-1167), que ele considera como importantíssimo na história da leitura crítica do Pentateuco, especialmente pelos enigmas escritos por ele a respeito de anacronismos presentes nos textos quando se considera que Moisés escreveu o Pentateuco, como o problema já mencionado sobre Moisés ser autor do texto que narra a sua própria morte, isto é, Deuteronômio 34. Ainda mais importantes, considera Ska, são os seus princípios exegético que, próximo de Orígenes, tem como núcleo a gramática e o julgamento racional, isto é, a razão. Nesse sentido, é essencial para ele investigar o pano de fundo dos textos bíblicos, para que eles possam ser devidamente interpretados. Ska ainda ressalta que, similarmente aos seus enigmas, o comentário de Ibn Ezra identifica anacronismos no Pentateuco, incluindo vários em Gênesis, como Terá ser relatado

¹⁶⁷ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 137. “for this generation, textual difficulties are theologically challenging and intellectually exciting; and Augustine, like other Fathers of the Church, revels in proposing ingenious and sometimes convoluted solutions.”

¹⁶⁸ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 138.

¹⁶⁹ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 138.

estar vivo quando Abrão deixa Harã, em Gênesis 11 e 12, Abraão estar vivo no nascimento de Esaú e Jacó, em Gênesis 25, Isaque estar vivo quando os seus filhos venderam José, seu outro filho, em Gênesis 37, assim como considera que a venda dele só poderia ter ocorrido depois de Gênesis 38, que conta acerca de Judá e Tamar.¹⁷⁰

Entretanto, apesar dele, como veremos logo a seguir, ter sido importante para Spinoza, autor essencial na história da leitura bíblica crítica,

o comentário de Ibn Ezra foi bem menos popular, entre os judeus, do que aquele de Rashi, assim como Orígenes foi bem menos popular, entre os cristãos, do que Agostinho. A interpretação literal e gramatical das Escrituras não esteve particularmente em voga durante a Idade Média. Entre as poucas exceções, dois nomes merecem uma menção especial. O primeiro é o de André de Saint-Victor (†1175), original da Inglaterra, mas [que teve sua vida] ativa em Paris. Ele comentou, exclusivamente, acerca do Antigo Testamento, insistindo no sentido literal do texto em uma maneira bastante pessoal e com uma mente independente, a despeito do seu entorno intelectual. O seu conhecimento de hebraico e grego talvez tenha sido limitado, mas ele conversou com frequência com colegas judeus em francês sobre o texto original das Escrituras. Sua Bíblia era a Vulgata de Jerônimo [e] sua exegese do Antigo Testamento era caracterizada pela sua atenção ao contexto histórico dos textos, e geralmente era, surpreendentemente, desprovido de temas e preocupações especificamente cristãs. Como tal, sua obra prepara o caminho para uma leitura mais crítica das Escrituras na Igreja Cristã.¹⁷¹

A segunda pessoa mencionada por Ska que adotou interpretação literal e gramatical, penúltima pessoa mencionada por Ska no seu texto, é o teólogo e exegeta francês Nicolau de Lira (aprox. 1270-1349), autor de *Postillae*, um comentário de toda a Bíblia. Ska informa ter sido ele o primeiro comentário bíblico a ser impresso, que foi muito difundido e lido, mas que tinha a sua complexidade como um desafio para que fosse seguido, além de ter sido uma obra de referência por muitos dos séculos que se seguiram. Ele ainda traz à luz a existência de um ditado em latim que dizia que “*Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*”, ou seja, “se Lira não tivesse tocado, Lutero não teria dançado”, o que expressa a importância da obra de Lira,

¹⁷⁰ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 138-139.

¹⁷¹ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 139. “Ibn Ezra’s commentary was much less popular than that of Rashi among Jews, just like Origen was much less popular than Augustine among Christians. The literal and grammatical interpretation of the Scriptures was not particularly fashionable during the Middle Ages. Among the few exceptions, two names deserve a special mention. The first is that of Andrew of St Victor (d. 1175), originally from England, but active in Paris (McKane 1989). He commented exclusively upon the Old Testament, insisting on the literal sense of the text in a very personal way and with an independent mind in spite of his intellectual surrounding. His knowledge of Hebrew and Greek was perhaps limited, but he frequently conversed with Jewish colleagues in French about the original text of the Scriptures. His Bible was Jerome’s Vulgate [...]. His exegesis of the Old Testament is characterized by its attention to the historical context of the texts, and is often surprisingly free from specifically Christian themes and concerns. As such, his work paves the way to a more critical reading of the Scriptures in the Christian Church.”

que podia ser encontrada na própria mesa de Lutero, para a Reforma Protestante. Ska aponta para duas contribuições do exegeta medieval para a exegese bíblica, sobretudo para que ela viesse a ser mais rigorosa. A primeira é a recorrência de Lira a exegetas judeus, em particular ao rabino Rashi (1040-1105). A segunda é sua preocupação com a dimensão literal, histórica e humana das Escrituras, vindo como indispensável, muito mais do que os exegetas contemporâneos a ele, levar em conta o lado humano dos textos bíblicos, isto é, os autores humanos e os contextos históricos nos quais eles estavam inseridos. Ska enxerga tal preocupação pelo humano nas Escrituras como procedente da espiritualidade franciscana, especialmente por ela considerar como de suma importância a mensagem humana que existe nos Evangelhos, assim como ela é testemunha da mudança de mentalidade que estava surgindo ao redor de sua época, isto é, nos séculos 12-13. Ska menciona três figuras da cultura italiana como testemunhas desta mudança, afirmando haver outras. Giotto (1266-1337), com as suas pinturas, e Dante Alighieri (1265-1321) e Francesco Petrarca (1304-1374), com as suas poesias.¹⁷²

Francisco aponta Calvino como uma figura do desenvolvimento da crítica bíblica. Ele diz:

Embora João Calvino não tenha negado a autoria mosaica do Pentateuco e tenha se referido às suas contradições como “histórias distintas” em seu corpo [, ele foi capaz de] desenvolver um modelo para reorganizar a literatura do Pentateuco. A tentativa de Calvino destacou as repetições e contradições do texto, o que plantou as primeiras sementes da crítica.¹⁷³

A última figura que Ska menciona no seu breve panorama sobre o princípio da leitura crítica acerca do Pentateuco é Baruch Spinoza (1632-1677) que, ao notar que a crença de que as Escrituras procediam de origem divina era utilizada pelos seres humanos como justificativa para o que não possui justificativas, afirmava serem elas obras escritas por mãos humanas, que o fizeram em contextos históricos, com suas respectivas circunstâncias históricas. Ska destaca que, além disso, Spinoza traçou uma distinção entre *mens* e *veritas* das Escrituras, isto é, sentido

¹⁷² SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 139.

¹⁷³ FRANCISCO, Filipe R. *The (Re)Construction of Moses as Prophet, Scribe and National Hero in Deuteronomy in The Late Persian Period*. 130 p. Master's dissertation (Research Master: Master of Advanced Studies in Theology and Religion) – Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven, Leuven, Belgium, 2024. p. 27-28. “Albeit John Calvin did not deny the Mosaic authorship of the Pentateuch and referred to its contradictions as ‘distinct histories’ in its corpus, [...] to develop a model to reorganise the Pentateuchal literature. Calvin’s attempt spotlighted the repetitions and contradictions of the text, which planted the criticism’s first seeds.”

e verdade. O sentido é nada mais do que o significado do texto em seu ambiente vital, em seu contexto histórico, significado que, assim, é natural e histórico no seu contexto, e que só pode ser alcançado por meio da sua leitura crítica. A verdade em si mesma, por sua vez, não está presente nos textos bíblicos. Spinoza considera que todos os seres humanos foram agraciados por uma luz natural que é comum à toda a humanidade, e é por meio de sua iluminação que o ser humano pode, em contato com as Escrituras e por meio de uma interpretação racional iluminada por tal luz, elaborar a verdade.¹⁷⁴

Ska afirma que Spinoza se debruçou sobre os enigmas de Ibn Ezra, demonstrando a impossibilidade de Moisés ser o autor dos livros do Pentateuco. A autoria do Pentateuco e dos livros da Bíblia denominados de livros históricos é atribuída por Spinoza a Esdras. A principal contribuição de Spinoza “à exegese crítica moderna é a sua convicção de que ‘verdade’ não pode ser encontrada no texto em si mesmo, mas requer uma intervenção ativa e sensível do intérprete. Isto teria sido o melhor antídoto para todas as leituras fundamentalistas da Bíblia.”¹⁷⁵ Como veremos em breve, parte do texto do Antigo Testamento e do Pentateuco, de fato, foi escrita no ou após o exílio. Por isso, consideramos ser surpreendente a atribuição que Spinoza faz, em seu tempo, com ferramentas científicas limitadas, a Esdras.

Spinoza, portanto, possui um papel importantíssimo no desenvolvimento histórico da crítica literária do texto bíblico. Conforme Francisco, ele aproveita a oposição da Reforma Protestante contra a tradição e se engaja em uma crítica contundente às Escrituras, afirmando, inclusive, que a Bíblia não era digna de fé, o que a atribuição de Moisés ser autor do Pentateuco sugere. Francisco mostra Spinoza, com sua crítica à Bíblia, sendo considerado como quem inaugura a crítica bíblica moderna, na qual posteriormente surgirá a Hipótese Documentária que, apesar do exegeta alemão Julius Wellhausen (1844-1918) não ser a única pessoa que ajudou na formação dela, foi aquele que forneceu uma sistematização da hipótese de forma mais ampla.¹⁷⁶

Francisco, acerca da exegese atual do Pentateuco, começa por apontar para duas hipóteses predominantes com relação à sua construção. A primeira é multifacetada Nova Hipótese Fragmentária, que domina a Europa Continental. A segunda é a Nova Hipótese

¹⁷⁴ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 140.

¹⁷⁵ SKA In: BADEN; STACKERT (Eds.), 2021, p. 140. “to modern critical exegesis is his conviction that “truth” cannot be found in the text itself, in its literality, but requires an active and sensible intervention of the interpreter. This would have been the best antidote to all fundamentalist readings of the Bible.”

¹⁷⁶ FRANCISCO, 2024, p. 27-28.

Documentária (NDH), defendida na América do Norte, mas também pela comunidade acadêmica israelense.¹⁷⁷

Francisco aponta que a exegese bíblica defende que a composição do Pentateuco é bem mais recente do que é assumido pelas crenças tradicionais. Christophe Nihan (1972), por exemplo, afirma que os seus autores eram escribas que trabalhavam em uma biblioteca do Segundo Templo de Jerusalém, ainda no período persa. O objetivo norteador de tal empreendimento era dar uma identidade para Israel, especialmente para a origem étnica e cultural do seu povo. Para isso, tradições legais diferentes e narrativas diversas emergiram, resultado de um embate nada simples entre dois grandes “partidos”: os sacerdotes e anciões leigos. É assim que o Pentateuco veio a ter diversas tradições. Como exemplo, Francisco menciona a narrativa da criação sacerdotal e, dos que não eram sacerdotes, as narrativas acerca dos patriarcas. Ele mostra Römer corroborando com tal datação, afirmando que o período persa é o mais confiável para a composição do Pentateuco, defendendo também que a questão não pode ser tratada como uma questão de fé. A exegeta Diana Edelman e outros, aliás, defendem que a emergência do Pentateuco nesse período é o único consenso que existe na exegese moderna.¹⁷⁸

Francisco afirma:

De acordo com Edelman e outros, em adição a [...] abordagens tradicionais, um método da pesquisa do Pentateuco envolve analisar a composição e autoria do Pentateuco ao observar temas centrais que dão forma à unificação dos seus livros. Estes temas giram em torno de uma formação única de Israel como uma nação independente escolhida por um Deus singular. Assim, o que unifica o Pentateuco não é uma apelação à autoria de Moisés, mas o desenvolvimento da lei por meio da narrativa de Israel, que moldou a sociedade israelita. É claro, isso não descarta a figura de Moisés; na verdade, esta é uma das principais razões da importância da representação de Moisés na história do Pentateuco, uma vez que ele é o escrivão e o intérprete *por excelência*. Estes temas eram vitais para a vida e identidade de Israel. Eles também parecem abordar questões sobre o ambiente social de Yehud, o que dá uma pista acerca da composição final da Torá no período persa e sobre as razões de fundo desta obra. Concordando, Nihan fornece um relato histórico da realidade de Israel no Império Aquemênida: “No período persa, os antigos reinos de Judá e Samaria tornaram-se províncias do Império Aquemênida, a instituição central do estado, o rei, desapareceu, e uma porção significativa da população dos dois antigos reinos viviam fora de sua terra, em várias comunidades da diáspora.” Dado o contexto de Yehud, criar uma identidade étnica era uma necessidade urgente, o que explica o conflito sobre a edição do Pentateuco entre grupos de sacerdotes e de anciões, e também a remodelação da figura de Moisés como um herói nacional. [...] Como um exemplo da história do Pentateuco e do seu ambiente vital [*sitz im leben*], Nihan observa que a figura de Moisés é uma construção do período persa como o escriba atual para os

¹⁷⁷ FRANCISCO, 2024, p. 19, 22.

¹⁷⁸ Conforme FRANCISCO, 2024, p. 22-24.

autores do Pentateuco, no qual a sua promulgação da lei em Deuteronômio 1,1-5 deve lembrar um método persa concreto de publicar e garantir textos legais.¹⁷⁹

Conforme Francisco, o modelo de Wellhausen, foi o padrão acadêmico por mais de um século, com a fonte javista (J) sendo datada como procedente do século nono e a eloísta (E) do oitavo. Ambas, em sua perspectiva, surgem durante a monarquia, época em que não havia uma estrutura sacerdotal, sendo predominante em santuários locais, que tinham sua autonomia e independência. A agricultura é, aqui, tida como central, ponto norteador a partir do qual restavam as necessidades do povo. Já a fonte sacerdotal (P) é atribuída ao sexto século, com a emergência dos sacerdotes como dotados de proeminência e poder social. É assim que uma religião com ritos e leis começa também a surgir. Todavia, entre as antigas J e E e a mais recente P, estaria a fonte deuteronomista (D), que emerge com a reforma do rei Josias e centraliza o culto em Jerusalém.¹⁸⁰

Logo em seguida, surge o exegeta alemão Hermann Gunkel (1862-1932), que dá origem à teoria chamada de Crítica das Formas. Ele inicia falando da rescrita dos textos narrativos do Pentateuco. Adotando as datações sugeridas por Wellhausen, ele passa a investigar os gêneros literários e o seus contextos, de maneira que, por meio da identificação dos gêneros, das formas, seria possível identificar o contexto, e inversamente. A partir daí, fala-se de uma história literária de Israel, composta por estágios diversos e unidades narrativas, incluindo, nos estágios mais primitivos, as sagas orais.¹⁸¹

¹⁷⁹ FRANCISCO, 2024, p. 25-26. “According to Edelman and others, in addition to [...] traditional approaches, one method of Pentateuchal research involves analysing the composition and authorship of the Pentateuch by looking at the central themes that inform the unification of its books. These themes revolve around the unique formation of Israel as an independent nation chosen by a singular God. Thus, what unifies the Pentateuch is not one appeal to Mosaic authorship but the law’s development through Israel’s narrative, which shaped Israelite society.²¹ Of course, this does not dismiss the figure of Moses; in fact, this is one of the main reasons for the importance of Moses’ portrayal in the history of the Pentateuch since he is the scribe and interpreter *par excellence*. Those themes were vital to Israel’s life and identity. They also seem to address concerns about the sociopolitical environment of Yehud, which gives a hint about the final composition of the Torah in the Persian Period and the reasons behind this work. Agreeing, Nihan provides a historical account of Israel’s reality in the Achaemenid empire: ‘In the Persian period, the former kingdoms of Judah and Samaria had become provinces of the Achaemenid empire, the central institution of the state—the king—had disappeared, and a significant portion of the population of the two former kingdoms lived outside of its land, in the various communities of the diaspora.’ Given Yehud’s context, creating an ethnic identity was urgently necessary, which explains the conflict over the edition of the Pentateuch by priestly and elder groups and also the reshaping of Moses’ figure as a national hero. [...] As an example of the Pentateuchal’s history and its *sitz im leben*, Nihan observes that Moses’ figure is a Persian Period construction as the ‘ideal’ scribe for the Pentateuchal authors in which his promulgation of the law in Deut. 1:1–5 may resemble an actual Persian method to publish and enforce legal texts.”

¹⁸⁰ FRANCISCO, 2024, p. 28.

¹⁸¹ FRANCISCO, 2024, p. 28-29.

Gerhard von Rad e Martin Noth [1902-1968] levaram o debate da Crítica das Formas para a História da Tradição. Baseado na teoria das sagas orais, eles sugeriram a reconstrução destas unidades por meio de credos (von Rad) ou temas (Noth). A teoria de von Rad elevou J para a posição do teólogo mais proeminente de Israel. Von Rad analisou as sagas orais, focando nas “liturgias tribais antigas” como a base para a “estrutura do Hexateuco.” [...] Noth focou a sua atenção no livro de Josué. Ele observou que o consenso acadêmico havia colocado Josué como uma conclusão da narrativa do Pentateuco, levando a um círculo interpretativo em que Josué e o Pentateuco mutuamente interpretavam um ao outro. Ele contestou as perspectivas que atribuíam as fontes J, E e P a Josué, argumentando que o livro era uma unidade independente. Fazendo isso, ele interrompeu a “categoria literária do Hexateuco”. Daí, ele sugeriu que uma tradição oral posterior juntou sagas orais, identificando um novo autor em Josué – que ele denominou de o Deuteronomista – responsável por estruturar os temas e as compilações do livro. Esta proposta sugeriu que o Pentateuco foi desenvolvido ao redor de cinco temas, iniciando as investigações à pesquisa do Tetrateuco e lançando as fundações da História Deuteronomista.¹⁸²

Depois dos dois exegetas alemães von Rad e Noth, entra na discussão Rolf Rendtorff (1925-2014), também exegeta alemão, que abandonou a Teoria das Fontes por completo, por considerar ser a Teoria das Tradições Históricas algo mais sólido e robusto. Ao contrário de Noth, que defendia que as tradições subjacentes aos temas se estabeleceram antes da monarquia, Rendtorff, analisando as sagas orais utilizando os temas que Noth havia proposto, mas em composições de unidades literárias maiores, análise que, inclusive, ele vê como uma grande ausência e lacuna de von Rad e Noth, vai falar de redações e composições posteriores à monarquia. Com Nihan e Römer, Francisco afirma que é assim que Rendtorff, com as suas propostas, incluindo a *Deuteronomistische Komposition* (KD), a redação deuteronomista, precursa a exegese atual do Pentateuco e a retomada da Hipótese Fragmentária.¹⁸³

Nihan e Römer ilustram o núcleo da pesquisa atual, enfatizando que ela tem três pontos principais “[1] o perfil e a coerência das pré-sacerdotais (‘javistas’ ou ‘deuteronomistas’); [2] a diacronia interna dos textos sacerdotais. Em outras palavras: o problema da gênese e da formação do material agrupado abaixo da sigla ‘P’; e [3] o papel das redações pós-sacerdotais na composição do Pentateuco.” Konrad Schmid prefere resumir o debate em três escolas distintas: “os ‘documentaristas’, os ‘neo-documentaristas’ e, finalmente, aqueles que atribuem muitos textos do Pentateuco a

¹⁸² FRANCISCO, 2024, p. 29-30. “Gerhard von Rad and Martin Noth moved the debate from Form Criticism to Tradition History. Based on the theory of oral sagas, they suggested the reconstruction of these unities through creeds (von Rad) or themes (Noth). Von Rad’s theory elevated J to the position of the most prominent theologian of Israel. Von Rad analysed the oral sagas, focusing on the ‘ancient tribal liturgies’ as the basis for the ‘structure of the Hexateuch.’ [...] Noth focused his attention on the book of Joshua. He observed that scholarly consensus positioned Joshua as a conclusion to the Pentateuchal narrative, leading to circular reasoning where Joshua and the Pentateuch mutually interpreted each other. He contested views that assigned the sources J, E, and P to Joshua, arguing that the book was an independent unity. In doing so, he disrupted the ‘literary category of the Hexateuch’. Hence, he suggested that a later oral tradition had brought together the oral sagas, identifying a new author in Joshua—whom he termed the Deuteronomist—responsible for structuring the themes and compilations of the book. This proposal suggested that the Pentateuch developed around five themes, initiating investigations into the Tetrateuch’s research and laying the foundation for the Deuteronomist History.”

¹⁸³ FRANCISCO, 2024, p. 30-31.

atividades escribas suplementares. Muitos exegetas do Pentateuco, no entanto, não se identificam simplesmente como pertencentes a um campo específico.” [Francisco conclui que] independentemente da denominação ou da teoria proposta, a exegese atual do Pentateuco revela uma divisão significativa entre a exegese estadunidense e israelense e a exegese da Europa Continental, que agora explora modelos alternativos, relegando a Hipótese Documentária para as sombras do passado. Apesar de suas diferenças, o material sacerdotal tem recebido muita atenção por ambos, como uma chave potencial para a exegese do Pentateuco.¹⁸⁴

A NHD, a Nova Hipótese Documentária, esclarece Francisco, destoa das reconstruções que permeiam a exegese contemporânea no continente europeu. Ela defende as quatro fontes clássicas, J, E, D e P, como sendo separadas e, posteriormente, agrupadas por um único redator, uma espécie de preservador, que adaptou as quatro fontes ao mesmo tempo e que deixou preservadas as agendas de cada uma delas, mantendo as contradições que surgem ao colocá-las juntas, com o objetivo de manter os materiais em suas formas. Ele é, ainda, dito ser um redator tão cuidadoso e habilidoso que não deixou marcas de sua intervenção como editor. A NDH, igualmente, deixa de lado a investigação e a possibilidade de reconstrução histórica, defendendo que a exegese deve focar na questão literária. Francisco questiona a proposta de um único compilador/redator simultânea à negação de ser possível fazer uma reconstrução histórica a partir das fontes, pois isso nega a possibilidade do compilador das quatro fontes, tese central da NDH, ser historicamente testado. Ademais e nesse sentido, junto com Konrad Schmid, Francisco critica o afastamento da NDH da reconstrução da religião do povo de Israel, central na abordagem histórica, e a secundarização da pesquisa diacrônica do Pentateuco, isto é, a rejeição da centralidade das pesquisas históricas acerca do Pentateuco.¹⁸⁵

Entrando na questão de P e tocando na coleção de Gênesis 1-11, Francisco destaca que P tem sido subdividida entre Pg, uma fonte mais basilar contendo, sobretudo, material narrativo, e Ps, um P secundário que é predominantemente composto por material legal que hoje estão localizados nos livros do Levítico e Números. Ele sublinha a proposta de Römer de que havia

¹⁸⁴ FRANCISCO, 2024, p. 31. “Nihan and Römer sketch the core issues of current scholarship, emphasising it has three main points: “Le profil et la cohérence des pré-sacerdotaux (‘yahwistes’ ou ‘deutéronomistes’); la diachronie interne des textes sacerdotaux, autrement dit: le problème de la genèse et de la formation du matériel regroupé sous le sigle ‘P’; et le rôle des rédactions post-sacerdotales dans la composition du Pentateuque.” Konrad Schmid prefers to summarise the debate, into distinctive schools: ‘the traditional ‘Documentarians,’ the ‘Neo-Documentarians,’ and finally, those who ascribe many pentateuchal texts to supplementary scribal activities. Many pentateuchal scholars, however, do not simply identify as belonging to one specific camp.’ Regardless of denomination or proposed theory, current Pentateuchal research discloses a significant division between United States/Israeli scholarship, which still advocates for a revised Documentary Hypothesis, and Continental European scholarship, which now explores alternative models, relegating the Documentary Hypothesis to the shadows of the past. Yet despite their differences, the priestly material has recently garnered much attention by both as a potential key to Pentateuchal scholarship.”

¹⁸⁵ FRANCISCO, 2024, p. 36-38.

duas tradições distintas acerca da origem de Israel que foram compiladas por P, uma de Gênesis e uma de Êxodo, destacando que antes de Êxodo, a palavra *ʾāvōt*, pais/ancestrais, se refere aos patriarcas, enquanto em Êxodo e adiante, ela passa a se referir aos primeiros israelitas que pereceram no deserto, à primeira geração do povo de Israel que morreu no deserto. Francisco afirma que Gênesis 1-11 e Êxodo 1-15 eram duas coleções de narrativas conflitantes, que foram compiladas e harmonizadas pelo redator Pg. Ele ainda acrescenta que, a partir disso, (1) é rejeitada a ideia de J como uma mente teológica sob a qual o Pentateuco é construído, (2) é fundamentada a nova pesquisa europeia acerca do Pentateuco e (3) é respaldada a Hipótese Fragmentária.¹⁸⁶

Nesse horizonte, afirma Francisco, a História da Tradição de P afirma a influência e o papel central dos sacerdotes na comunidade de Israel não só após o exílio, mas também antes. Inclusive, é nesse contexto que P defende e reafirma Yhwh como única divindade, sendo o monoteísmo uma necessidade emergente no período do Império Persa, diante da sua influência. Francisco corrobora, ainda, com a afirmação do exegeta francês Olivier Artus (1954) de que a exegese hoje, mesmo sendo diversa, tem um consenso geral de que houve certa intersecção entre os textos e a teologia de P e D, e que tal diálogo, com suas concepções, foi o que gerou o Pentateuco. Assim, Francisco vai constatar que as discussões atuais ao redor de P está interligada com D.¹⁸⁷

Segundo ele, apesar de a exegese europeia ser hoje bem diversa, de certa forma, as propostas dos exegetas alemães Erhard Blum (1950) e Eckart Otto (1944) fornecem um panorama significativo do estado atual da pesquisa no continente. Ele começa por afirmar que o primeiro, Blum, desenvolve uma análise histórico-crítica da Tradição e da Redação. Ampliando os debates acerca das tradições de Gênesis e do Êxodo, ele afirma que é apenas no século 5 a.C. que as tradições dos patriarcas vão ser compiladas com as de Moisés e do Êxodo, de forma que, anteriormente, ambas eram tradições independentes. A Torá, assim, foi formada/compilada com o propósito de ser um texto de autoridade e, para ser formada, foi politicamente negociada, uma vez que havia facções independentes, cada uma com suas respectivas tradições. Ele fala, então, do Pentateuco como sendo formado por uma sequência narrativa resultada não de fontes ou redações, mas de duas camadas de composição, a Camada

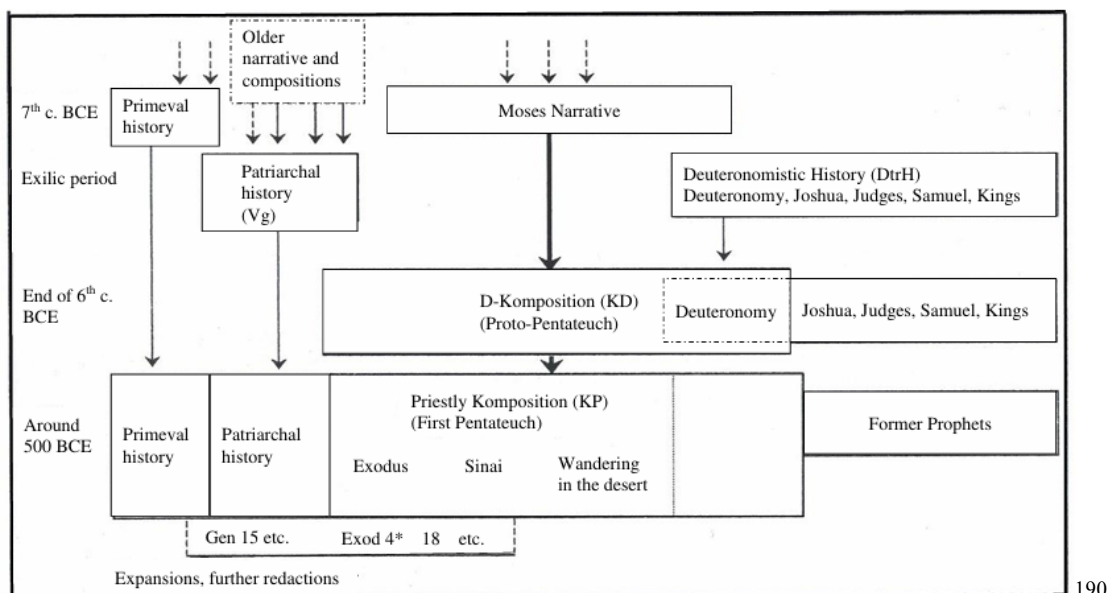
¹⁸⁶ FRANCISCO, 2024, p. 32-33.

¹⁸⁷ FRANCISCO, 2024, p. 33.

Deuteronomista (KD), a primeira, e a Camada Sacerdotal (KP), a segunda.¹⁸⁸ Francisco explica que, de acordo com Blum,

KD “expandiu” narrativas do Êxodo selecionadas, em particular aquelas teologicamente cruciais, tais como a revelação do nome de YHWH, combinando-as com a estrutura e fim do Deuterônômio. KP sozinha criou “a ponte literária do Gênesis ao Êxodo,” adicionando material “tradicionalmente atribuído ao Código Sacerdotal.”¹⁸⁹

À título de ilustração, recuperamos um diagrama sobre a proposta de Blum apresentado pelo exegeta alemão Rainer Albertz (1943):



190

Francisco não vê em Blum contribuições significativas o suficiente para serem consideradas inovadoras, sobretudo diante da crítica de Albertz de ter Blum se limitado a KD e KP, camadas mais recentes que lembram JE e P, e das pesquisas contínuas ao redor de P. Ele, então, passa a apresentar a proposta de Otto. Trata-se de uma história literária ampla, que abarca

¹⁸⁸ FRANCISCO, 2024, p. 33-34.

¹⁸⁹ FRANCISCO, 2024, p. 34. “K^D ‘expanded’ selected Exodus narratives, particularly those theologically crucial, such as the revelation of YHWH’s name, combining them with Deuteronomy’s framework and end. K^P alone created ‘the literary bridge from Genesis to Exodus,’ adding material ‘traditionally attributed to the Priestly Code.’”

¹⁹⁰ Retirado de ALBERTZ, Rainer. The Recent Discussion on the Formation of the Pentateuch/Hexateuch. *Hebrew Studies*, v. 59, p. 65-92, 2018. p. 90.

todo o Pentateuco, que usa métodos similares a Brum, mas que se distingue dele por dar ênfase ao Deuterônômio, vendo, aliás, nele e nas redações posteriores pelas quais passou, a composição mais decisiva no desenvolvimento e na finalização do Pentateuco à sua forma dotada de autoridade.¹⁹¹

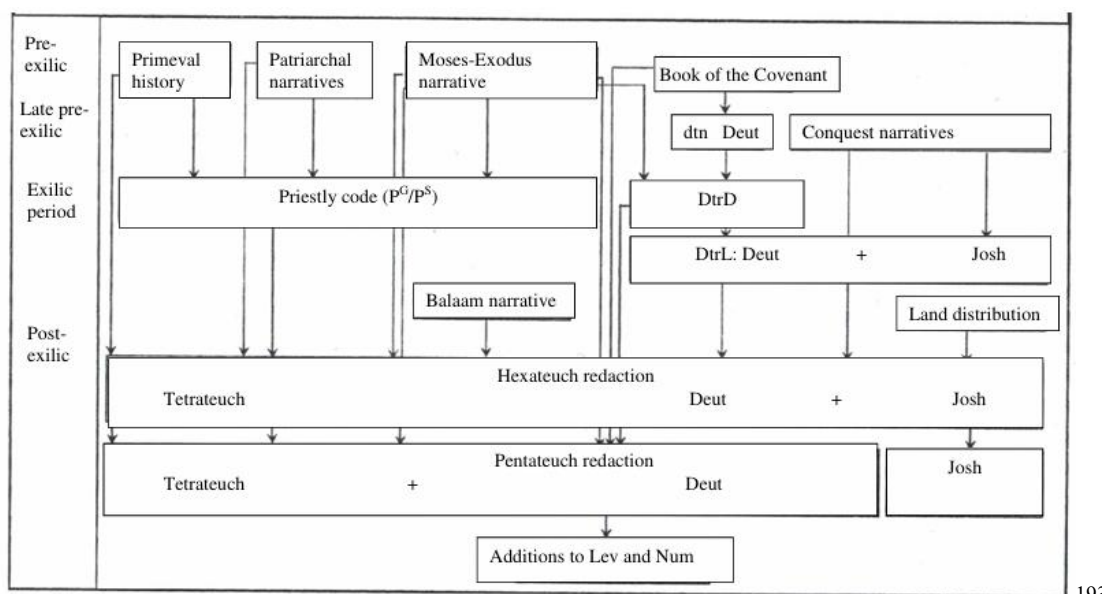
O exegeta alemão Reinhard Müller (1972) sumariza a posição de Otto da seguinte forma:

Eckart Otto desenvolveu um modelo abrangente da história literária de Pentateuco que é parcialmente similar às teorias de Rendtorff e Blum. De acordo com Otto, foi o Código Sacerdotal que primeiro combinou a história primitiva com as narrativas sobre os patriarcas e o êxodo; contudo, Otto viu o passo decisivo na formação do Pentateuco posterior na combinação do Código Sacerdotal com uma composição mais antiga composta por Deuterônômio e Josué – uma combinação alcançada pela “redação do Hexateuco”, e seguida por uma “redação do Pentateuco” que separou Josué de Deuterônômio. Uma vez que Otto atribuiu etapas decisivas na formação do Pentateuco ao Deuterônômio e a relacionadas redações deuteronomistas do Deuterônômio, tais como as redações “DtrD” e “DtrL”, ele sustentou que foi o Deuterônômio que eventualmente tornou-se o “berço” [*cradle*] do Pentateuco – enquanto, ao mesmo tempo, rejeitou a teoria de uma História Deuteronomista.¹⁹²

Recorremos, novamente, a um diagrama de Albertz, para visualizarmos como Otto propõe ter sido a formação do Pentateuco:

¹⁹¹ FRANCISCO, 2024, p. 34.

¹⁹² MÜLLER, Reinhard. *Positions on Redaction*. In: BADEN; STACKERT Eds., 2021, p. 246. “Eckart Otto developed a comprehensive model of the literary history of the Pentateuch that is similar in part to the theories of Rendtorff and Blum. According to Otto, it was the Priestly Code that first combined the primeval history with the narratives about the patriarchs and the exodus; however, Otto saw the decisive step in the formation of the later Pentateuch in the combination of the Priestly Code with an earlier composition comprising Deuteronomy and Joshua—a combination achieved by the ‘Hexateuch redaction,’ and followed by a ‘Pentateuch redaction’ that separated Joshua from Deuteronomy. Since Otto attributed decisive steps in the formation of the Pentateuch to Deuteronomy and related Deuteronomistic redactions of Deuteronomy, such as the ‘DtrD’ and ‘DtrL’ redactions, he held that it was Deuteronomy that eventually became the ‘cradle’ of the Pentateuch—while at the same time rejecting the theory of a Deuteronomistic History.”



193

Francisco nos ajuda a compreender melhor a perspectiva de Otto:

De acordo com o argumento de Otto, no sétimo século a.C., a parte mais antiga do Deuterônômio emergiu como uma reação contra o tratado assírio, chamando o povo para servir a Yhwh como o único suserano de Israel. Da reforma de Josias em diante, esta legislação central evoluiu e, já em exílio, foi ampliada e se tornou a fala de Moisés no Horebe (“o Deuterônômio Deuteronomista” DtrD). Este documento foi expandido com a “história da conquista” em Josué e com a “moldura narrativa” (Deuterônômio 1-3, 28-31). Na verdade, a junção entre Josué e Deuterônômio forma uma “sequência mais velha da História Deuteronomista” rotulada como DtrL. O segundo centro, o Sacerdotal P^s, surge como uma versão rival tanto da história de origem proposta pelo DtrL quanto da do Enuma Elish babilônico. Na primeira fase do período pós-exílico, P^s foi ligado à sua extensão pós-exílica, P^s. Finalmente, no meio do período persa, as narrativas da origem de Israel de P^s e P^s, em adição à DtrL, foram fundidas pelo redator do Hexateuco por meio de uma concessão entre visões opostas. Contudo, a corrente do Hexateuco falhou, levando a uma correção feita pela redação do Pentateuco.¹⁹⁴

¹⁹³ Retirado de ALBERTZ, v. 59, 2018, p. 91.

¹⁹⁴ FRANCISCO, 2024, p. 35. “According to Otto’s argument, in the 7th century BCE, the old part of Deuteronomy emerged as a reaction against the Assyrian treatise, calling people out to serve YHWH as unique Israel’s suzerain. From Josiah’s religious reform onward, this core legislation evolved, and already in exile, it was enlarged and became Moses’ speech at Horeb (the ‘Deuteronomistic Deuteronomy’ DtrD). This document was expanded by the ‘conquest story’ in Joshua and the ‘narrative frame’ (Deut 1-3, 28-31). In fact, the junction between Joshua and Deuteronomy forms an “older sequence of the Deuteronomistic History” labelled as DtrL. The second centre, Priestly P^s, emerged as a rival version to both the origin history proposed by DtrL and the Babylonian Enuma Elish. In the first phase of the postexilic period, P^s was attached to its postexilic extension, P^s. Finally, in the middle of the Persian Period, the narratives of Israel’s origins from P^s and P^s, in addition to DtrL, were merged by the Hexateuch redactor through a compromise between those opposing views. However, the Hexateuch trend failed, leading to a correction made by the Pentateuch redaction.”

Francisco aponta que Otto não se separa totalmente da Teoria das Fontes, pois é por meio dela, juntamente com a Teoria Suplementar, que o seu modelo vê P. Além disso, também sublinha os dois centros formadores do Pentateuco da teoria de Otto, sendo um centro constituído pelas primeiras partes de Deuteronômio e Êxodo e, o outro, pela fonte P.¹⁹⁵

Francisco observa que

Albertz levanta desafios à proposta de Otto: quando Otto aplica a Teoria das Fontes a P, ele falha em levar em conta a presença de material não-P antigo dentro de P. [...] É notável que a concessão entre D e P na formação do Pentateuco, apesar de interessante, não resolve todos os problemas. Römer argumenta que “resta o problema de saber se todos os textos da Torá podem ser atribuídos a uma ou a outra das duas composições (e então ele pergunta:) não devemos levar a sério o fato que certos textos não carregam traços de uma redação dtr ou sacerdotal?” [...] Nihan e Römer sugerem que “as tradições pré-sacerdotais no Pentateuco jamais foram recolhidos em um único e mesmo documento antes do trabalho da escola sacerdotal. É necessário, portanto, renunciar à hipótese de uma narrativa unificada variando de Gênesis a Números ou de Gênesis a Deuteronômio (ou mesmo de Gênesis a 2 Reis) no estágio anterior à P.”¹⁹⁶

Com esta citação, encerramos o nosso panorama geral sobre o desenvolvimento da crítica literária do Pentateuco, passando pela emergência da exegese sobre o mesmo e o estado atual das discussões, dando um enfoque central nas discussões correntes na Europa Central. Entretanto, no meio da exegese moderna, a criação foi alvo de um debate controverso, o que deve ser abordado.

¹⁹⁵ FRANCISCO, 2024, p. 35. *italico do autor*. “Otto’s theory is ‘still obliged to the Source theory only with regard’ to P whilst combining it with the Supplementary Theory. His significant contributions to Pentateuchal Studies include a simultaneous diachronic and synchronic reading and a complex scheme suggesting that the Pentateuch did not originate from one centre but rather from two different ones: the old parts of Deuteronomy and Exodus and the P source”.

¹⁹⁶ FRANCISCO, 2024, p. 36. “Albertz, raises challenges to Otto’s proposal: when Otto applies the Source Theory to P, he fails to account for the presence of old non-P material within P. [...] It is noteworthy that the compromise between (D-P) in forming the Pentateuch, whilst interesting, does not fully resolve all the issues. Römer contends it ‘reste le problème de savoir si tous les textes de la Torah peuvent être attribués à l’une ou l’autre des deux compositions [...] and he asks:] Ne faut-il pas prendre au sérieux le fait que certains textes ne portent pas de traces d’une rédaction dtr ou sacerdotale?’ [...] Nihan and Römer suggest that ‘les traditions pré-sacerdotales dans le Pentateuque n’ont jamais été rassemblées en un seul et même document avant le travail de l’école sacerdotale. Il faut donc renoncer à l’hypothèse d’un récit unifié allant de Gn à Nb ou Gn à Dt (ou même Gn à 2 R) au stade pré-P.’”

5.2.1.2 A teologia da criação no decorrer dos desdobramentos da exegese moderna

Agora estamos cientes do desenvolvimento da crítica ao redor do Pentateuco e do estado atual da sua exegese. Podemos ver que Ska tem razão ao descrever a situação da exegese contemporânea como um “panorama variegado”.¹⁹⁷ Porém, vemos como necessário, antes de entrarmos em um diálogo com exegetas contemporâneos acerca de Gênesis 1-2, retomar os desdobramentos que vieram a ocorrer na exegese moderna acerca do Antigo Testamento, especialmente do Pentateuco, que possuem relação com a questão da criação. Trata-se de uma discussão acerca de qual fé e doutrina teria primazia no Antigo Testamento, a criação ou a redenção. Tomamos, aqui, o panorama feito pelo exegeta brasileiro Reinaldo W. Siqueira sobre a discussão. Ele, inclusive, faz a observação importante de que a discussão é desenvolvida a partir da hipótese documentária, que leva em conta os desenvolvimentos das diferentes tradições do Antigo Testamento, assim como levam em conta a relação delas com outras tradições do Oriente Próximo antigo.¹⁹⁸

A mencionada série de debates acerca da criação se inicia com uma tese do grande exegeta protestante alemão Gerhard von Rad (1901-1971). Ele, a partir de um artigo publicado em 1936, defende que a fé dos israelitas no Antigo Testamento era, primariamente, baseada na eleição/redenção, a qual a doutrina da criação estava subordinada. Ele considera os atos históricos de libertação realizados por Javé como o núcleo da fé no Antigo Testamento, enquanto, nos primórdios da fé de Israel, a criação do mundo era algo marginal, ou até mesmo inexistente.¹⁹⁹

Em nenhuma passagem do Antigo Testamento, afirma von Rad, é possível encontrar a fé na criação sendo expressa de forma independente e que se sustenta sem a doutrina da redenção. A doutrina mais antiga da fé javista em Javé como Criador de toda a criação é, em sua perspectiva, uma interpretação soteriológica. O mesmo se repete, em sua perspectiva, nos textos sacerdotais, inclusive em Gênesis 1. A criação é, novamente, subordinada à redenção, não tendo valor em si e ocorrendo visando a redenção. Von Rad considera que é a redenção que está no centro do capítulo, na criação do ser humano, que expressa a relação de redenção entre

¹⁹⁷ SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação: aspectos literários e teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 11.

¹⁹⁸ SIQUEIRA, Reinaldo W. The relationship between creation and redemption in old testament scholarly debate. *Kerygma*, v. 2, n. 1, p. 40-55, 2006. p. 40.

¹⁹⁹ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 41.

Javé e o seu povo. Todo o restante do capítulo seria construído em círculos, que expressariam garantias da redenção de Israel.²⁰⁰

Von Rad defende que a crença javista na criação jamais veio a ser uma doutrina independente e suficientemente relevante como tal para toda a fé javista. Ela aparece, assim, sempre subordinada a questões soteriológicas, sempre em relação a elas. Ele pondera que havia sim uma fé na criação canaanita, que teria sido bem antiga, por sinal, mas antes da época israelita. Ela teria sido importante em cultos antigos e a luta contra o caos primitivo teria sido expressa de forma mítica em tais doutrinas. Von Rad reconhece que a fé javista absorve, desde o seu princípio, tal fé na criação, juntamente com os seus elementos. Defende, todavia, que ela jamais veio existir com independência na fé javista, por causa do lugar central e do compromisso que os israelitas tinham com a fé na redenção histórica de Javé.²⁰¹

Próximo disso, von Rad defende que, considerando o início da história da redenção estar em Gênesis 12,1-3, a razão de Gênesis 1-11 anteceder o trecho era que ele fosse uma etiologia de toda a etiologia do povo de Israel. A redenção dele seria, nesse sentido, uma ponte entre Javé e toda a humanidade. Mais uma vez, a redenção continua sendo a doutrina a qual a criação está subordinada. Enfim, muitas figuras importantes da exegese e da teologia sistemática adotaram a proposta de von Rad. Dentre os mencionados por Siqueira, destacamos o teólogo protestante suíço Karl Barth (1886-1968) e o alemão Jürgen Moltmann.²⁰²

Fretheim começa o seu livro *God and world in the Old Testament: a relational theology of creation* (2005), importante para o presente capítulo, falando de uma marginalização e menosprezo da doutrina da criação em parte considerável do século vinte, assim como em séculos anteriores, procedente da igreja e da academia, incluindo aqui as pesquisas bíblicas e teológicas. É só a última geração do século passado que vai se esforçar para a recuperação da proeminência e centralidade da criação na reflexão teológica presente nas Escrituras. Fretheim destaca que, dentre as inúmeras, complexas e amplas causas da marginalização de tal doutrina, das quais ele lista algumas, defende que o antropocentrismo é um grande influenciador da marginalização da doutrina da criação que foi feita pelos exegetas, assim como outras questões que são culturais, sociais e políticas. Ele não deixa, todavia, de apontar que a influência de von Rad na já mencionada marginalização da criação, com a sua tese de subordinação da criação à redenção, que, inclusive, gerou muitas pesquisas e disputas. Igualmente, ele não deixa de

²⁰⁰ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 42.

²⁰¹ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 42.

²⁰² SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 42.

mentonar, no entanto, o ambiente vital em que von Rad defende a sua tese: é nada mais do que a Alemanha do nacional-socialismo [isto é, do nazismo,] e, assim, Fretheim considera que o já mencionado artigo de 1936 constitui, pelos menos parcialmente, uma reação à ênfase que o partido que estava no poder dava ao “natural”.²⁰³ Isto é, à ordem natural da doutrina nazista.

A motivação de von Rad, mesmo sendo nobre, se a tese de Fretheim estiver certa, não nos impede de afirmar, com razão, que a sua tese de que a redenção tem a doutrina da criação como sua subordinada influenciou significativamente a exegese bíblica e a teologia sistemática, contribuindo para a marginalização da doutrina da criação na academia.

Von Rad, aliás, é considerado por Fretheim como tendo influenciado significativamente a radicalização da transcendência divina na exegese do Antigo Testamento desde o século passado. Aqui, a exegese contrasta os rituais religiosos do ambiente vital em que Israel estava inserido, assim como estes outros povos elaboram e formulam as suas compreensões religiosas. Israel, neste caso, teria pouco interesse na imanência de Deus. A contribuição de von Rad para tal leitura da exegese estaria na sua defesa de que a proibição de imagens por Israel indica uma transcendência de Deus em relação à criação, ao mundo material. Assim, o mundo é visto como uma entidade completa, radicalmente separada da divindade e do demoníaco. Fretheim considera isto, o que von Rad denomina de purgação, como problemático, pois rejeita a imersão do Criador na sua criação, incluindo a sua presença na materialidade da criação, presença não panteísta, destaca ele. Fretheim usa a imagem do óleo e água para ilustrar como que o Criador e a sua criação aparecem nesta radicalidade da transcendência divina. Igualmente, sublinha que tal perspectiva distancia Deus não somente do mundo natural, mas também da criação como um todo, pois o mundo natural é parte da criação. Fretheim rejeita esta compreensão sobre como Israel compreende o Criador e a relação dele com a sua criação.²⁰⁴

Ele defende que a forma em que Israel via a relação de Deus com o mundo, e que está expressa no Antigo Testamento, é bem mais ampla. Deus não se identifica com as forças naturais, mas a presença de Deus no mundo é pervasivamente expressa no decorrer do AT, de tal forma que a presença divina na criação não pode ser definida nem como um panteísmo nem como uma transcendência radical, tampouco pode ser classificada por meio de uma oposição entre imanência e transcendência. Ele também rejeita a compreensão determinista, presente em von Rad, que afirma ter Israel adotado um dualismo em Deus e que ele é visto como não só a

²⁰³ FRETHERIM, Terence E. *God and world in the Old Testament: a relational theology of creation*. Nashville: Abingdon Press, 2005. p. ix.

²⁰⁴ FRETHERIM, 2005, p. 22-23.

causa de todas as coisas, mas também como quem constantemente controla o mundo. Fretheim afirma que, aqui, o panteísmo e o deísmo são evitados, mas por meio de uma rendição ao determinismo. Ele, por sua vez, defende que o Antigo Testamento apresenta Deus como sendo imanente *e* transcendente, estando presente na criação, em toda ordem da criação, de forma intensa e pervasiva; de uma forma que, inclusive, é dada a criação a potencialidade, livre do controle e determinação de Deus, de ser o que ela foi criada a ser.²⁰⁵

Claus Westermann (1909-2000), também exegeta protestante alemão, trouxe novas direção para o problema da relação entre criação e redenção. Ele distingue no Antigo Testamento entre atos divinos de benção, que seriam universais e não históricos, e obras de redenção, que estariam relacionadas com a história e com pessoas específicas, ou seja, são experienciadas em eventos, seja em eventos particulares ou em determinada sequência de eventos, ao contrário do que seriam os atos de benção. É dentre os atos divinos de benção que Westermann considera estar a criação, pois é criando que Deus, por meio da sua atividade divina da benção, agracia universalmente toda a criação e traça uma base universal para a sua atividade de benção. A sua dimensão universal faz com que não seja uma surpresa que as narrativas da criação de Gênesis possuam pontos em comum com relatos acerca da criação dos vizinhos de Israel, mas também com os de grande parte das religiões do mundo, sem limitações temporais ou geográficas. O que torna tais relatos da criação tão relacionados uns para com os outros é a função básica que eles cumprem ao ser um mito das origens, que é senão estabelecer e dar manutenção à vida humana e à sociedade, o que um mito do tipo faz ao ligá-las ao ato de fundação primordial expresso no mito. Por isso, ele considera ser secundária a questão da origem do mundo e da humanidade, sobretudo diante da questão da existência em si, que não é secundária em tais mitos. Siqueira conclui que, para Westermann, “o mito da criação pertence à mesma área da benção, que possui o mesmo objetivo (a estabilidade da vida presente e do mundo). A criação fornece uma base para o desfrutar da vida e para ter confiança no futuro.”²⁰⁶

Siqueira acrescenta que, para Westermann,

A bênção é o ato contínuo de Deus, enquanto a salvação é a ação que ocorre uma vez. O ato de bênção é, contudo, profundamente relacionado com o ato de salvação. O Deus que salva é o Deus que abençoa, e a benção é necessária para a salvação na medida em que permite o indivíduo relacionar toda a sua vida a Deus. Na Bíblia,

²⁰⁵ FRETHEIM, 2005, p. 23.

²⁰⁶ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 42-43. “The myth of Creation belongs to the same area of that of blessing which has the same goal (stability of present life and world). Creation provides a basis for enjoying life and having confidence in the future.”

ambas as atividades são profundamente relacionadas uma com a outra. Tal relacionamento pode ser visto na forma em que o Pentateuco foi estruturado: a história da salvação do Êxodo a Números é enquadrada em dois contextos em que a benção de Deus é dominante – a benção do Criador em Gênesis 1-11 e a benção na esfera da família e na vida do povo em Gênesis 12-50 e Deuteronômio.²⁰⁷

No que diz respeito especificamente às tradições de Israel acerca da criação, Westermann as vê como tendo sido desenvolvidas de forma independentes ao longo de séculos, de tal forma que já eram tradições estabelecidas quando vieram a ser registradas de forma escrita por J e P, que trabalharam em tais tradições já existentes, as moldando e adaptando. Por outro lado, Westermann considera que a história primitiva de Gênesis 1-11 deixa de ser mitológica ao ser fixada por J e P à história que narra o chamado de Abraão, sendo entrelaçada na sucessão de geração que começa em Adão e vai até Abraão. Assim, a coleção dos onze primeiros capítulos de Gênesis deixa de ter uma ligação direta com o presente, passando a ter a história como mediação entre eles e o presente.²⁰⁸

Siqueira mostra que, por conseguinte, há em Westermann uma mudança da tradição mitológica, que era independente, para a dimensão histórica da tradição de Israel, ao lado da história da redenção. Ele, no entanto, não considera tal mudança como uma subordinação da criação à redenção, tampouco como uma fundição delas, tratando-as como duas polaridades, cada uma tendo as suas motivações e especificidades, mas que estão uma ao lado da outra não só no Antigo Testamento, mas também no Novo Testamento. Westermann defende que o que existe em comum e central nas duas doutrinas é Deus, e não uma crença comum acerca da fé ou da revelação. Afinal, é o Deus que salva e cria que está no centro de ambos os tratamentos. Assim, a revelação e a crença bíblica não é uniforme, possuindo duas polaridades, criação e revelação. A relação e ligação polar que elas possuem nas Escrituras não podem ser desfeitas, estando sempre unidas, ao mesmo tempo que ambas não podem ser reduzidas e contidas em uma única noção.²⁰⁹ Nessa perspectiva, a visão submissa da criação de von Rad não se sustenta, pois o ato de benção que é a criação faz parte de uma tradição, em sua origem, independente da

²⁰⁷ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 42-43. “Blessing is the continuous action of God, while saving is the action that occurs once. The act of blessing is however deeply related to the act of saving. The God who saves is the God who blesses, and blessing is necessary to salvation in so far that it allows the individual to relate his whole life to God. In the Bible, both activities are deeply related one to another. Such relationship can be seen in the way the Pentateuch was structured: The history of salvation from Exodus to Numbers is framed by two contexts in which God’s blessing is dominant — the blessing of the Creator in Gen 1-11, and the blessings in the sphere of the family and in the life of the people in Gen 12-50 and Deuteronomy.”

²⁰⁸ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 43.

²⁰⁹ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 43.

redenção, e que posteriormente ambas vieram a estar entrelaçadas, mas não submissas uma à outra.

Siqueira também aponta para o também exegeta alemão Frank Crüsemann (1938) que, por sua vez, via a história primitiva (Gênesis 1-11), incluindo a criação, como uma tradição independente, com um lugar próprio para ela e, por isso, como merecedora de um espaço próprio para a sua teologia. Gênesis 12,1-3 seria apenas uma ponte entre tradições independentes, que surgiram em ambientes distintos. A história primitiva teria sido originária de uma sociedade rural já estabelecida, composta por pessoas que tinham fé em Javé. Neste contexto, no mundo vivo da terra, longe da história, estes camponeses teriam experienciado atos divinos de Javé. Assim, é com interesses relacionados à natureza, como a condição do ser humano e do mundo em que ele vive a sua existência, que as narrativas primitivas, incluindo as narrativas da criação, surgem. Por isso, a coleção de textos trata a respeito, entre outras, das relações que há entre o Criador e o ser humano, entre o ser humano e os animais, entre o homem e a mulher, entre o humano e a terra, e entre a violência e o pecado.²¹⁰

Já o exegeta protestante suíço Hans H. Schmid (1937-2014), aponta Siqueira, vê a criação como tema fundamental da teologia bíblica, e não como algo periférico. Ele começa observando que todas as culturas do Oriente Próximo antigo tinham e falavam de maneira extensa sobre o tema da criação, a partir de várias maneiras e com variações de formas literárias, sendo o mito uma delas. Os mitos da criação eram, naqueles contextos, recitados nos festivais de passagem de Ano Novo, ritual que garantia a vinda de um novo ano e que a natureza e a fertilidade seriam renovadas. Este fato demonstra que a crença na criação naquela região e época era, primariamente, ligada ao mundo que se fez presente aos seres humanos, ao ambiente natural em que aqueles povos viviam. A origem do mundo não era, pois, uma preocupação primária dos mitos da criação e dos povos que os detinham e os recitavam. Além disso, Schmid defende que a ordem que a criação estabelece diz respeito tanto à natureza quanto ao estado, o que a criação renova anualmente. É por isso que, segundo ele, as batalhas contra o caos aparecem frequentemente em contextos políticos, não sendo algo presente apenas em contextos cosmológicos. Entre as motivações políticas de tais batalhas contra o caos está a manutenção da ordem política, especialmente por meio da luta, expulsão e até mesmo destruição dos inimigos. Schmid considera ainda ter a ordem da criação uma terceira ordem, a ordem legal, jurídica. É no contexto da criação, inclusive, que a lei emerge no Oriente Próximo antigo. A lei,

²¹⁰ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 44.

aliás, é tratada por ele como tendo o poder de determinar a ordem da criação em sua dimensão jurídica.²¹¹

Schmid conclui, portanto, que no Oriente Próximo antigo as ordens cósmica, política e social encontram a sua unidade no conceito de criação. Natureza, lei e política são apenas aspectos de uma ordem mais ampla da criação. É apenas em tal forma de pensar que se pode compreender como a transgressão de uma destas três esferas acarreta consequências sobre as outras duas. Por exemplo, a transgressão do domínio legal tem efeito na natureza (seca, fome) e no político (ameaça de inimigos).²¹²

Aqui, lembra Siqueira, Schmid aponta para a questão da expiação, da necessidade de reparar/restaurar a ordem e paz infringida por meio de um sacrifício concreto, objetivo, pelas pessoas que agiram contra e, assim, transgrediram a ordem da criação. Em suma, a criação e a sua ordem são centrais no Antigo Testamento, inclusive na tradição javista e no Segundo-Isaías, textos fundamentais para a mencionada tese de von Rad.²¹³

Siqueira sublinha que Schmid discorda da perspectiva de von Rad, que considera que a fé na criação, e outros aspectos das tradições do Oriente Próximo, vieram a ser combinadas com a fé histórico-soteriológica de Israel. Ao contrário, ele defende que Israel tomou parte e participou, significativamente, da fé na criação das outras culturas do Oriente Próximo de sua época, assim como na forma em que eles refletiam acerca do mundo. Assim, é significativo que Israel partilha de vários aspectos da fé na criação do seu contexto e época: a fé na criação do Antigo Testamento também é, pois, uma compreensão ampla da ordem no mundo, na criação. É neste contexto e horizonte que os israelitas vieram a compreender e interpretar as suas experiências históricas, incluindo as suas experiências históricas com Deus. Schmid acrescenta que, assim como as outras culturas também expressaram à sua maneira tais experiências, fazendo as modificações necessárias que vieram a gerar as suas formas de expressão acerca da criação, com uma independência relativa, não absoluta, assim fez Israel, que modifica as tradições presentes no seu contexto conforme via necessidade, até que elas expressassem as suas experiências históricas da criação. Portanto, a fé na criação expressa no Antigo Testamento não é idêntica e nem está no mesmo nível da fé na criação das outras religiões que os

²¹¹ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 44-45.

²¹² SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 45. “Schmid concludes therefore that in the Ancient Near East the cosmic, the political, and the social orders find their unity in the concept of Creation. Nature, law and politics are only aspects of one comprehensive order of Creation. It is only in such way of thinking that one can understand how the transgression of one of these three realms brings consequence upon the other two. For example, the transgression of the legal realm has effects on nature (drought, famine) and in the political (threat of enemies).”

²¹³ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 45.

circundavam. Por ter elementos únicos, observa Schmid, é possível identificá-los quando se leva em contato o pano de fundo em que eles foram compostos, isto é, o ambiente vital do Oriente Próximo antigo, que tinha a fé na criação como uma de suas grandes características.²¹⁴

Siqueira conclui que, em Schmid, há uma compreensão acerca da relação entre criação e redenção oposta àquela de von Rad. Aqui, é a redenção que está subordinada à criação. Siqueira ainda afirma que, aparentemente, uma compreensão similar está presente na posição do exegeta metodista estadunidense Bernhard W. Anderson (1916-2007). Siqueira reconhece que, diferente de Schmid, ele não defende tal subordinação de forma explícita, mas trata a criação como um horizonte amplo compartilhado pelo povo de Israel e pelos seus vizinhos. Ainda afirma que Anderson, em sua pesquisa, utiliza grande parte das passagens que von Rad lançou mão para afirmar a subordinação da criação à redenção, mas acaba identificando contextos e dimensões distintos dele.²¹⁵

Consideramos, todavia, que Siqueira dá um pulo ao afirmar que, pelos motivos apresentados por ele, Anderson considera a redenção como sendo subordinada à criação.²¹⁶ Fretheim também discordaria da afirmação de Siqueira, pois não vê em Anderson a teologia da criação ocupando este lugar central. Fretheim, aliás, aponta que, apesar de ter escrito obras importantes acerca da criação, Anderson, em seu livro *Contours of Old Testament Theology* (1999), subordina a criação à aliança abraâmica, tratando até mesmo a aliança de Javé com Noé como tão somente um prefácio daquela aliança que será feita com Abraão.²¹⁷

Ao lado de Anderson, Fretheim coloca outros exegetas que, segundo ele, não tratam a criação como sendo central no Antigo Testamento: o estadunidense Brevard S. Childs (1923-2007), e os alemães Horst D. Preuss (1927-1993) e Erhard Gerstenberger (1932-2023). Já o estadunidense Walter Brueggemann (1933) e o inglês John Goldingay (1942), afirma Fretheim, adotam uma postura mais próxima de um meio termo, vendo uma importância maior da criação no Antigo Testamento que os demais.²¹⁸

Por outro lado, Fretheim destaca autores que, na última geração a ele, ou seja, a partir das últimas décadas do século passado, reconheceram ter a teologia da criação um papel mais central na teologia do Antigo Testamento. Entre os quais estão os já citados Westermann e

²¹⁴ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 45.

²¹⁵ SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 45-46.

²¹⁶ ver SIQUEIRA, v. 2, n. 1, 2006, p. 45-46.

²¹⁷ FRETHEIM, 2005, p. xi; 289. n. 11.

²¹⁸ FRETHEIM, 2005, p. xi.

Schmid, e outros, como o exegeta germano-americano Rolf P. Knierim (1928-2018). Esses autores são centrais para a leitura relacional que Fretheim faz da teologia da criação no Antigo Testamento, que será explorada no próximo tópico, especificamente sobre Gênesis 1-2. Mas antes vejamos, brevemente, o que ele diz acerca de Westermann, Schmid e Knierim, que Fretheim considera como responsáveis por colocar a exegese do AT a respeito da criação em um novo rumo, no qual a criação é vista com mais proeminência do que nas décadas anteriores.²¹⁹

Ele começa por Westermann, que deu à criação, especialmente com a categoria de bênção, um lugar importante, reconhecendo nela um prestígio próprio nas Escrituras. Em uma aproximação crítica com von Rad, ele aponta para a presença ativa do Criador em toda a criação. Fretheim diz que Westermann até parece subordinar a criação à salvação, ao falar da história primitiva e da criação como sendo incluída no começo de tudo como uma expansão da história da salvação. Mas ainda assim, ele inclui o exegeta como uma das principais figuras que colocaram a criação em um lugar mais central no AT. Fretheim ainda afirma que Westermann parece reconhecer a criação contínua, como no Salmo 104, como relacionada à categoria de bênção. Além disso, ele ressalta a defesa de Westermann de que as narrativas da criação não possuem uma preocupação com a origem da criação, com as origens históricas de tudo. Antes, elas são testemunhos da ação criadora contínua do Criador, especialmente no presente. A criação, aliás, não era nem uma questão de crença, mas algo que todas as culturas e povos daquela época tinham como algo já assumido, que já era tido como realidade. Os relatos da criação, em tais contextos, são recitados em rituais e cultos de atualização. Por isso, ele não vai considerar as narrativas da criação como fontes de escrutínio intelectual acerca do princípio da criação e da história. Fretheim, todavia, pensa faltar algo no tratamento de Westermann das narrativas bíblicas da criação como fazendo parte do que já era assumido no contexto que Israel fazia parte: “ele poderia ter feito uma distinção mais clara entre a pressuposição de que o mundo foi criado por uma divindade e a crença no Deus de Israel (e não outra divindade) como aquele que criou o mundo.”²²⁰

Fretheim considera importante a pesquisa de Schmid como ainda mais importante na centralização da criação nos estudos bíblicos, tratando, de forma impactante, a fé israelita como tendo uma dimensão da criação própria. Na sua leitura, ele defende como sendo o horizonte

²¹⁹ FRETHEIM, 2005, p. xi-xii.

²²⁰ FRETHEIM, 2005, p. xii. “he might have made a cleaner distinction between an assumption that the world had been created by a deity and a *belief* in the God of Israel (rather than another deity) as the one who has created the world.”

teológico e a referência sob os quais Israel desenvolveu as suas teologias não a aliança ou a redenção, mas sim a criação, que seria uma teologia em uma posição mais ampla a partir do qual e sobre o qual o Antigo Testamento é desenvolvido. E, igualmente, a partir da qual as experiências históricas de Israel são articuladas e expressas. Schmid reconhece que Israel está inserido em um contexto em que o tema da criação é constante, mas afirma que o seu engajamento com estas tradições é positivo, mas não acrítico. Ainda, defende que a criação é tratada no AT tanto como origem quanto como contínua, mas que é a criação contínua que possui um lugar especial. Igualmente, ressalta que a criação é vista como uma ordem do mundo harmoniosa e ampla com três aspectos, a natureza, a justiça e a política. Assim, Fretheim também aponta para a justiça, a *sedeqah*, próxima do termo egípcio *ma'at*, que refere-se à ordem harmoniosa criada por Deus, de tal modo que os atos humanos podem estar ou não de acordo com tal harmonia. Os efeitos da transgressão desta harmonia, no entanto, acarretam efeitos negativos em toda a ordem da criação, em todas as suas esferas.²²¹

Fretheim mostra que Knierim, por sua vez, sublinha que a realidade da criação não é dependente da história humana, de forma que Javé, como Criador e sustentador do mundo, é o Deus universal, Criador de toda a realidade e, assim, a única e verdadeira Divindade. É por ser o Criador que ele também é o Deus da humanidade e de sua história, e não o inverso. Assim, e sendo independente da história humana, a criação é mais fundamental do que a história e a existência, da qual elas surgem e dependem. Por conseguinte, o Criador não é meramente uma divindade nacional, um ídolo individual de algum povo. Antes, é o Deus Criador, Deus de toda a realidade e todos os povos, ainda que tenha se envolvido de uma forma especial com o povo de Israel.²²²

É a partir disso que Fretheim vai afirmar universalidade de Deus como Criador e a sua relação com todas as suas criaturas, e inversamente; e que a obra da criação deve ser tratada como quadro de referência em nível universal, a partir do qual devemos ver a obra divina na criação; e que é significativo a Bíblia iniciar com a criação, com Gênesis, e não com a redenção, com Êxodo. Assim, ele considera a teologia da criação como central nas Escrituras.²²³

Ponderamos, no entanto, que não precisamos promover uma disputa sobre o que teria proeminência no Antigo Testamento, a criação ou a aliança e/ou a redenção. Ninguém questionaria que ambas são valiosas e indispensáveis para o cânon do AT. O mais essencial é,

²²¹ FRETHEIM, 2005, p. xiii.

²²² FRETHEIM, 2005, p. xiii-xiv.

²²³ FRETHEIM, 2005, p. xiv.

assim, estudar e pesquisar acerca de como elas aparecem, estão presentes e são expressas no AT. E, tudo indica, que ambas estão entrelaçadas, sendo uma importante para a outra. Ademais, para o cristão, conforme vimos em Bultmann, o primeiro artigo da fé está entrelaçado com o segundo; e, acrescentamos, com o terceiro.

Tendo destacado algumas questões sobre o Pentateuco e o Gênesis, especialmente quanto ao seu primeiro capítulo, devemos abordar agora a relação entre Gênesis 1 e 2, especialmente em relação à discussão acerca da fonte sacerdotal (P) e javista (J).

Amos Yong (1965), teólogo pentecostal malaio-americano, sublinha, na sua breve aproximação às narrativas da criação, que ele utiliza os termos da hipótese documentária de Julius Wellhausen (1844-1918), P e J, para referir-se, respectivamente, às duas narrativas da criação em Gênesis, mas não por ser um proponente das teorias redacionais documentárias, mas pela conveniência em identificar a complementariedade das duas narrativas. Ainda assim, ele reconhece a prevalência acadêmica da hipótese documentária ainda hoje.²²⁴

Fretheim afirma que, embora tenha se pensado que Gênesis 1,1-2,4a fosse produzido por P e 2,4b-25 por J, estudos recentes apresentam o primeiro como contribuição única de P, mas o segundo como uma revisão de P sobre J e outros materiais, formando Gênesis 1-2 como um produto unitário de P, que apresenta uma teologia coerente em sua interação como unidade. Nesse sentido, ele menciona como referência a pesquisa do exegeta americano Frank M. Cross (1921-2012), e logo em seguida discorda do exegeta e pastor presbiteriano nos Estados Unidos William P. Brown (1958), que em sua exegese das narrativas da criação segue a tradição exegética de separar ambas as narrativas, a de P e a de J. Fretheim, todavia, defende que de forma alguma a narrativa Gênesis 2, no estado atual, foi composta para estar sozinha. Antes, diz que a compreensão de P acerca da criação não está localizada apenas em Gênesis 1, mas no conjunto Gênesis 1-2.²²⁵ Ele acrescenta que “não temos garantia alguma que estes dois relatos algum dia ficaram sozinho em suas formas atuais.”²²⁶ Observe que Fretheim não nega Gênesis 2 ter sido, em sua origem, javista. Ele afirma que ele foi compilado e colocado ao lado de Gênesis 1 por P, sequência em que ainda encontramos hoje.

²²⁴ YONG, Amos. *The cosmic breath: spirit and nature in the Christianity-Buddhism-science dialogue*. Leiden; Boston: Brill, 2012. (Philosophical studies in science and religion, 4). p. 60. n. 4.

²²⁵ FRETHEIM, 2005, p. 33; 305, n. 21-22.

²²⁶ FRETHEIM, 2005, p. 305, n. 22. “we have no assurance that these two accounts ever stood alone in their present form.”

Note o livro de Fretheim foi publicado em 2005, e que as pesquisas que ele tinha em mão não são mais tão recentes como foram um dia. Entretanto, consideramos como relevante verificarmos como o autor que ele utiliza para respaldar a sua afirmação de que P edita e junta a narrativa da criação de J à sua, discute a questão. Ou seja, é importante verificarmos como tal teoria aparece em Cross.

A encontramos na obra de Cross denominada *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, que foi originalmente publicada em 1973. Ali, Cross destaca as quatro fontes nas quais o Pentateuco costuma ser dividido, os documentos tradicionais chamados de fonte javista (J) e de fonte eloísta (E), que remontam aos séculos 9-8 a.C., a fonte deuteronomista (D), do século 7 a.C. e o documento sacerdotal (P), composto durante ou após o exílio. Ele então ressalta que prefere falar de tradição JE do que de J e E, por considerá-las como formas variantes prosaicas de um mesmo ciclo épico mais antigo e que, em sua origem, foi composto de forma oral. Ele explica que eles eram utilizados em festivais ligados à renovação da aliança, sendo expressos em santuários e tempos diferentes, em formas orais variadas. Ademais, ele também reconhece que a tradição JE possui dois ou mais níveis.²²⁷

No que diz respeito à parte sacerdotal (P) do Tetrateuco²²⁸, Cross afirma que a sua camada é caracterizada pela periodização da história, de tal forma que ele diz estar presente em P, sobretudo pela forma que ele trata o Shabat, uma forma de visão mítica acerca do tempo, composto por tempos e estações que são sagradas. Dentro do conjunto das ordens da criação, P coloca os sete dias, sendo o último o Shabat, com o descanso. Cross também afirma que em Êxodo 31,13, em uma tipologia acerca da criação e da redenção, que o Shabat também é tratado por P como o sinal (*'ōt*) da aliança feita no Monte Sinai. Ele considera que tal tipologia, em primeiro lugar, evoca algum mito, sendo uma reminiscência mitológica. Segundo, como prenunciadora da periodização da história do mundo que virá a ser uma marca dos textos proto-apocalípticos. Cross destaca que P divide a história em quatro eras e suas respectivas alianças, a de Adão, a de Noé, a de Abraão e a de Moisés, e aponta que foi por causa destas quatro alianças que Wellhausen preferia utilizar Q do que P para referir-se ao documento sacerdotal. Ele ressalta que Wellhausen, no entanto, falava da aliança da criação, da aliança com Adão, o

²²⁷ CROSS, Frank M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1997. p. 293.

²²⁸ Isto é, Gênesis, Êxodo, Levítico e Números.

que é reconhecido como um erro, pois a marca da criação era a benção, que inclusive foi direcionada, no decorrer da criação, ao ser humano, isto é, Adão, além dos peixes e aves.²²⁹

Mas o ponto chave está na discussão de Cross em que ele afirma que P nunca foi uma fonte narrativa independente. Ele, além de negar que P seja uma fonte narrativa autônoma, afirma que, primeiro, Gênesis 1,1-3, que inicia o documento de P, foi escrito como tendo como base um documento poético de possível origem catequética. Segundo, que a linguagem de P e as suas marcas, os seus clichês, podem ser encontrados no texto sacerdotal como temos hoje. Um deles pode ser encontrado antes da narrativa javista da criação e da revolta humana, logo depois da narrativa da criação de P. Trata-se da rubrica *'lh twldwt*, também denominada de *tôledôt*, fórmula que P utiliza como rubrica inicial em genealogias: “Estas são as gerações de...”. Cross considera que P veio a adotar tal fórmula do *Livro das gerações de Adão*, mencionado em Gênesis 5, perícope da genealogia de Sete.²³⁰

Não precisamos aqui entrar na discussão das genealogias. Basta ressaltar que Cross indica que a rubrica aparece dez vezes em Gênesis, metade em Gênesis 1-11, que narra da criação até Terá, e a outra metade em Gênesis 12-50, que narra acerca dos patriarcas. Exemplos presentes nos onze primeiros capítulos de Gênesis são, além de Gênesis 2,4a, as genealogias de 5,1 e 11,10 que, inclusive, possui um estilo próprio quando comparadas às genealogias em que aparecem as rubricas do segundo grupo. Dentre os textos em que a rubrica aparece no segundo grupo estão 11,27 e 25,12. Cross defende que, com tal fórmula, P faz um trabalho de emoldurar as seções principais do primeiro livro da Bíblia. Nele, as dez rubricas de P aparecem iniciando textos, seja sobrescrevendo genealogias ou textos que são da tradição JE e, em apenas um caso, o de Gênesis 6,9, uma seção JP (javista e sacerdotal). No caso, a de Gênesis 2,4a introduz uma seção JE, especificamente, javista.²³¹

Voltando para a questão de Gênesis 2,4a, Cross afirma que a posição e o sentido da rubrica inicial, *'lh twldwt*, que aqui aparece em relação ao céu e a terra (“Estas são as gerações do céu e terra quando foram criadas”), foi objeto de disputa e de enigma, especialmente para os que tratavam P como fonte narrativa. Assim, ao identificar que tratava-se de uma rubrica inicial, houve quem o tratou como subscrição de Gênesis 1 e quem até mesmo tentou colocá-lo antes

²²⁹ CROSS, 1997, p. 295. A designação utilizada por Wellhausen para o documento sacerdotal era *Liber quattuor foederum*, isto é, *O livro das quatro alianças*.

²³⁰ CROSS, 1997, p. 301.

²³¹ CROSS, 1997, p. 301-304. No caso de interesse acerca dos textos de Gênesis em que a rubrica *'lh twldwt* aparece, destacamos eles conforme a apresentação de Cross feita nas páginas aqui mencionadas: Sobrescrevendo seções JE: 2,4a, 11,27, 25,19 e 37,2; seção JP: 6,9; genealogias P: 5,1, 11,10, 25,12 e 36,1; genealogia JP: 10,1.

de Gênesis 1,1. Entretanto, Cross considera que tratar a rubrica como subscrição destoa da forma em que P utiliza a fórmula em todos os outros casos, ou seja, como sobrescrito, como título que inicia uma genealogia ou seção textual, especialmente narrativas JE. Além de ser desarmônico e estranho tratar a criação em sete dias e, em seguida, por gerações, como é o caso quando Gênesis 2,4a é tratado como o final de Gênesis 1. Ele ressalta que os únicos casos em que a rubrica adotada por P como fórmula não aparece sobrescrevendo uma seção textual são nas genealogias, nas quais ela também aparece como iniciando as respectivas genealogias. Por isso, Cross vai afirmar que “segue-se, então, que Gênesis 2,4a [...] destaca-se como um cabeçalho para a seção javista, histórias da criação e da rebelião humana, Gênesis 2,4b-4,26.”²³²

Cross vai defender que em nenhum momento P foi uma fonte independente, pois a função exercida por P foi a de preservar, desenvolver e transmitir a tradição épica de Israel, especialmente usando a tradição JE, que P conhecia bem. Não é na camada de P, ressalta ele, que encontra-se as narrativas da rebelião do ser humano (Gênesis 2-3), da narrativa de vingança e fratricídio (Gênesis 4) e da queda e divisão da sociedade em que o ser humano vivia (Gênesis 11,1-9). O único lugar em que P aparece em Gênesis 2-4 é, observa Cross, na rubrica inicial de Gênesis 2,4a.²³³

Cross resume a sua discussão acerca de P nos seguintes pontos:

(1) A Obra Sacerdotal foi formada por uma escola restrita ou por um único transmissor [*tradant*] usando muitos documentos escritos e, sem dúvidas, alguns orais. O mais importante entre eles foi a tradição Épica (JE). (2) O estrato sacerdotal do Tetrateuco nunca existiu como um documento narrativo independente. (3) O transmissor [*tradant*] sacerdotal moldou e sistematizou JE com a tradição sacerdotal e, especialmente em pontos de interesse especial, suplementou consideravelmente JE. (4) O trabalho sacerdotal teve como seu objetivo central a reconstrução da aliança do Sinai e de suas instituições associadas. Ao mesmo tempo, foi um programa escrito em preparação para e em esperança da restauração de Israel. (5) A obra sacerdotal, JEP, foi essencialmente o Tetrateuco em sua penúltima forma. Mudanças posteriores, incluindo o rearranjo que criou um Pentateuco, foram relativamente menores. (6) O estrato sacerdotal e, portanto, o Tetrateuco sacerdotal, como uma obra completa, deve ter sido mais ou menos contemporânea das visões de Ezequiel dos capítulos 40-48 de Ezequiel, e ligeiramente mais velho, talvez, do que o Segundo-Isaías e o proto-Zacarias. Portanto, ela deve ter sido completada no século seis, no final do Exílio.²³⁴

²³² CROSS, 1997, p. 302. “It follows then that Genesis 2:4a [...] stands as a heading to the Yahwistic section, stories of creation and human rebellion, Genesis 2:4b-4:26.”

²³³ CROSS, 1997, p. 306.

²³⁴ CROSS, 1997, p. 304-305. “(1) The Priestly Work was composed by a narrow school or single tradent using many written and, no doubt, some oral documents. Most important among them was the Epic (JE) tradition. (2) The Priestly strata of the Tetrateuch never existed as an independent narrative document. (3) The Priestly tradent framed and systematized JE with Priestly lore, and, especially at points of special interest, greatly supplemented JE. (4) The Priestly work had as its central goal the reconstruction of the covenant of Sinai and its associated institutions. At the same time, it was a program written in preparation for and in hope of the restoration of Israel.

Mesmo que a exegese contemporânea considere Cross como desatualizado, torna-se compreensível por que Fretheim vai tratar Gênesis 1-2 em conjunto, com Gênesis 2, de tradição javista, como sendo uma narrativa da criação compilada e unida à narrativa da criação de Gênesis 1 por P. Sobretudo pela proposta de Cross de P como um *tradant* de tradições anteriores, especialmente de JE, e por Gênesis 2,4a ter uma rubrica sacerdotal que somente é utilizada por P como uma espécie de cabeçalho, que aparece sempre iniciando seções textuais e ou genealogias.

Por fim, nossa breve seção com observações iniciais sobre o Antigo Testamento, o Pentateuco, Gênesis e a Criação estaria incompleta se não tivéssemos, além do presente tópico, um breve panorama sobre como o nosso assunto aparece na exegese contemporânea. Afinal, os autores e as suas obras exploradas até nesta seção (5.2.1.2) são, majoritariamente do século passado, exceto Fretheim que, ainda assim, é do começo do presente século; o presente ano, 2025, marca a idade de 20 anos da sua obra. O leitor atento notará, pois, que a seção anterior (5.2.1.1) veio até a exegese contemporânea, enquanto a presente veio até o princípio do século presente. E, certamente, de lá para cá, a exegese bíblica avançou muito, como já vimos. Portanto, devemos suplementar a discussão feita até aqui em um diálogo com a exegese contemporânea acerca das narrativas da criação que encontramos no Gênesis.

5.2.1.3 *Um diálogo com a exegese atual sobre os relatos da criação de Gênesis*

Passamos, agora, a investigar como a exegese atual trata as questões do presente tópico, tomando como base não somente, mas especialmente, o germânico-suíço Thomas Römer (1955), o suíço (1965) Konrad Schmid e o alemão Jens Schröter (1961). Elegemos eles por serem nomes importantes da exegese atual. Aliás, Römer e Schmid, ao lado do exegeta alemão Eckart Otto (1944) e do exegeta suíço Christophe Nihan (1972), são os principais nomes do

(5) The Priestly work, JEP, was essentially the Tetrateuch in its penultimate form. Later changes, including the rearrangement which created a Pentateuch, were relatively minor. (6) The Priestly strata and hence the Priestly Tetrateuch as a completed work must be roughly coeval with Ezekiel's vision of chapters 40-48 of Ezekiel, and slightly earlier, perhaps, than Second Isaiah and proto-Zechariah. Hence it must have been completed in the sixth century, late in the Exile."

Antigo Testamento hoje na Europa, especialmente na Europa Central e no que diz respeito ao Pentateuco.

Segundo Römer, a impressão que se tem ao se ler os livros sagrados das três grandes religiões monoteístas, isto é, as Bíblias Judaica e Cristã e o Alcorão, é a de que o monoteísmo esteve presente desde o começo, de que o Deus-Criador dos céus e da terra era singular, um único Deus. Ele, todavia, afirma que há na Bíblia outros deuses tendo suas existências reconhecidas, o que pode ser visto em uma leitura mais atenta e profunda do texto. Deus não era, pois, no início, singular e o único.²³⁵

Römer defende que o Deus monoteísta, Criador do céus e da terra, considerado como invisível, transcendente, e que estabelece uma relação singular com o povo de Israel e com o judaísmo, se estabelece na destruição de Jerusalém e Judá e é fruto de um desenvolvimento da compreensão religiosa desse povo, processo que ocorreu aos poucos, ao longo de muito tempo. A consideração dele como Deus de Israel e Jerusalém, aliás, precede o entendimento dele como o monoteísta Deus-Criador. E, anteriormente, ele era um deus entre outros, especificamente, o deus do deserto, guerra e tempestades, que provavelmente é originário de algum lugar da região sul do território israelita, entre o deserto de Neguev e o Egito. Römer ainda destaca a importância de considerar, ao lado do pesquisa bíblica, as pesquisas científicas e outras fontes no entorno da Bíblia, como, dando alguns exemplos, as descobertas arqueológicas, inscrições encontradas, fontes documentais e crônicas de outras culturas, como as crônicas egípcias, assírias e babilônicas.²³⁶

Mostrando as nuances que existem no Antigo Testamento, Römer destaca que dois modelos distintos acerca de identidade judaica podem ser encontrados ali, o primeiro a partir das narrativas dos patriarcas e o segundo a partir das narrativas em torno de Moisés e do êxodo da subjugação no Egito. No modelo patriárquico, a identidade judaica procede da descendência biológica desde Abraão, Isaque e Jacó, motivo pelo qual há tantas genealogias nos textos que seguem tal modelo. Aqui, os judeus são os descendentes dos patriarcas mencionados. Já no modelo mosaico, o povo de Yhwh não é constituído de pessoas que descendem deles, mas que aderem à Aliança da qual Moisés é o intermediário. Aqui as genealogias não se fazem presentes, mas podem ser encontradas várias estipulações de Yhwh, isto é, leis que estão presentes em

²³⁵ RÖMER, Thomas. *The invention of God*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2015. p. 1-2.

²³⁶ RÖMER, 2015, p. 2.

vários códigos de lei frequentes e dispersas nas narrativas da passagem dos hebreus pelo deserto.²³⁷

Römer acrescenta que a Divindade é apresentada de formas diversas no Antigo Testamento, tendo uma distinção na sua representação quando se compara Gênesis e os outros livros do pentateuco e Josué. No princípio de Gênesis, Deus aparece como o Criador do mundo, como uma divindade que é universal. Este aspecto universal reaparece na história de José, em que Deus não é Deus só dos hebreus, mas também dos egípcios. No entanto, nas narrativas patriarcais que seguem a parte na qual a narrativa da criação se localiza, isto é, os capítulos iniciais de Gênesis, Deus passa a ser representado como a Divindade clânica, relacionada ao clã, sendo, assim, denominado de Deus de Abraão, Isaque, Jacó, Ismael, Esaú, como também dos descendentes deles.²³⁸

Nas narrativas do pentateuco que compõem a história de Moisés e da Aliança, que contam ter sido dadas no Monte Sinai, Deus é retratado como guerreiro e violento que, conforme vai cumprindo a sua promessa de ajudar o seu povo a conquistar a terra Prometida por ele, manifesta-se por meio de fenômenos naturais como tempestade, fogo e trovão. Até o final do pentateuco, contudo, a Terra Prometida não é conquistada, morrendo Moisés de fora, sem conquistá-la, mesmo tendo Yhwh dito a ele que guiaria o seu povo até tal terra, na qual é dito manar leite e mel. Isto é narrado em Êxodo. Entretanto, é o livro de Josué, que segue o pentateuco, que conta a conquista dessa terra, o cumprimento da promessa divina que não havia sido cumprida nos livros do Pentateuco.²³⁹

Dentre as diferentes tradições do Antigo Testamento, Römer mostra os distintos interesses e preocupações da fonte sacerdotal (P). De acordo com ele, P, desinteressado com histórias acerca da monarquia, da sua queda e subjugação do seu povo, está interessado e preocupado com o tempo das origens, que abrange a origem da criação e as narrativas que contam o tempo dos patriarcas e de Moisés. Segundo ele, é provável que a primeira edição do texto sacerdotal termine com o texto que, na divisão atual do texto bíblico, está localizado em Levítico 16 e que narra a instauração do Dia da Expição, também referido como Yom Kippur. Mas ele aponta que o texto de P também foi, posteriormente, estendido. Ainda assim, defende que uma característica de P, em sua preocupação com as origens, é que tudo é retratado como estabelecido no tempo das origens da criação e da humanidade na sua coleção. Além do Yom

²³⁷ RÖMER, 2015, p. 5-6.

²³⁸ RÖMER, 2015, p. 5-6.

²³⁹ RÖMER, 2015, p. 6.

Kippur e outros rituais e leis sacrificiais que são narrados como tendo sido revelados, por meio de Moisés, por Deus ao seu povo no deserto, os autores de P também apresentam outras leis e rituais sendo instaurados e estabelecidos, como a proibição, logo após o Dilúvio, de que se consuma sangue, a circuncisão no decorrer das narrativas de Abraão, a quem a circuncisão foi primeiro exigida, e a Páscoa, que é instituída quando o povo estava começando o seu exílio.²⁴⁰

Römer ainda aponta que, enquanto a fonte deuteronomista (D) tinha uma postura exclusivista entre o povo de Yhwh e os outros povos, traçando uma separação entre eles, P possui uma postura inclusivista, um monoteísmo inclusivo. Visando traçar o lugar e o papel que Israel tem diante desses outros povos, assim como o de Yhwh entre as outras divindades²⁴¹,

os sacerdotes usam uma teoria de nomes divinos para desenvolverem um sistema de “três círculos” ou três fases da revelação de Yhwh. Nas narrativas sacerdotais da origem do mundo e da humanidade, assim como na história do Dilúvio, Yhwh revela-se à toda humanidade como *’ēlōhîm*. Este termo pode ser traduzido como “(um) deus,” “(os) deuses,” ou “Deus.” Provavelmente, os membros deste meio sacerdotal foram os primeiros a usarem o termo *’ēlōhîm* no sentido de “(o uno e único) Deus.” Pode-se ver isto de forma bem clara na história da criação no primeiro capítulo de Gênesis. Porque o nome *’ēlōhîm* é ao mesmo tempo singular e plural, em um sentido todos os deuses podem ser vistos como manifestações do Deus uno. Para os membros desses círculos sacerdotais, isso significa que todas as pessoas que adoram um deus criador estão na verdade, sem saber, adorando o deus que posteriormente vai manifestar-se para Israel com o nome de Yhwh.²⁴²

Os outros dois círculos, ou estágios da revelação de Yhwh, é o nome *El Shadday*, pelo qual P afirma que Yhwh revela-se aos patriarcas e aos seus sucessores, e o próprio nome Yhwh, que conforme retrata P é revelado a Moisés, por meio de quem Yhwh revela-se única e exclusivamente para Israel.²⁴³ Podemos ver, então, que desde P o Deus-Criador de Gênesis 1, *’ēlōhîm*, é um Deus universal, não sendo exclusivo dos patriarcas e sua descendência ou de Israel.

²⁴⁰ RÖMER, 2015, p. 225.

²⁴¹ RÖMER, 2015, p. 225.

²⁴² RÖMER, 2015, p. 225-226. “the priests used a theory of the divine names to develop a system of “three circles” or three stages of the revelation of Yhwh. In the priestly narratives of the origins of the world and of humanity and also in the story of the Flood, Yhwh reveals himself to all humankind as *’ēlōhîm*. This term can be translated as “(a) god,” “(the) gods,” or “God.” Probably the members of this priestly milieu were the first to use the term *’ēlōhîm* in the sense of “(the one, unique) God.” One can see this very clearly in the story of creation in the first chapter of Genesis. Because the name *’ēlōhîm* is at the same time both a singular and a plural, in a sense all gods can be seen as manifestations of the one God. For the members of these priestly circles, this means that all people who worship a creator god are actually, without knowing it, worshipping the god who will manifest himself later to Israel under the name of Yhwh.”

²⁴³ Ver RÖMER, 2015, p. 226.

Schmid e Schröter, em sua obra *The making of the Bible* (2021), que traz o que há de mais recente nos estudos acerca da formação e desenvolvimento da Bíblia como a conhecemos hoje, traz uma informação esclarecedora, enquanto afirmam que P molda Gênesis 1-11, em grande parte, tendo como propósito introduzir o pentateuco, acerca do interesse deles em universalizar a sua tradição. Entendido como estando localizados historicamente no princípio do período em que os exilados estão sob o domínio dos persas, os sacerdotes, ainda em exílio, desenvolvem seus textos tendo como um de seus objetivos projetar a tradição religiosa de Israel e Judá, a sua tradição, no cenário global de sua época, universalizando-os. Schmid e Schröter consideram o empreendimento de P como totalmente compreensível quando se olha para seu cenário histórico e social de exilados.²⁴⁴

Schmid e Schröter afirmam que é evidente a interação literária de P com a erudição babilônica nos textos sacerdotais associados com Gênesis 1-11. O primeiro capítulo de Gênesis 1, em especial, exhibe elementos cosmológicos procedentes do épico babilônico *Enûma Eliš*, um épico da criação. Quanto aos textos do Dilúvio, afirmam ser notória a inspiração e influência dos épicos de *Atrahasis* e de *Gilgamesh*, ambos mesopotâmicos. Schmid e Schröter então dizem que, mesmo que pareça ser que os autores de P fossem sacerdotes que voltam para a sua terra com o conhecimento adquirido por eles na Mesopotâmia, terra em que estavam exilados, a imagem do tabernáculo que P apresenta nos capítulos de 25 até 31 e de 35 até 40 do livro de Êxodo, de uma tenda móvel que é levantada pelo deserto e consagrada como santuário para o povo, não traz uma imagem de um lugar religioso que precede o Segundo Templo de Jerusalém. Antes, expressa uma imagem de exílio. Eles então concluem que é altamente provável que os autores de P ainda viviam em exílio, na Babilônia.²⁴⁵

Eles fazem, todavia, um adendo:

A fonte sacerdotal não assimilou o material babilônico apenas porque essas histórias eram bem conhecidas e difundidas na Mesopotâmia. Os autores bíblicos que eram ativos na diáspora babilônica eram, aparentemente, abertos ao ambiente intelectual ao entorno deles, que certamente deve ter dado a impressão a eles de ser superior ao próprio meio deles e, assim, digno de consideração. A história da criação apresentada

²⁴⁴ SCHMID, Konrad; SCHRÖTER, Jens. *The making of the Bible: from the first fragments to sacred scripture*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2021. p. 122. A obra aqui citada por, originalmente, publicada em alemão, no ano de 2019. Desde então ela foi traduzida para outros idiomas. Localizamos traduções para o francês, para o italiano e para o português: SCHMID, Konrad; SCHRÖTER, Jens. *O surgimento da Bíblia: Dos primeiros textos às Sagradas Escrituras*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2023. Não é exagero dizer que este livro é a obra mais atualizada sobre as pesquisas recentes a respeito da história de Israel e da formação da Bíblia.

²⁴⁵ SCHMID; SCHRÖTER, 2021, p. 112.

na fonte sacerdotal, pois, fornece uma evidência antiga de um diálogo entre tradição religiosa e *insight* erudito, independentemente do quão artificial tal distinção poderia soar para a mentalidade antiga. Os autores claramente reconheceram a necessidade de adaptar as suas próprias tradições a novos aprendizados e, deste modo, ficar atualizados às tendências intelectuais contemporâneas.²⁴⁶

Schmid e Schröter também destacam uma mudança digna de nota que é evidente em Gênesis 1, mas que começa a brotar antes de sua escrita, por volta de 640 a.C., na época em que Judá está subordinado à Assíria e que, com apenas oito anos, Josias é coroado rei, e que vai nascendo com a posterior queda monárquica e subjugação tanto de Israel quanto de Judá. Tudo isso é testemunhado pelos autores da primeira versão da fonte deuteronomista (D). Nesse contexto, surge a concepção de leis divinas e Deus é retratado como Legislador. A fonte última de poder e autoridade deixa de ser o rei, a monarquia, classe que deixa de existir, e passa a ser o reino espiritual. Com esta queda, no lugar da monarquia e sua autoridade, afirmam Schmid e Schröter, surge, “pela primeira vez no antigo Oriente Próximo, *um sistema de pensamento baseado na experiência imediata de Deus*. Isso pode ser visto de forma mais clara no relato da criação em Gênesis 1”.²⁴⁷ Já aqui podemos ver um respaldo na pesquisa bíblica recente para a nossa afirmação de que a experiência de Deus como Criador é o fundamento que está por trás da narrativa da criação de Gênesis 1.

Schmid e Schröter, a seguir, explicam porque tal mudança é evidente no primeiro capítulo da Bíblia como temos hoje. A alta dignidade dos monarcas é, em Gênesis 1 (26-28), o que também reaparece posteriormente (5,1; 9,6), concedido ao ser humano, tanto ao homem quanto à mulher, que são criados à imagem divina. A única distinção que é traçada acerca dos primeiros seres humanos é a de gênero, e não a de estrato social. Trata-se, pois, de uma profunda mudança na concepção que os israelitas têm do antropos²⁴⁸:

²⁴⁶ SCHMID; SCHRÖTER, 2021, p. 112. “the Priestly Source did not assimilate Babylonian material just because those stories were well known and widespread in Mesopotamia. The biblical authors who were active in the Babylonian diaspora were apparently open to the intellectual ambience of their surroundings, which surely must have struck them as superior to their own milieu and therefore worthy of consideration. The creation story given in the Priestly Source thus provides early evidence of a dialogue between religious tradition and scholarly insight, however artificial such a distinction may have been to the ancient mind. The authors clearly recognized the necessity of adapting their own traditions to new learning and thereby staying abreast of contemporary intellectual trends.” Para ver como tal interação do sagrado com as ciências foi realizado pela erudição israelita no período helenístico, ver SCHMID; SCHRÖTER, 2021, p. 350. n. 23.

²⁴⁷ SCHMID; SCHRÖTER, 2021, p. 136. *italico* nosso. “for the first time in the ancient Near East—a system of thought based upon the immediate experience of God. This can be seen most clearly in the account of creation in Genesis 1 [...]”

²⁴⁸ SCHMID; SCHRÖTER, 2021, p. 136.

O monarca não era mais considerado o único ser humano plenamente realizado – isto é, uma pessoa capaz de fazer decisões responsáveis, experienciar dimensões profundas e ser o objeto da atenção divina. Esta posição anteriormente privilegiada é agora concedida a cada e todo indivíduo.²⁴⁹

Em outras palavras, o Deus-Criador zela por todos os seres humanos, que são alvos do olhar divino, capazes e responsáveis por suas decisões e possuem dimensões profundas pelas quais podem experienciar, inclusive, o seu Criador de forma imediata. Tudo isso era próprio do monarca, agora é universalizado à toda humanidade, da mesma forma que o Deus-Criador passa a ser o Deus e Criador de todos.

O teólogo anglicano e inglês Simon Oliver (1971) ressalta outras preocupações sacerdotais que aparecem em Gênesis 1, sendo a primeira a preocupação com a ordenação da criação, que o Criador transcendente e cósmico realiza ao distinguir o que vai criando. Tal ordenação, de acordo com ele, reflete o calendário religioso, como a questão do sábado e do guardar do sábado, além do observar outros mandamentos da lei divina e um grande interesse no padrão de adoração que reflete a do templo de Jerusalém. Nesse horizonte religioso, Oliver vê o texto de Gênesis 1,14, que fala da separação do dia e da noite visando a ordenação do tempo, das estações, dias e anos, como preocupado com o calendário ritualístico, que segue os ciclos solares e lunares.²⁵⁰

Schmid, em sua breve discussão sobre Gênesis 1, na sua obra *A Historical Theology of the Hebrew Bible* (2019), começa por ressaltar a grande difusão deste texto, afirmando que ele é provavelmente o texto mais conhecido tanto da Bíblia quanto da literatura geral em todo o planeta. Ele ressalta, no entanto, que é um erro ver o texto como independente, como devendo ser interpretado somente por si, pois ele sempre foi colocado como um texto introdutório a uma coleção de textos, e a interpretação dele deve levar em conta o que se segue. Agora, ele é a introdução do pentateuco, mas outrora ele era a introdução do que é chamado de texto sacerdotal. Segundo, ele defende que Gênesis 1 é um texto narrativo que não contém preceitos do Criador e, assim, não se deve ler, por exemplo, como algo moralista, o retrato dos animais e do animal humano não terem conflitos entre si e adotarem todos uma dieta vegetariana.²⁵¹

²⁴⁹ SCHMID; SCHRÖTER, 2021, p. 136. “The monarch was no longer considered the only fully realized human being— that is, a person capable of making responsible decisions, experiencing deep emotions, and being the object of divine attention. This formerly privileged position was now accorded to each and every individual.”

²⁵⁰ OLIVER, Simon. *Creation: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2017. p. 12.

²⁵¹ SCHMID, 2019, p. 308-309.

De maneira planejada e significativa, diz Schmid, as oito obras criacionais são colocadas ao longo dos seis dias da criação.²⁵² Seguem-se as oito obras do Criador:

(1) a separação da luz das trevas, que conduz ao “dia” e à “noite”; (2) o estabelecimento do firmamento, que é então nomeado “céu”; (3) o recolhimento das águas abaixo do firmamento, que permite a emergência da “terra” e do “mar”; (4) a criação das plantas; (5) a criação das luzes no firmamento, nomeadamente, o sol, a lua e as estrelas; (6) a criação dos animais aquáticos e dos pássaros; (7) a criação dos animais terrestres; e (8) a criação da humanidade.²⁵³

Schmid vê como surpreendente o fato de não haver aleatoriedade nas oito obras e nos sete dias da criação, alocando P, de maneira ordenada, as obras no decorrer dos dias, com uma sequência arquitetada e separada em dois grupos. Primeiro, os dois primeiros dias possuem cada um uma obra da criação e, o terceiro, duas obras. Posteriormente, o mesmo se repete, com uma obra no quarto dia e uma no quinto e, no sexto, duas obras. A alternância dos dias é criada no primeiro dia e o firmamento celeste no segundo. No terceiro, Deus tem duas obras criacionais, a separação entre a terra e o mar e a criação das plantas. Novamente, o mesmo padrão se segue nos outros três dias. Os corpos celestes são criados no quarto dia, os animais aquáticos e as aves no quinto. No sexto, Deus cria os animais terrestres e, depois, trabalha na criação do ser humano; enfim, chega-se ao descanso no sétimo dia.²⁵⁴

O capítulo e as obras da criação, diz Schmid, são organizados em um padrão rítmico 1-1-2, que se repete duas vezes no decorrer dos dias e das obras. Ele explica que esta escolha deliberada não é meramente um artifício estético, sendo que o conteúdo da narrativa, isto é, as obras da criação e os dias, é perspicazmente organizado em tal estrutura. Há, apesar de uma pausa no ritmo do texto, feita entre o terceiro e o quarto dia da semana criacional, uma conexão entre as criações dos três primeiros dias com os três que se seguem, de forma que a criação do quarto dia está ligada à do primeiro dia, acontecendo o mesmo entre a do quinto com a do segundo, e entre as do sexto com as do terceiro. Ou seja, o Criador separa luz e escuridão no primeiro dia, o que causa o princípio da temporalidade, e no quarto dia ele cria os corpos celestes com o mesmo propósito temporal, de organizar o tempo em dias, anos, assim como

²⁵² SCHMID, 2019, p. 309-310.

²⁵³ SCHMID, 2019, p. 309. “(1) the separation of light from darkness, which lead to ‘day’ and ‘night’; (2) the establishment of the firmament, which is then named ‘heaven’; (3) the collection of the waters under the firmament, which allows for the emergence of ‘land’ and ‘sea’; (4) the creation of the plants; (5) the creation of the lights in the firmament, namely sun, moon, and stars; (6) the creation of the aquatic animals and the birds; (7) the creation of the land animals; and (8) the creation of humanity.”

²⁵⁴ SCHMID, 2019, p. 310.

sinalizar o período das celebrações religiosas. Porém, antes da criação dos corpos celestes, a terra seca e a vegetação são criadas no terceiro dia, duas obras da criação que estão provisionalmente ligadas às do sexto dia, provendo a terra o habitat para os animais terrestres e para o ser humano, as duas obras do sexto dia, e a vegetação a possibilidade de vida de ambos nesta terra. O firmamento, criado no segundo dia, realiza a separação entre as águas espacialmente superiores e as inferiores, criando o espaço do ar. São providas, assim, as condições para a vida dos animais aquáticos e das aves, obras realizadas no quinto dia. Trata-se, pois, de uma correspondência provisional às criaturas as obras criadas no segundo e terceiro dia com as do quinto e sexto, em que o ambiente necessário para a vida das criaturas dos últimos dias é feito no segundo e terceiro.²⁵⁵

Oliver também destaca tal estrutura referente aos dias e às obras da criação, tratando-a como um espelhamento simétrico da ordenação da criação em Gênesis 1 que ele, razoavelmente, considera belo.²⁵⁶ Assim é o desenho que ele faz de tal simetria:

Dia 1: “Que haja luz!”
(sol, lua e estrelas)

Dia 2: Criação do céu e
a separação das águas para
criar o mar

Dia 3: Criação da terra e
da vegetação que será
comida para os humanos

Dia 4: Criação das luzes celestiais

Dia 5: Criação das aves (céu)
e das criaturas marinhas

Dia 6: Criação dos animais
terrestres e dos humanos

Dia 7: Deus complete a sua obra e descansa.²⁵⁷

²⁵⁵ SCHMID, 2019, p. 310-311.

²⁵⁶ OLIVER, 2017, p. 12.

²⁵⁷ OLIVER, 2017, p. 12.

“Day 1: ‘Let there be light!’

Day 4: Creation of the
heavenly lights (sun, moon and
stars)

Day 2: Creation of sky and
the separation of waters to
create sea

Day 5: Creation of birds (sky)
and sea creatures

Day 3: Creation of land and
vegetation which will be
food for humans

Day 6: Creation of land
animals and humans

Day 7: God completes his work and rests”.

Pode-se decidir não reconhecer a beleza desta simetria. É, porém, inegável que ela é profundamente sacerdotal, em sua ordenação e separação.

Schmid afirma que o primeiro capítulo de Gênesis mostra a fundamental estrutura da criação, a ordem do tempo e da vida resultante da obra divina. No final, o Criador avalia sua obra como muito boa, o que, conforme Schmid, indica que ela é propícia para que a vida seja gerada e desenvolvida, podendo sustentar a vida de forma plena. Todavia, ele aponta que o mundo criado é um mundo idealizado, não correspondente em sua totalidade nem ao mundo de hoje, nem ao da época em que o texto foi escrito. Existem semelhanças, mas o ecossistema era bem diferente, sobretudo porque todos os animais, incluindo o ser humano, são retratados ali como tendo uma alimentação inteiramente baseada em vegetais. Schmid ainda observa o contraste na avaliação feita por Deus em Gênesis 1,31, que a criação era muito boa, com a consideração que ele vai fazer após o decaimento da criação em Gênesis 6,11-13. Ele mostra haver um espelhamento entre ambos os textos.²⁵⁸ Cito, aqui, os textos conforme ele os contrasta:

Gênesis 1,31:

E Deus viu tudo
que ele havia feito, e
eis que,
era muito bom

Gênesis 6,11-13:

Mas a terra se tornou corrupta Diante de Deus,
e a terra se tornou cheia de violência (חמס, *hms*).
E Deus viu a terra,

e eis que,
ela estava corrompida
pois toda a carne havia corrompido os seus caminhos sobre
a terra.

Então Deus falou a Noé: o fim de toda a carne virá diante
de mim, pois a terra está cheia de violência (חמס, *hms*) delas.
Então eu as erradicarei da terra.²⁵⁹

²⁵⁸ SCHMID, 2019, p. 311.

²⁵⁹ SCHMID, 2019, p. 311.

“Gen 1:31:

And God saw everything
that he had made, and
behold,
it was very good

Gen 6:11-13:

But the earth became corrupt before God,
and the earth became full of violence (חמס, *hms*).
And God saw the earth,

and behold,
it was corrupt
for all flesh had corrupted its ways on the earth.
Then God spoke to Noah: the end of all
flesh has come before me, for the earth is
full of violence (חמס, *hms*) from them. So I
will eradicate them from the earth.”

Schmid explica que é a חַמָּס, *hms*, que significa violência contra a vida, sobretudo pelo derramamento de sangue, que compromete a criação que anteriormente havia sido avaliada por Deus como muito boa. Não os peixes, que não estão dentro do que a Bíblia se refere por carne, e que, aliás, não são penalizados pelo Dilúvio, mas os animais e os humanos, ambos, são responsáveis pelo estado de corrupção da criação por meio da violência contra a vida.²⁶⁰ A criação, que foi primariamente considerada pelo seu Criador como muito boa, agora havia sido corrompida; o mundo ideal criado entrou em declínio por meio de suas criaturas. Contrastam-se, assim, duas realidades, a experiência criatural e a experiência de uma terra corrompida e dominada pela violência contra a vida pelas mãos e garras dos seres humanos e de outros animais. É presumível que a violência, procedente de animais aquáticos, não fosse vivenciada por eles, digo, pelo povo dos autores do texto. Uma observação sobre o mundo de Gênesis 1 ser idealizado: certamente, tal é a natureza do mundo do mitos e, assim, também dos contramitos – discutiremos este último conceito posteriormente. São mundos projetados, construídos.

Schmid, então, mostra uma outra correspondência entre Gênesis 1 e outro capítulo da coleção de Gênesis 1-11 que, justamente, aborda o problema da חַמָּס, *hms*, da violência contra a vida. Trata-se de Gênesis 1,28-30 e Gênesis 9,1-6. Neste último, agora, além dos vegetais, pode-se consumir carne, incluindo animais terrestres, aves e peixes. Ele diz que não é mencionado o que deve ser a alimentação dos animais, mas que, implicitamente, existe uma sugestão de que o consumo de carne por eles também seja permitido.²⁶¹

Vemos estes espelhamentos, entre Gênesis 1,31 e Gênesis 6,11-13, e depois entre Gênesis 1,28-30 e Gênesis 9,1-6, como uma marca sacerdotal típica, com a sua preocupação com espelhamento e ordem. Segue-se, antes de passarmos para o próximo tópico, para a visualização da correspondência entre Gênesis 1,28-30 e Gênesis 9,1-6 apresentada por Schmid, parte da mesma:

Gênesis 1,28-30
E Deus os abençoou
e falou com eles:
Sejam frutíferos e multipliquem-se
E encham a terra
E tomem posse dela e dominem

Gênesis 9,1-6
E Deus abençoou Noé e os seus filhos
e falou com eles:
Sejam frutíferos e multipliquem-se
E encham a terra!
Medo e terror de vocês virão sobre

²⁶⁰ SCHMID, 2019, p. 312.

²⁶¹ SCHMID, 2019, p. 312-313. Sobre a pena de morte no texto, ver SCHMID, 2019, p. 313.

sobre os peixes do mar e as aves
do céu, sobre os rebanhos e todos
os animais que se movem sobre a terra! [...]

todos os animais da terra, sobre todas
as aves do céu, sobre tudo
que rasteja sobre a terra, e sobre
todo peixe no mar: eles são dados as
suas mãos. [...]²⁶²

Por fim, vale a pena também dialogarmos com a perspectiva de Ska sobre Gênesis 1-2, sobretudo pelo prestígio que ele possui na academia brasileira.

Desde o princípio, Ska deixa claro que P é o fio condutor de Gênesis 1 -11.²⁶³ Conforme vimos na primeira seção do presente subtópico, a sua afirmação está em harmonia com a exegese atual.

Ska destaca dois tipos de complementos ao texto presente em tal coleção. O segundo tipo são complementos que estendem e se harmonizam com o material já existente, como Gênesis 6-9, a narrativa do dilúvio. É, porém, no primeiro tipo, de complementos que são colocados como paralelos e até mesmo como opostos, em alguns momentos, que ele coloca o segundo e o quarto capítulos de Gênesis, como também 11,1-9. Estes três textos são tratados por ele como acréscimos do primeiro tipo ao texto de P, especificamente, à narrativa da criação de Gênesis 1 e a Gênesis 10. Conforme o relato da criação sacerdotal adota um estilo similar aos mitos mesopotâmicos, compondo-o em contexto babilônico, o propósito dos complementos citados, incluindo Gênesis 2, é fornecer uma história das origens locais, procedente de Israel, de Jerusalém. Ska fundamenta a sua perspectiva especialmente na falta que ele notou de referências a tais capítulos nos textos que precedem o exílio, como naqueles dos profetas pré-exílicos, e na existência de referências a eles em textos posteriores ao exílio, textos que são mais tardios. Como exemplo ele menciona que “quando os profetas mais antigos evocam uma

²⁶² SCHMID, 2019, p. 312.

“And God blessed them

And spoke to them:

Be fruitful and multiply

And fill the earth

And take possession of it and rule
over the fish of the sea and the birds
of the heavens, over the cattle and all
animals that move on the earth! [...]

And God blessed Noah and his sons

and spoke to them:

Be fruitful and multiply

And fill the earth!

Fear and terror of you will come upon
all the animals of the earth, upon all
birds of the heavens, upon everything
that crawls on the earth, and upon
all fish in the sea: they are given into
your hands. [...]

²⁶³ SKA, 2016, p. 14.

catástrofe pavorosa, não falam nunca do dilúvio, mas do fim de Sodoma e Gomorra (Gn 19).”²⁶⁴
Voltaremos ao assunto.

Nos termos da nossa teologia experiencial – ou da nossa teologia pentecostal-palmita –, diríamos que Gênesis 2 é um complemento e/ou contraponto que expressa a mesma realidade criatural de Gênesis 1, isto é, a mesma experiência criatural, mas em uma forma distinta, que consideramos complementar. Também voltaremos à tal questão.

Ska retoma o desenvolvimento da pesquisa exegética, particularmente ao redor de P e de Gênesis 1-11. Ele relembra que Wellhausen considerava que as pérolas de J foram adicionadas ao relato P e que é sobre a sua ideia que a exegese moderna desenvolveu a cronologia das fontes presentes em Gênesis 1-11. Ele retoma, então, como a pesquisa exegética se desenvolveu no século 18 em diante, o que ocorreu especialmente ao redor dos três primeiros capítulos do Gênesis. A primeira teoria documentária, inclusive, se desenvolve com base na comparação dos nomes divinos encontrados, por um lado, em Gênesis 1 e, do outro, em Gênesis 2 e 3. É a partir de tal diversidade que o exegeta luterano alemão Henning B. Witter (1683-1715) e o médico francês Jean Astruc (1684-1766) começaram a identificar fontes distintas nos livros do Pentateuco, respectivamente, em 1711 e em 1753. A pesquisa de Witter abrangeu somente os três primeiros livros do Gênesis, enquanto Astruc, que não conhecia a produção de Witter, fez uma pesquisa mais ampla, chegando até o segundo capítulo do Êxodo. Witter, aliás, caiu no esquecimento, enquanto a pesquisa de Astruc foi tomada como ponto de partida por outros pesquisadores. É assim que o exegeta e orientalista protestante alemão Johann G. Eichhorn (1752-1827) e o exegeta e filólogo protestante alemão Karl David Ilgen (1763-1834) constatarem que Gênesis era composto de, pelo menos, duas fontes principais, especialmente por meio de uma investigação primorosa sobre a narrativa do dilúvio, pesquisa que o francês Astruc já havia anteriormente antecipado. Eichhorn o fez no período de 1780 e 1783 e, Ilgen, em 1798.²⁶⁵

No caso concreto de Gn 6-9, as duas fontes não estavam justapostas como em Gn 1-3, mas misturadas, e o trabalho exegético consistiu em desfilar a meada para separar os dois componentes que um redator tinha unido para formar o texto atual do Gênesis. As duas fontes serão chamadas Eloísta e Jeovista já por Ilgen. A fonte Eloísta se tornará o nosso sacerdotal (P) e será chamada *Priestercodex* ou *Priesterschrift* a partir [do exegeta protestante holandês] Abraham Kuenen [(1828-1891), em 1861]. Ela era considerada como a primeira fonte do Gênesis. A fonte Jeovista, porém, era vista como secundária por duas razões. Primeira, o Eloísta organiza a matéria numa

²⁶⁴ SKA, 2016, p. 14.

²⁶⁵ SKA, 2016, p. 18.

verdadeira sequência narrativa segundo princípios claros, por exemplo, graças à fórmula de *tōledōt*, que fornece uma espécie de ossatura geral ao relato. Segundo, os textos do Jeovista, ao contrário, não estão verdadeiramente ligados entre eles e parecem apenas completar os textos do Eloísta.²⁶⁶

Ska passa a falar da revolução que ocorreu no século 19, com pesquisadores que mudaram e reviraram, a partir de observações, a ordem das fontes do Antigo Testamento. Aqui, ele menciona os exegetas que causaram tal revolução: o anglicano britânico John W. Colenso (1814-1883), em 1866, o protestante holandês Abraham Kuenen (1828-1891), no período entre 1861 e 1865, o protestante francês Édouard Reuss (1804-1891) em 1881 e o seu estudante alemão Karl H. Graf (1815-1869) em 1886, além de Wellhausen, em 1876 e 1878. No entanto, o foco explorado deixa de ser os três primeiros livros do Gênesis, passando a ser as leis, sobretudo o chamado código deuteronomista presente em Deuteronômio 12-26. Ska ainda aponta para a influente teoria do exegeta alemão Wilhelm M. L. de Wette (1780-1849), apresentada em 1805, de que o Deuteronômio está relacionado com a reforma de Josias que ocorreu em 622 a.C. “Por este motivo, todos os textos que supõem a centralização do culto de Dt 12, por exemplo o Eloísta, o futuro relato sacerdotal (P), devem ser posteriores, e os relatos que não supõem esta centralização, como o Jeovista, não de ser considerados anteriores.”²⁶⁷

Ska, então, volta aos primeiros capítulos do Gênesis:

Para voltar a Gn 1-11, e sem um exame ulterior dos dados, o sacerdotal – já chamado Eloísta – se torna a fonte mais recente, e os textos atribuídos agora ao Javista (J), que nesse tempo substituiu o Jeovista, adquiriu a tintura de antiguidade, tintura muito ambicionada no mundo romântico oitocentista. É verdade que os exegetas notaram alguns problemas. Por exemplo, Wellhausen ressalta a pouca coerência dos relatos javistas em Gn 1-11. Não há nenhuma lembrança do dilúvio, por exemplo, no relato da embriaguez de Noé, ou no relato da torre de Babel. Para diversos exegetas, o relato do Javista é, por sua vez, o resultado de um longo processo de composição e de redação.²⁶⁸

Ska, enfim, destaca a virada na pesquisa exegetica relativa à Gênesis 1-11, em que agora P, o relato sacerdotal, é considerado como o primeiro texto da coleção, sendo o mais antigo ao qual os outros textos, com procedência diversa, vão sendo compilados visando a complementação do texto de P. Ele atribui tal reviravolta exegetica a uma monografia de

²⁶⁶ SKA, 2016, p. 18-19.

²⁶⁷ SKA, 2016, p. 19.

²⁶⁸ SKA, 2016, p. 20.

Andreas Schüle (1968), exegeta protestante alemão, e que tal tese é a mesma dos exegetas britânicos Gordon J. Wenham (1943) e Joseph Blenkinsopp (1927-2022).²⁶⁹

Ska então observa que a situação atual lembra uma posição que precede até mesmo Wellhausen, a que o exegeta alemão Hermann Hupfeld (1796-1866) defendia por volta de 1853. Na distinção das fontes que ele fez, ele considerava o que se chama hoje de P, mas que ele chamava de primeiro eloísta, como anterior a J, ao javista. P é o texto basilar, completo e coerente, sobre o qual o incompleto J é colocado. Hupfeld ainda apontava para a variação sobre determinados argumentos em J e para o seu papel de embelezar o P. Ele, contudo, tratava todo o J como uma fonte única, e não como diversas intervenções feitas em situações e por pessoas particulares. Ska, por fim, destaca que, ainda assim, Hupfeld reconhecia que o que ele denominava de *Uhrschrift*, o nosso P, era mais completo e mais orgânico do que J, o chamado por ele de *Jhwhist*.²⁷⁰

Nesse horizonte, Ska vai afirmar que a grande variedade presente nas partes de Gênesis 1-11 que não são sacerdotais, notada por vários acadêmicos, implica que eles não procedem de apenas uma pena, tampouco constituem uma única fonte. Antes, eles são textos com origens variadas e independentes. Como exemplo, ele observa que Adão e Eva só estão presentes no início e no final da narrativa de Caim e Abel, nos versículos 1-2 e 25-26, não sendo mencionados ou estando presentes no decorrer do relato. Eles não exercem nenhuma função no texto e nem mesmo são comunicados da morte de Abel, seu filho. Ele também aponta para as diferenças no vocabulário e no estilo da segunda narrativa da criação, presente em Gênesis 2,4-25, com a narrativa do dilúvio que não é de P. Esta última narrativa distingue entre animais puros e impuros, algo que não aparece em nenhum momento em Gênesis 2, nem mesmo nos versos 19 e 20. Ademais, “2,19 fala de ‘todas as feras selvagens e todas as aves do céu’, e 2,20 acrescenta ‘os animais dos campos’, ao passo que Gn 7,2 utiliza termo ‘animal’, ‘gado’ ao lado das aves do céu (7,3).”²⁷¹

Assim, em relação aos primeiros onze capítulos de Gênesis, Ska retoma a tese dos complementos, a *Ergänzungshypothese*, que além do já mencionado de Wette, tinha como seus principais proponentes os exegetas e orientistas alemães Friedrich Tuch (1806-1867), Peter von Bohlen (1796-1840) e Friedrich Bleek (1793-1859). Tuch já defendia, afirma Ska, que não há em Gênesis uma obra unificada do redator que usa Yhwh como nome divino, pois tudo dele

²⁶⁹ SKA, 2016, p. 21.

²⁷⁰ SKA, 2016, p. 21.

²⁷¹ SKA, 2016, p. 22.

encontra-se como complementações e expansões do relato basal, o que hoje é chamado de P, sendo esta a sua finalidade. Considera, ainda, J como o redator que faz tais complementações javistas ao texto base. Ademais, ele apresenta a tradição que está por trás dos textos como fonte de Gênesis, e não um escrito. A partir disso Ska destaca que nenhum escrito que possuímos surge do nada ou do zero, mas procedem, transmitem e expressam tradições. São elas que, assim, dão valor e autoridade aos seus textos.²⁷²

Ska pondera que os proponentes de tal hipótese defendiam que ela se aplicava a todo o Gênesis e/ou a todo o Pentateuco, mas que ele, junto com Blenkinsopp, Wenham e Schüle, a defendem em relação a Gênesis 1-11. E que, junto com Crüsemann, eles consideram esta coleção de capítulos como uma coleção própria, “como uma unidade literária *sui generis*, com uma teologia própria que supõe também que foram formados de modo diferente do Pentateuco.”²⁷³

Ska retoma, então, os dois tipos de complementos da composição literária de Gênesis 1-11, que ele já havia apresentado na introdução da sua obra. O segundo tipo de acréscimo apresentado por ele são acréscimos pontuais que estão em continuidade com P. Ele menciona a intervenção no relato do dilúvio que, inclusive, diz ter sido feita em ambiente sacerdotal mais recente, e na etimologia do nome Noé em Gênesis 5,29.²⁷⁴

O primeiro é a intervenção do tipo *acrécimo-contraste* ao texto de P, em que ele encaixa a narrativa de Gênesis 2-3, que de fato acrescenta a Gênesis 1, mas que apresenta uma versão distinta, com uma compreensão e teologia própria. Sendo a origem de humanidade em Gênesis 1 desenhada em termos pacíficos, a narrativa de Caim e Abel, presente em Gênesis 4, é acrescentada de forma que contrasta o primeiro capítulo de Gênesis. E, ainda, prepara o leitor para a narrativa do dilúvio. Ele também coloca nesta categoria a narrativa da torre de Babel, de Gênesis 11, que busca complementar e contrastar a genealogia do capítulo 10. Estes complementos, destaca Ska, foram compostos após o texto sacerdotal, visando fornecer uma voz distinta à melodia de P. Assim, ele defende que, se “não houvesse o relato sacerdotal, textos como Gn 2-3; 4, ou 11,1-9 nunca teriam sido concebidos.”²⁷⁵

Quanto à procedência deles, Ska afirma que

²⁷² SKA, 2016, p. 23.

²⁷³ SKA, 2016, p. 23-24.

²⁷⁴ SKA, 2016, p. 25.

²⁷⁵ SKA, 2016, p. 24.

os relatos provêm, com inteira probabilidade, das fontes das tradições populares. Elementos como o jardim, a árvore da vida, a rivalidade entre pastores e agricultores, por exemplo, são tradicionais. O relato da torre de Babel é diferente, deste ponto de vista, porque supõe um conhecimento relativamente preciso da civilização mesopotâmica e, portanto, não se pode falar de um relato de forte sabor indígena, como no caso de Gn 2-3 e 4.²⁷⁶

Ska afirma que a prioridade de P em Gênesis 1 -11 é bem embasada, destacando, aliás, que os capítulos desta coleção só são conhecidos mais recentemente, no período helenístico, além da teologia deles se mostrar ser tardia.²⁷⁷

Ska afirma que já se sabe há algum tempo que os textos bíblicos que falam de Javé como o Criador do mundo são textos recentes, que incluem a narrativa da criação, o Segundo-Isaías e Salmos que, mesmo não sendo de fácil datação, não devem ser antigos. Ele afirma que, aliás, é assim que, em 1957, von Rad vai afirmar que o interesse pela criação do universo é um interesse tardio, que emerge após o exílio, tendo a narrativa de P e o Segundo-Isaías como exemplos. Ele esclarece que, de forma surpreendente, von Rad fala de Gênesis 2-3, que ele atribui à fonte J, como uma narrativa sobre a criação não do universo, do mundo, mas do jardim e do primeiro casal de seres humanos. Como exemplo, Ska afirma que *bará*, o verbo hebraico traduzido como criar, só vem a aparecer na narrativa de P e na coleção de Isaías 40-55, textos do Segundo-Isaías.²⁷⁸ Em textos, assim, tardios.

Parece ser nessas linhas que devemos interpretar a corroboração de Ska com a tese de von Rad, no início do seu capítulo, de que “a história da salvação precedia a teologia da criação” e que “um estudo acurado de Gn 1-11 convalida a intuição de G. von Rad.”²⁷⁹ Ou seja, Ska está corroborando com a hipótese de von Rad de que os textos acerca da redenção foram escritos antes dos textos que falam da criação, e não com a defesa dele de que a criação está subordinada à redenção. Ainda assim, considerarmos ser importante ressaltar que a composição tardia dos

²⁷⁶ SKA, 2016, p. 24. Ska também discute e rejeita a hipótese de Gênesis 2-3 serem textos compósitos, e não unitários, além de remeter aos estudos dos anos quarenta de Paul Humbert e Gustave Lambert e aos dos exegetas contemporâneos Eckart Otto, Erhard Blum e Konrad Schmid sobre as questões ao redor da problemática (SKA, 2016, p. 37-38, 42-51). Concluindo tal discussão, ele afirma: “Em conclusão, não me parece que há razões suficientes para procurar identificar em Gn 2-3 dois relatos ou, de maneira mais simples, um relato mais antigo reelaborado depois. À parte alguns acréscimos redacionais como 2,10-14, o texto é essencialmente unificado. A comparação com outras narrações bíblicas, em particular o estudo de algumas técnicas narrativas características dos contos bíblicos, não anima a proceder à dissecação do texto com base apenas em tensões de conteúdo” (SKA, 2016, p. 51).

²⁷⁷ SKA, 2016, p. 25.

²⁷⁸ SKA, 2016, p. 25-26.

²⁷⁹ SKA, 2016, p. 17.

textos acerca da criação não significa que a fé na criação não existia antes em Israel. Aqui, só mostra que ela é expressa de forma escrita tardiamente. Mesmo assim, não há razões para pensar que eles não acreditavam em Deus como Criador, tampouco que a história da salvação preceda a teologia da criação, nem que esta última, a criação, esteja subordinada à redenção.

Visando defender que Gênesis 2-3 é uma narrativa recente, Ska afirma que são apenas textos tardios, de época helenística, que aludem a ele, como Eclesiástico 17,1-6 e 25,2, Sabedoria 2,23-24 e Tobias 8,6, no matrimônio de Tobias e Sara. Ele não afirma que, com isso, deve-se entender Gênesis 1-2 como sendo helenístico. Afirma, contudo, que a menção explícita dele em Tobias 8,6, sugere que ele era conhecido, estabelecido e considerado como escritura autorizada em tal época. Assim, defende que Gênesis 1-2 precede o livro de Tobias e a época helenística.²⁸⁰

Ska continua:

Outra observação, porém, nos pode ajudar a ser mais precisos. O Segundo Isaías, que fala muitas vezes de criação do universo numa linguagem próxima a P, falando até do Éden (51,3) e que conhece também o dilúvio e a aliança com Noé (Is 54,9), estranhamente não fala nunca de Adão e Eva. Ademais, em outro matrimônio, o de Rute e Booz, não encontramos qualquer alusão a Gn 2. Os textos citados para confirmar definitivamente o matrimônio são Gn 35,19-20 e 38,29. O autor de Rute prefere citar textos da tradição de Jacó e de Judá ou não conhece Gn 2-3? Será difícil decidir. De qualquer modo, há diversos indícios convergentes para mostrar que o relato de Gn 2-3 é conhecido somente em época tardia, e mais em época helenística do que na época persa. Pode-se tirar uma conclusão semelhante de Ez 28, que conhece um “jardim de Eden” (Ez 31,9; 36,35; cf. Jl 2,3). Antes, ele descreve a queda de um homem primordial num poema que tem mais de um ponto de contato com Gn 2-3. Fala-se, por exemplo, de um *kerûb* (Ez 28,14; cf. Gn 3,24), embora não se fale da expulsão do paraíso descrita em Gn 2-3. Se a conhecesse, não a teria utilizado? Ou estamos diante de duas tradições independentes que utilizam os mesmos motivos de modos diferentes? De qualquer modo, estamos de novo em época pós-exílica e longe do início da monarquia, época na qual G. von Rad colocava o seu Javista.²⁸¹

²⁸⁰ SKA, 2016, p. 26-27, 54-55.

²⁸¹ SKA, 2016, p. 27. Ska retoma e discute a presença do Éden no Segundo-Isaías e em Ezequiel em SKA, 2016, p. 53-54. Sobre isso, Ska esclarece: “Por longo tempo, como vimos, o relato de Gn 2-3 foi incluído nos relatos do Javista. Para a maioria dos exegetas se tratava, portanto, de um texto pré-exílico. Com a crise iniciada por volta dos anos 1970, as coisas mudaram muito. Para [o exegeta canadense John] Van Seters [(1935)], como também para [o exegeta protestante alemão Christoph Levin (1950)], o texto atual é certamente pós-exílico. Outros exegetas vão neste sentido e o número de quem considera o texto tardio aumentou nos últimos anos. Penso que temos boas razões para caminhar nesta direção” (SKA, 2016, p. 51). Houve um erro de digitação na tradução portuguesa aqui. Ska cita “C. Levin” no italiano, e não “C. Lenin”. Römer e Schmid, por sua vez, questionam a hipótese da fonte javista (conferir RÖMER, Thomas. *The Elusive Yahwist: A Short History of Research*. In: DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad (Eds.). *A Farewell to the Yahwist?: the Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. (Society of biblical literature symposium series, 34). p. 9-27 e SCHMID, Konrad. *The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus*. In: DOZEMAN; SCHMID (Eds.), 2006, p. 29-50. Para um panorama sobre a discussão, ver a obra DOZEMAN; SCHMID (Eds.), 2006. Há, inclusive, textos de Seters e Levin nele, além de Blum. Seters e Levin, todavia, parecem não abandonar J, mas situá-lo no exílio e/ou pós-exílio.

Ele acrescenta que a narrativa de Caim e Abel só vai ser claramente aludida em textos recentes, Sabedoria 10,3, 1 João 3,12 e Hebreus 11,4; Noé e o dilúvio, em Isaías 54,9-10, Eclesiástico 44,17-18 e Sabedoria 10,4 e 14,6-7. Ezequiel (14,14.20) também fala de Noé, mas como um justo, sem mencionar o dilúvio. Assim, Ska vai novamente afirmar, e dizer que isto cada vez mais se torna um consenso na exegese contemporânea, que P é o texto e a trama mais antiga, e o que antes era considerado como a fonte J, é visto hoje como complementos recentes ao texto, mas que não são acréscimos providos de uma fonte; e sim complementações isoladas e independentes.²⁸²

Ska conclui:

Deve-se dizer que o resultado da nossa pesquisa é de fato impressionante. Os textos que fazem alusão a Gn 1-11 e que podemos datar com certa segurança são tardios, todos, sem exceção. Para sermos mais precisos, os textos mais antigos são os do Segundo Isaías e de Ezequiel. Muitos testemunhos são verdadeiramente tardios porque provêm do Eclesiástico e do livro da Sabedoria. No meu parecer, é difícil, depois de ter tomado nota dos resultados desta pesquisa, pensar que o conjunto dos relatos de Gn 1-11 ou algum relato em particular possa ter sido composto antes do exílio. Falo da composição literária. Sabe-se, certamente, que uma composição literária não nasce do nada. Sabemos também, porém, que o mundo das tradições orais é um mundo muito complexo e que é quase impossível estabelecer a data de tal tradição. Repito, portanto, que, em Israel, é apenas depois do exílio que se sentiu a necessidade de pôr por escrito uma série de textos sobre a origem do universo.²⁸³

Com isso, Ska passa a considerar a questão do porquê os textos de Gênesis 1 até 11 não terem sido compostos antes do exílio, sobre quais teriam sido os motivos que levaram eles a serem escritos depois do exílio. Ele aponta três motivos. O primeiro é cultural. Especificamente, P apropria-se culturalmente de elementos das tradições e ideologias babilônicas e os adapta à sua própria ideologia e teologia, conforme desde Gunkel foi notado pela exegese as similaridades entre Gênesis 1 e o *Enuma Elish*, por um lado, e de Gênesis 6-9 com a epopeia de *Gilgamesh* e com o épico de *Atrahasis*, pelo outro. Ska denomina o fenômeno da reivindicação do “também nós”. Isto é, Israel pretende dizer que eles também tinham seus relatos da criação e do dilúvio, além de afirmar que Marduk, o deus sol babilônico, não é o criador do mundo, do universo. Antes, reivindicam que o Criador é o Deus da fé de Israel. Assim, é afirmada também a autonomia de Israel como um povo, pois é o Deus deles, e não o

²⁸² SKA, 2016, p. 28-29.

²⁸³ SKA, 2016, p. 30.

da Babilônia ou de qualquer nação estrangeira, que é o Deus Criador da criação, de todo o universo.²⁸⁴

O segundo motivo é a questão geopolítica, pois o povo de Israel estava subjugado por dois grandes impérios durante o exílio e após o exílio. Primeiro, o Império Babilônico e, posteriormente, o gigantesco Império Persa, que englobava parte do que hoje é Ásia e Europa, abrangendo desde a Índia até a Grécia. Assim, nações estavam sob impérios de alcance global, que as impactaram em termos políticos, econômicos, sociais e culturais. Assim, o povo israelita busca compreender o destino que os espera e como Deus rege a sua história, o que está presente no Segundo-Isaías. Assim, identificam o Deus de Israel com o Deus Criador do universo, que rege a história dos povos e que, assim, não é um mero deus local, incapaz de reger o universo e os povos. Nessa teologia, eles leem que o fim de Jerusalém, com a invasão e subjugação por parte do Império Babilônico, ocorreu porque Deus pretendia castigar a cidade. E que, similarmente, o Império Babilônico cai porque Deus pretendia libertar o seu povo por meio de Ciro. Nesse sentido, esperavam que o mesmo Deus iria reconduzir o seu povo de volta para Jerusalém. Por isso foi “indispensável beber nas fontes da fé antiga e desenvolver uma teologia nova, uma teologia da criação do universo.”²⁸⁵

Enfim, o terceiro motivo apresentado por Ska é o existencial. Por um lado, ressalta ele, a experiência da queda de Jerusalém e do exílio foi uma experiência de “des-criação”, uma experiência cósmica de fim do mundo, de ter desembocado no caos primitivo. É tal experiência que é expressa, em tom cósmico, em Jeremias 4,23-28. Com o retorno do povo para a sua terra e a reconstrução de sua cidade, Jerusalém, se experiencia e se fala da criação ordenada, como aparece em Isaías 45,18, que é a resposta para a realidade e experiência de descriação. Ali, em tal criação, afirma Ska, o povo de Israel está no seu lugar. O seu Deus é, assim, expresso como Criador e como um Deus Bom, como quem criou um universo que é compreensível, que tem um plano salvífico para o seu povo e conduz a história de todas as nações.²⁸⁶

Israel projeta para o início do mundo uma série de imagens que provêm da sua experiência de *des-criação* e de *re-criação*. O dilúvio, em particular, faz eco à experiência da destruição de Jerusalém e do exílio (cf. Is 54,9-10). Pelo mesmo

²⁸⁴ SKA, 2016, p. 30-31.

²⁸⁵ SKA, 2016, p. 31-32.

²⁸⁶ SKA, 2016, p. 32-33. Ska utiliza os termos “des-criação” e “re-criação” a partir do título de um livro de Blenkinsopp, “*Creation, Un-creation, Re-creation*” (conforme SKA, 2016, p. 33, n. 42). Para uma discussão sobre a imagem de Jeremias 4 como “descriação” e de Gênesis 1 como criação, focando em uma análise da intertextualidade entre ambos, ver RIBEIRO, Osvaldo L. Hipótese de intertextualidade de Jr 4,5-31 em Gn 1,1-2,4b. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 547-568, jul./dez., 2018.

motivo, o relato sacerdotal coloca no início de toda a “história” um relato da criação inteiramente positivo. Aí não se encontra nenhuma negação, e sete vezes se repete o refrão “Deus viu que era [muito] bom” (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31).²⁸⁷

Ska, então, afirma que Gênesis 1 “é colocado no início do Pentateuco e da ‘biblioteca bíblica’ para afirmar, desde o princípio, que o criador do mundo é o Deus de Israel, que o mundo não é um caos inóspito, e que o Deus do universo continua a guiar a história.”²⁸⁸ Ele afirma que, assim como Gênesis 1, Gênesis 1-2 é igualmente uma reação do tipo “também nós” ao desafio que se colocava diante deles, que é senão a própria narrativa da criação de Gênesis 1, com seus elementos de inspiração babilônica. Ou seja, com ele os israelenses que não foram exilados, que ficaram no país, afirmam que eles também possuem tradições acerca da criação, mas tradições independentes de influência estrangeira, de influência babilônica, que procedem e tem a sua origem no próprio país deles. Assim, as tradições locais são afirmadas como válidas. Aliás, aponta Ska, por Gênesis 2-3 incluir a queda, a situação que a humanidade se encontra, o que Gênesis 1 não faz, é possível que 2-3 tenha pretendido ser mais genuíno e completo.²⁸⁹ Em nossos termos, Gênesis 1 e 2-3 são expressões distintas da experiência criatural.

Ainda sobre Gênesis 2-3, Ska afirma:

O importante era fornecer à comunidade pós-exílica um relato que explicasse a origem do *seu* mundo e permitisse entender qual era o lugar de Israel nesse universo. A afirmação principal, porém, é que a comunidade pós-exílica – o povo da Bíblia – tem os seus próprios relatos das origens. Não é necessário recorrer a relatos mesopotâmicos, por exemplo, ou à ciência mesopotâmica, para explicar a origem do mundo, a origem do mal, a situação penosa da vida atual, a origem dos ofícios, a existência de uma multidão de nações e a vaidade da busca da imortalidade. Israel pode explicar tudo isso muito bem. Enfim, quer-se afirmar que o Deus que comanda todo o universo é o nosso Deus.²⁹⁰

Ska conclui o seu primeiro capítulo de *O Canteiro do Pentateuco*, denominado “Gênesis 1-11: um texto sacerdotal e os seus complementos”, e anuncia o seu próximo, chamado “Gênesis 2-3: algumas perguntas de fundo”, dizendo:

Temos, em conclusão, uma série de argumentos bastante sólidos para poder afirmar com suficiente grau de certeza que o texto de Gn 2-3 como tal foi redigido em época

²⁸⁷ SKA, 2016, p. 33.

²⁸⁸ SKA, 2016, p. 33.

²⁸⁹ SKA, 2016, p. 34-35

²⁹⁰ SKA, 2016, p. 35.

tardia, quer dizer, em época pós-exílica e, provavelmente, pelo final da época persa, porque o texto é conhecido apenas em época helenista. Tal conclusão não é anódina. Ela levanta imediatamente um problema sério porque o relato sacerdotal da criação é, em geral, datado na mesma época. Teríamos, portanto, dois relatos da criação escritos mais ou menos no mesmo tempo e presentes um ao lado do outro no livro do Gênesis. Como explicar o fenômeno?²⁹¹

Se são dois textos próximos, o Gênesis 2 posterior a Gênesis 1, de fato aparece a questão do “também nós” quanto à experiência criatural e na expressão dela, a partir da vida em Israel, em Yehud, e sem elementos da cultura mesopotâmica. Mas, independentemente de sua datação, afirmamos que Gênesis 1-2 são dois textos que expressam uma experiência criatural que é a mesma e, ao mesmo tempo, distinta, e são expressas de forma distintas.

Visando discutir sobre em que ambiente surgiu o relato de Gênesis 2-3, Ska reafirma a contemporaneidade relativa de Gênesis 2-3 com Gênesis 1, mas ressalta que cada uma destas narrativas procedem de ambientes bem distintos. Pois, conforme o exegeta alemão Hermann Gunkel (1862-1932) e outros haviam notado, 2-3 possui um escrito mais simples, popular e antropomórfico, com linguagem mais fabulosa e menos elaborada do que 1.²⁹²

Ska defende que o Gênesis 2-3 começa em 2,4b e tal texto, inclusive, tem a intenção de deixar claro que se trata de uma narrativa que quer relatar a criação desde o princípio, assim como pretende 1,1-2 da narrativa sacerdotal. Ele sublinha o paralelismo entre 1,1 e 2,4b e a intenção do segundo de concorrer com o primeiro, de trazer uma alternativa ao primeiro texto, o que faz com que sejam relatos exclusivos.²⁹³

Ponderamos que, todavia, reconhecê-los como mitos religiosos da criação permite ser possível lê-los sincronicamente, especialmente se consideramos que eles expressam a mesma realidade e experiência religiosa criatural, como defendemos.

Ademais, Ska não aborda a questão do *tōledōt*, que consideramos ser central na discussão sobre 2-3. Se a rubrica *'lh twldwt* é uma marca distinta de P, seria uma inserção redacional feita por P após 2-3 ser escrito? Neste caso, seria um acréscimo redacional feito por Ps ao compilar Gênesis 1-11, juntando e editando o material de Pg e de outras fontes variadas e independentes? Acreditamos que o assunto merece maior escrutínio da exegese contemporânea.

²⁹¹ SKA, 2016, p. 55.

²⁹² SKA, 2016, p. 56.

²⁹³ SKA, 2016, p. 56.

De qualquer forma, o exegeta batista estadunidense Jason S. DeRouchie (1973) discute a questão e corrobora que o *tōledōt* em Gênesis é sempre inicial, introdutório, funcionando como título – assim como, conforme vimos, defende Cross. Portanto, a perícopes de Gênesis 2-3 inclui todo o versículo 4, ou seja, 4a também faz parte do texto de Gênesis 2, e não apenas 4b. DeRouchie, no entanto, não atribui tal trabalho redacional a P.²⁹⁴

Ainda sobre as diferenças entre Gênesis 1 e 2-3, Ska afirma:

Os pontos de vista, aliás, são bastante diferentes. Muito já foi dito a este respeito e não vale a pena repeti-lo. Faço notar apenas alguns pontos importantes para a nossa finalidade. Primeiro, o relato de Gn 2-3 é mais antropológico, enquanto Gn 1 é mais cosmológico. Gn 2-3 descreve essencialmente a origem da humanidade e das condições de vida conhecidas na terra de Israel. O primeiro ser humano é um agricultor, e o Deus criador se preocupa antes de tudo com a sua sobrevivência. Não está interessado em nada mais: todo o criado, jardim, árvores, animais, mulher, foi feito em função do primeiro ser humano. O resto é supérfluo e não é mencionado: céu, sol, lua, astros, terra, mar não comparecem. A dimensão de Gn 2-3 é, portanto, prevalentemente antropocêntrica. Gn 1, ao invés, fala de um cosmo no qual um dos principais problemas é o do calendário litúrgico (Gn 1,14-19) e no qual os primeiros seres humanos são “senhores dos animais” (Gn 1,28).²⁹⁵

Ska observa que, enquanto Gênesis 1 enfatiza a bondade da criação, Gênesis 2-3 fala, em poucas palavras, da presença do mal na criação desde o seu princípio, o que pode ser encontrado em 2,9, ao falar da árvore do conhecimento do bem e do mal, presente no jardim – e, assim, na criação – desde o seu princípio.²⁹⁶

Conforme Ska, a elite de Jerusalém, os sacerdotes e a golã (exilados que retornam à sua terra quando passam a estar sob o domínio persa), respondem e se opõem aos mitos da criação babilônicos com Gênesis 1, sobretudo ao *Enuma Elish*, afirmando que Marduk não é o criador do mundo, mas sim o Deus de Israel, especialmente ao adaptar e reinterpretar elementos dos mitos da criação da Mesopotâmia, destacando a importância do tempo e dos astros, sobretudo em relação ao calendário e ao sábado. Aliás, Ska afirma que havia uma agenda por trás deste relato, a da elite sacerdotal em reorganizar o povo em Yehud ao redor do Templo de Jerusalém. O povo da terra, por sua vez, escreve Gênesis 2-3 visando responder e se opor a Gênesis 1. Eles, contudo, não tomam elementos babilônicos em sua narrativa da criação, que é escrita de forma

²⁹⁴ Ver DEROUCHIE, Jason S. The Blessing-Commission, the Promised Offspring, and the *Toledot* Structure of Genesis.” *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 56, n. 2, p. 219-247, 2013. esp., p. 222-225, 235, 242-244.

²⁹⁵ SKA, 2016, p. 57.

²⁹⁶ SKA, 2016, p. 57.

mais simples do que a anterior. Nele, o povo da terra afirma que o Criador coloca o antepassados deles, um agricultor, na terra. O centro da criação, aqui, é o jardim que o Criador coloca nas mãos do agricultor, e não o Deus a ser celebrado no Sabbath e nas festas do calendário litúrgico, como é o caso em Gênesis 1. “O mundo tem como centro um jardim entregue a um agricultor, E, se o perdeu, não é para ir venerar Deus num templo. É para ir cultivar a terra da qual foi tirado (3,23).”²⁹⁷

Para os autores de Gn 1, o “povo da terra” responde também que não é necessário ir à Babilônia para saber como o mundo foi criado. Ele poderia ter dito que o relato de Gn 1 era de “origem estrangeira” (*made in Babylon*), era um “relato importado”. O relato de Gn 2-3, ao contrário, é “de origem controlada”, é genuíno, é indígena, porque composto na terra de Israel e baseado, com toda a probabilidade, em antigas tradições locais.²⁹⁸

Ska afirma que em algum momento os dois grupos distintos se comprometem, chegando a uma concessão histórica que as próprias circunstâncias exigiram, em que coexistir teria sido uma exigência da realidade. Os traços distintos de cada um, no entanto, permaneceram. É assim que Ska traz a imagem de uma cantata para falar de Gênesis possuindo várias vozes, o que também está presente em outros livros da Bíblia. “Depois de muito tempo e, provavelmente, muitas discussões, foi decidido colocar os dois relatos no início do Gênesis porque nenhum grupo conseguiu prevalecer sobre o outro e, por outro lado, um precisava do outro.”²⁹⁹

Enfim, a impressão que temos é que a exegese bíblica, entre as ciências, é uma das mais instáveis, diversificadas e hipotéticas. Portanto, o teólogo e a teóloga da área sistemática não pode depender dos últimos litros d’água que passou por debaixo da ponte, na sua constante e forte correnteza. Em outras palavras, não podemos entrar em uma relação de dependência em relação com as últimas atualizações do ano. Ainda assim, podemos entrar em *diálogos dialógicos* com os seus resultados que, dentro dos seus limites, nos ajudam a compreender melhor os textos bíblicos.

Mas o que podemos tirar de concreto de tudo isso? Em nossa perspectiva, podemos dizer com razoável segurança que Gênesis 1 é sacerdotal (P). Segundo, que Gênesis 2-3 procede de um ambiente rural e da terra. Terceiro, consideramos que ambos os textos podem ser lidos em conjunto, ainda que um tenha sido escrito, em primeiro momento, para ser contrastivos ao outro.

²⁹⁷ SKA, 2016, p. 58.

²⁹⁸ SKA, 2016, p. 58-59.

²⁹⁹ SKA, 2016, p. 59.

Sobretudo porque ambos procedem e expressam a mesma realidade relacional e experiencial. Eclesiástico 17,1-6, que combina elementos de Gênesis 1 e 2³⁰⁰, corrobora que ambos podem ser lidos em conjunto. Quarto, em Gênesis 1, há uma “democratização” da experiência pessoal direta com o Criador: ele é o Criador e está em relação com cada criatura. O mesmo reaparece em Gênesis 2-3.

Devemos, agora, dar mais uma passo no nosso percurso e explorarmos a leitura relacional de Terence Fretheim acerca da teologia da criação, focando em Gênesis 1-2.

5.2.2 *A teologia da criação relacional de Gênesis em Terence E. Fretheim*

Terence Fretheim (1936-2020), exegeta luterano estadunidense, foi pioneiro em propor uma teologia da criação relacional no Antigo Testamento. Por isso, não podemos deixar de passar pela sua leitura teológica. Mesmo sendo a sua obra de 2005 e, assim, não estando atualizada com o estado atual da pesquisa exegética, afirmarmos ser a sua obra interessante por identificar e discutir a dimensão relacional que há na teologia da criação no Antigo Testamento.³⁰¹ A obra de Fretheim também é importante por ir na contramão da tendência que esteve presente na exegese do Antigo Testamento, a de marginalizar a teologia da criação.³⁰²

Fretheim vê a criação como um substrato fundamental em todo o Antigo Testamento, indo além das narrativas da criação de Gênesis.³⁰³ Fretheim é convicto em dizer “que a compreensão de Deus de Israel moldou decisivamente suas reflexões sobre a criação. Deus e a criação devem ser considerados juntos, porque repetidamente os textos os mantêm juntos.”³⁰⁴ Contudo, a sua proposta é que a compreensão que o Antigo Testamento apresenta quanto à criação possui um caráter fundamental: ela é relacional. Ele recorre à afirmação de Jürgen

³⁰⁰ ver SKA, 2016, p. 26

³⁰¹ Ademais, em sua tese doutoral acerca da terra em Gênesis 1-9, Edson Nunes Júnior também reconhece Fretheim como um dos poucos autores que veem a terra como personagem em Gênesis (NUNES JÚNIOR, 2017, p. 14; p.14, n. 3). Fretheim inova, pois, não apenas em propor uma teologia da criação relacional no Antigo Testamento, mas também em identificar a terra como um personagem em Gênesis, especialmente na criação.

³⁰² Para uma apresentação de Fretheim acerca dos motivos de tal marginalização, ver FRETHEIM, Terence E. *God and world in the Old Testament: a relational theology of creation*. Nashville: Abingdon Press, 2005. p. ix-x.

³⁰³ FRETHEIM, 2005, p. vii.

³⁰⁴ FRETHEIM, 2005, p. xvi. “that Israel’s understanding of God has decisively shaped its reflections about creation. God and creation must be considered together, because again and again the texts keep them together.”

Moltmann (1926-2024) de que relação e comunicação é algo básico no agir do Criador na criação, assim como na própria criação.³⁰⁵

Fretheim cita³⁰⁶, ainda, um texto de Moltmann, que trazemos a tradução portuguesa, de forma estendida:

A existência, a vida e a tessitura das inter-relações estão firmadas no Espírito: “Pois nele vivemos, e nos movemos e existimos” (At 17,28). Isto, contudo, significa que não existem “pedras angulares” nem um fundamento do mundo independente de como se definam as “partículas elementares”, às quais pudéssemos remontar as [*sic*] suas relações. [...] Na verdade, porém, as relações são tão originais quanto as coisas. [...] A ‘essência’ da criação no Espírito é, portanto, ação em conjunto, e as relações manifestam a presença do Espírito na medida em que deixam reconhecer a sintonia geral. “No princípio era a relação” (M. Buber).³⁰⁷

Vejamos as linhas da teologia da criação relacional de Fretheim, assim como a sua leitura das narrativas da criação.

5.2.2.1 O Criador relacional do Antigo Testamento

Fretheim afirma haver no Antigo Testamento um modelo de criação relacional, em que não somente o Criador, mas ele e suas criaturas, exercem papéis importantes e interrelacionados no processo da criação, interpelação que se dá como função e efeito. Então, ele diz que a independência do Criador e a dependência das criaturas é apenas um lado da história, pois, na e desde a criação, ambos passam, de certo modo, a ser interdependentes e responsáveis pela criação, compartilhando ambas. Ainda assim, o Criador, sendo Deus, traz à existência a criação e as criaturas por livre vontade, enquanto elas continuam sendo dependentes dele, em seu ser e vida contínua. O Criador é, ainda, profundamente compromissado com a criação.³⁰⁸

Em diálogo com Rolf Knierim (1928-2018), Fretheim defende que a criação e a sua história transcendem a Israel, a redenção e mesmo a história humana. O Criador, afinal, cria e sustenta toda a criação.³⁰⁹ Fretheim ainda diz que

³⁰⁵ FRETHEIM, 2005, p. 13-14, 298-299, n. 61.

³⁰⁶ FRETHEIM, 2005, p.

³⁰⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 29-30.

³⁰⁸ FRETHEIM, 2005, p. 27.

³⁰⁹ FRETHEIM, 2005, p. xiii.

Deus é o Deus de todo o cosmos; Deus está relacionado com todas as criaturas, e todas as criaturas estão relacionadas com Deus, independentemente de elas reconhecerem isso ou não. A obra de Deus no mundo deve ser vista em e por meio de *um quadro de referência universal*. Que a Bíblia começa em Gênesis, e não em Êxodo, com a criação, não com a redenção, é de inestimável importância para a compreensão de tudo o que se segue. Pelo menos a partir da perspectiva do formato atual do testemunho bíblico, a criação é tão básica e integral para a fé israelita e sua confissão quanto é o primeiro artigo do credo para os cristãos.³¹⁰

Nesse sentido, a criação é fundação da compreensão cristã, como ressalta Moevs.

Fretheim indaga como teria surgido a fé e a compreensão dos israelitas de Deus como Criador, qual a origem desta fé na criação e se estava ela e a compreensão dos israelitas quanto à criação integradas com a fé mais geral deles em Deus, isto é, com outras dimensões/imagens de Deus para além de Criador. Ele responde que estudiosos têm dado diversas opiniões sobre o assunto, e defende que se deve olhar para a questão para além de palavras como *bārā*, criar. Fretheim destaca que tais respostas estão ligadas ao que se entende como criação. Logo em seguida, em diálogo com James Barr (1924-2006), ele afirma que tal entendimento relativo à criação procede do conhecimento e experiência que os israelitas tiveram do mundo. Nesse horizonte, primeiro, estas experiências ocorrem no contato de Israel com outras culturas, particularmente a mesopotâmica, o que explica a correspondência entre as narrativas da criação da Bíblia com as das culturas que cercavam o povo de Israel. Mesmo não havendo uma evidência de uma dependência direta de Israel a elas, as correspondências indicam que as histórias acerca da criação estavam presentes no mundo da época, incluindo Israel, antes mesmo das confissões salvíficas dos israelitas. Segundo, a reflexão sobre a criação se desenvolveu dentro de suas comunidades, ao lado da preocupação, por exemplo, de P com limites e separação da criação, e as observações do povo de Israel acerca do mundo.³¹¹

Indo além da interlocução com Barr, Fretheim acrescenta

a própria experiência da criação; essas pessoas viviam com o pé no chão, por assim dizer, e o mundo natural preenchia as suas vidas. A criação era uma realidade vivida

³¹⁰ FRETHEIM, 2005, p. xiv. "God is the God of the entire cosmos; God has to do with every creature, and every creature has to do with God, whether they recognize it or not. God's work in the world must be viewed in and through *a universal frame of reference*. That the Bible begins with Genesis, not Exodus, with creation, not redemption, is of immeasurable importance for understanding all that follows. At least from the perspective of the present shape of the biblical witness, creation is as basic and integral to Israelite faith and its confession as is the first article of the creed to Christians."

³¹¹ FRETHEIM, 2005, p. xiv-xv.

para eles antes do desenvolvimento de ideias específicas sobre a criação. Parece provável, em vista dessa experiência, que o Deus em que eles acreditavam (seja monoteísmo ou seus predecessores) estava ligado à criação como uma coisa natural. Dado o fato de que os textos frequentemente falem de tais realidades do dia a dia como família e clã, nascimento e crescimento de crianças, casas e campos, animais selvagens e domésticos, e o clima com seus efeitos para o bem ou para o mal, é possível que a “benção” era uma compreensão básica e primitiva de Israel de Deus como Criador.³¹²

Fretheim também levanta a questão de que maneira e em qual profundidade a experiência e confissão de fé de Israel quanto à criação integrou as outras dimensões da fé deles. Ele aponta que muitos consideram a redenção no êxodo o núcleo da fé israelita, a partir da qual as outras, como a fé na criação, se desenvolveram. Ou seja, tal perspectiva coloca a fé na criação como subordinada à fé na redenção. Argumenta-se, visando defender esta perspectiva, que não há expressão de fé na criação nos credos mais antigos do Antigo Testamento. Fretheim considera tal perspectiva como insustentável, a não ser no sentido de que a experiência religiosa da redenção, entre outras, influenciou e moldou a já existente fé na criação, que está presente até mesmo em antigos textos sobre a redenção do êxodo, como Êxodo 15. Ali, segundo ele, há a presença da linguagem, estrutura e tema da criação. Em seguida, ele afirma que é a fé na criação o meio pelo qual o povo de Israel interpreta as outras experiências que ele teve, tendo uma melhor compreensão de Deus. É o Criador, portanto, que é o Redentor de Israel, que o liberta do Egito. A fé no Criador, pois, é mais antiga do que se assume. A experiência e fé no Criador era, assim, a base e a estrutura de outras dimensões da fé de Israel e na sua compreensão acerca de Deus, do mundo, do próprio indivíduo e de si mesmo como povo. A adoração mais antiga dos israelitas a Deus como Criador vai esculpir a fé deles em Deus como Criador (*lex orandi, lex credendi*). Ele menciona também estudos que falam da fé na criação no mais antigo período monárquico de Israel, e que a influência das culturas ugarítica e egípcia em Israel, no período mais antigo, incluiu a criação, tanto em sua versão de criação como origem quanto já de criação contínua.³¹³

Fretheim fala da criação originária e da criação contínua como presentes no Antigo Testamento, incluindo em Gênesis 1-2. O primeiro tipo de criação fala do Criador como fonte

³¹² FRETHEIM, 2005, p. xv. “Israel’s own experience of creation itself; these people lived close to the ground, if you will, and the natural world filled their lives. Creation was a lively reality for them prior to the development of specific ideas about creation. It would seem likely in view of this experience that the God in whom they believed (whether monotheism or its predecessors) was linked to creation as a matter of course. Given the fact that the texts often speak of such everyday realities as family and clan, the birth and growth of children, homes and fields, wild and domestic animals, and weather with its effects for good or ill, it may be that ‘blessing’ was a basic and early understanding of Israel’s God as Creator.”

³¹³ FRETHEIM, 2005, p. xv-xvi.

última da criação, que veio a existir por meio do seu ato de criar como Criador, testemunhado nos dois primeiros capítulos de Gênesis, mas que aparece em outros textos como Salmo 33; 104; Sabedoria 9,1-2; Hebreus 11,3; Provérbios 8,22-31; Jo 1,1-5. Fretheim rejeita a ideia de que Gênesis 1-2 não tem a ver com a questão de origem, referindo-se à subsistência da criação em Deus. Ele defende que, ainda que não fale sobre a origem de “todas as coisas”, Gênesis 1 de fato fala sobre a origem, a criação originária, fala de um começo temporal. Ele fala, assim, do passado, mesmo não tendo como preocupação o que compreendemos hoje como história.³¹⁴

Ponderamos que a presença do interesse de P pelas origens em Gênesis 1 não fundamenta a má utilização e as interpretações equivocadas e inautênticas do texto, que desprezam a sua natureza literária e o fato de que ele parte da experiência humana de ter um Criador. E isto permanece mesmo se a fé em Deus como Criador é a última e a grande etapa do pensamento de Israel sobre Deus, ou se tal fé era primitiva.

Fretheim defende que o Antigo Testamento fala de criação para além da origem física do universo, agindo o Criador, de forma criativa, para trazer à existência dimensões sociais e culturais da vida, ordenando-as, como, respectivamente, a família e a religião. Também retrata ele como Criador de ordem nacional. Ele explica que já em Gênesis 1-2 o Criador aparece criando outras dimensões da realidade, como o tempo e as estações e o Shabat (1,14-18; 2,1-3). Relacionado ao social e ao familiar, está a direção de que o filho deve deixar a família para estabelecer-se com a sua esposa (2,24). Indo além de Gênesis 1-2, ele afirma que o Criador também aparece trabalhando para a ordenação e desenvolvimento de famílias, cidades, artes, ciências e emergência de sociedades particulares (Gênesis 10-11; 4,17-24; Êxodo 15,1-21). Ou seja, de acordo com Fretheim, o Criador cria não apenas o universo físico, mas também o universo da humanidade, o mundo dos humanos.³¹⁵ O Criador é, assim, a origem não somente da realidade física, mas também das relações e realidades ordenadas do mundo humano.

Fretheim afirma que

a criação, embora centrada no mundo físico de diversas formas, tem a ver com a contínua atividade de Deus em *todas* as esferas da vida pela qual o mundo, frequentemente ameaçado pela presença do pecado e do mal, é ordenado, mantido, avaliado e renovado. Em termos gerais, estas esferas da vida incluem o histórico, o

³¹⁴ FRETHERIM, 2005, p. 5-6.

³¹⁵ FRETHERIM, 2005, p. 6.

social, o político e o econômico – tudo que é importante para a melhor vida possível para todos.³¹⁶

Com respeito à criação contínua, Fretheim defende que a criação não está limitada ao passado, ao começo, a um evento que ocorreu no início do mundo, pois Deus permanece sendo o Criador mesmo após Gênesis 1-2. Ele não assume, pois, um mero papel de gerente da criação. Em diálogo com Bernhard Anderson (1916-2007), tendo em vista o Salmo 104,30, Fretheim traz a informação de que *bārā* em Gênesis 1-2 tem a conotação de uma criação contínua, de um Criador que continua sustentando a criação e as criaturas, sendo o fundamento de seus seres, de suas existências.³¹⁷ De acordo com Fretheim, a continuidade da criação significa que o Criador continua tendo uma contínua relação com a criação como Criador, trazendo também sempre o novo à criação, possibilitando o seu devir. Além disso, como Deus-Criador, continua cuidando da criação e provendo a ela.³¹⁸

Fretheim defende que a palavra relação, especialmente com referência à relação que há entre o Criador e a criação, e a que há entre o Criador e a criatura humana, deve ser compreendida de forma genuína, como relações de integralidade, que espelham o ser íntegro do Criador. Isto é, a relação que o Criador possui com quem não é ele só pode refletir o seu ser, não podendo ser uma relação tal que contradiga o seu caráter divino. Fretheim acrescenta que são as próprias Escrituras que fundamentam e nos convidam a aderir à linguagem relacional para falar de Deus, o Criador. Em diálogo com Abraham Heschel (1907-1972), Fretheim afirma que Deus é um Deus transcendente em relação, e não transcendente e em relação. A transcendência divina encontra-se em relação, enquanto ele permanece transcendente na sua imanência.³¹⁹

Três categorias básicas de relações parecem ser distinguíveis na literatura do Antigo Testamento. Em resumo: o Deus de Israel é um Deus relacional que criou um mundo em que a interrelacionalidade é fundamental à natureza da realidade; esse Deus estabelece relações de vários tipos com todas as criaturas, incluindo uma relação especial com o povo de Israel.³²⁰

³¹⁶ FRETHEIM, 2005, p. 8. “creation, while centered in the physical world in many ways, has to do with the continuing activity of God in *all* spheres of life whereby the world, often threatened by the presence of sin and evil, is ordered, maintained, evaluated, and renewed. Generally speaking, those spheres of life include the historical, social, political, and economic—everything that is important for the best life possible for all.”

³¹⁷ FRETHEIM, 2005, p. 7.

³¹⁸ FRETHEIM, 2005, p. 8.

³¹⁹ FRETHEIM, 2005, p. 15-16.

³²⁰ FRETHEIM, 2005, p. 16. “Three basic categories of relationship seem to be distinguishable in Old Testament literature. In summary: Israel's God is a relational God who has created a world in which interrelatedness is basic

A primeira das três características afirmadas por Fretheim é de que Deus, em seu próprio ser, é marcado pela relacionalidade. Ele cita a afirmação do ortodoxo John Zizioulas (1931-2023) de que Deus é, em seu ser, relacional. A partir disso, Fretheim comenta que Deus é um ser social, que tem uma comunidade divina ao seu redor que testemunha isto, composta por ele, o concílio divino e os filhos e os mensageiros de Deus. As passagens citadas como exemplo são Gênesis 1,26; 6,1-4; Isaías 6,8; Jeremias 23,18-23; e Provérbios 8,22-31. Relação e mutualidade, assim, precedem a criação e fazem parte da identidade de Deus, que vive em comunidade no reino divino, e não sozinho e isolado. Ainda, partilha com estes seres o processo da criação, conforme aparece em Gênesis 1,26. A relacionalidade divina precede a criação do mundo. Ainda assim, ele permanece sendo um só Deus, conforme afirma Deuteronômio 6,4. Fretheim ainda destaca a ligação entre a comunidade divina na criação da comunidade humana, que aparece não apenas em Gênesis 1,26, mas também reverbera em 3,22 e em 11,7. É do Criador relacional, engajado em relações de mutualidade e comunidade, que as criaturas humanas são feitas à imagem.³²¹

Aqui, podemos indagar qual é o tipo de relacionamento que há entre o Criador, a criação e as criaturas, humanas e não-humanas. Oliver conta, na dedicatória do seu livro *Creation* (2017), que Samuel James Francis, a quem dedica o livro, disse a ele que é desejando ter amizades que Deus cria.³²² Os relacionamentos que o Criador possui com a criação e as criaturas são, portanto, marcados pela amizade. Mais do que isso, são relações de amizade familiar e amorosa, como o relacionamento entre Adão e Eva deveria ser, refletindo a imagem de Deus (Gênesis 1,26-27; 3,8). Igualmente, a nossa relação com o Criador deve ser de amor, familiaridade e amizade, pois é assim que ele se relaciona com a criação e as suas criaturas.

A segunda característica é que o Criador relacional escolhe, por sua livre vontade, entrar em relacionamentos com as suas criaturas. Ele começa por destacar que a grande maioria das metáforas para Deus nas Escrituras são relacionais em seu cerne, como a do marido e esposa e a do pai e filho. A maior parte delas são metáforas pessoais, e mesmo as que não são marcadas pela relacionalidade, como as presentes em Deuteronômio 32,18; Salmo 31,2-3; e Êxodo 19,4. Além de pessoais, elas também são marcadas pelo comum, ordinário e concreto, como também

to the nature of reality; this God establishes relationships of varying sorts with all creatures, including a special relationship to the people of Israel.”

³²¹ FRETHEIM, 2005, p. 16-17.

³²² OLIVER, 2017, p. vi.

pelo cotidiano, terrestre e secular. Não são, portanto, características usuais das metáforas a impessoalidade, o extraordinário, a religiosidade, o celestial e o excepcional. Fretheim ainda defende que as imagens relacionais expõem a proximidade do Criador com a sua criação, como também do Criador e com a criatura humana. Igualmente, ele aponta que o Criador se envolve em relacionamento com a criação e se aproxima ainda mais dela ao nomear as suas criaturas, distinguindo-as umas das outras. Esta é uma outra forma pela qual o Criador entra em relação íntima com as suas criaturas, pois não há proximidade na ausência de nomes. O nomear divino indica um desejo do Criador em ouvir a voz das suas criaturas, conforme Isaías 65,1-2. Encontro, disponibilidade, acesso, diálogo, vulnerabilidade e risco são outras faces do nomear, que o Criador de bom grado toma parte.³²³

Tal característica relacional na literatura do Antigo Testamento é marcada por imagens antropomórficas do Criador. Segundo Fretheim,

o uso pervasivo da linguagem antropomórfica/antropopática também é importante neste aspecto. Deus é alguém que pensa, deseja e sente. Deus tem uma boca que fala, olhos que veem e mãos que criam. Esta linguagem encontra-se ao lado de metáforas mais concretas ao dizer algo importante sobre Deus – alguém que é vívido e dinâmico, cujos caminhos de relacionar-se com o mundo são melhor comunicados na linguagem da personalidade e atividade humana. A importância de tal linguagem é nitidamente evidente na proibição de imagens. A preocupação mais fundamental desta proibição é proteger a relacionalidade de Deus. [Veja, por exemplo] Sl 115,5-7 [;] 135,15-18; Jr 10,4-5. [...]. A implicação, é claro, é que o Deus de Israel é aquele que fala, vê, escuta e sente. Com os ídolos, não há ação ou palavra, nem presença real, tampouco relação genuína. Este entendimento está em continuidade com aquele momento em que o Antigo Testamento fala de uma imagem concreta legítima, a saber, o ser humano (Gn 1,26). O ser humano, com todas as suas capacidades para relações, é acreditado ser a única apropriada imagem de Deus na vida do mundo.³²⁴

Fretheim sublinha que o Criador do qual o Antigo Testamento testemunha é o Deus do mundo, que se relaciona com a sua criação, bem antes de ser Deus de Israel. Há, afirma ele, desde o princípio de Gênesis, afirmações universais acerca do Criador, que é relatado agindo

³²³ FRETHEIM, 2005, p. 17-18.

³²⁴ FRETHEIM, 2005, p. 18. “The pervasive use of anthropomorphic/anthropopathic language is also important in this regard. God is one who thinks, wills, and feels. God has a mouth that speaks, eyes that see, and hands that create. This language stands together with the more concrete metaphors in saying something important about God—one who is living and dynamic, whose ways of relating to the world are best conveyed in the language of human personality and activity. The importance of such relational language is sharply evident in the prohibition of images. The most fundamental concern of this prohibition is to protect God’s relatedness. [...] Ps 115:5-7 [;] Ps 135:15-18; Jer 10:4-5. [...] The implication, of course, is that Israel’s God is one who speaks and sees and hears and feels. With the idols there is no deed or word, no real presence, no genuine relationship. This understanding is continuous with that point where the Old Testament does speak of a legitimate concrete image, namely, the human being (Gen 1:26). The human being, with all of its capacities for relationships, is believed to be the only appropriate image of God in the life of the world.”

de forma universal; tal como a sua função como Criador. Nesse horizonte, a relação Criador-criação abarca a relação de Deus com Israel, mas não se limita a ela. Israel, aliás, em contato com a ação de Deus e em diálogo com ele, recebe um tratamento especial pelo Criador devido ao seu papel estratégico em prol da criação, o que pode ser visto em Gênesis 12,3.³²⁵

A terceira característica apontada por Fretheim é que o mundo criado pelo Criador relacional é marcado pela interrelacionalidade entre todas as criaturas, que formam uma comunidade em que as interrelações são essenciais, básicas, a toda teia da vida. De certa forma, todas as criaturas estão em relação com toda a criação e suas criaturas, de tal maneira que, em diversos graus de intensidade, cada ato e acontecimento reverberam em toda a criação. A criatura humana, por sua vez, tem o poder e a capacidade de causar tais impactos de forma bem mais potentes e com mais amplitude que as demais, podendo ser estes impactos e as suas consequências tanto positivos quanto negativos. Isso já era notado pelos autores do Antigo Testamento, que falam de consequências cósmicas a partir de escolhas morais do ser humano. A interligação entre toda a criação, nesse sentido, faz com que o pecado humano possa ser devastador a toda a criação e todas as criaturas. Acontecimentos nesse horizonte estão presentes, entre outros textos, em Gênesis 3,17; 6,11-13; 13,10-13; 19,24-28, em Êxodo 7-11, em Jeremias 4,22-26 e Oséias 4,1-3.³²⁶

Por outro lado, Fretheim afirma que a teia da interrelacionalidade da criação continuamente afeta o próprio Criador, conforme ele se relaciona com ela, trabalhando para o bem da criação e das criaturas. Não é, pois, do exterior que ele age na criação, mas na e por meio de uma relação com a qual ele escolhe e promete ter fidelidade. Fretheim até mesmo afirma que o compromisso de Deus com a criação e com Israel passa a fazer parte da própria identidade divina, e que “a vida de Deus vai incluir para sempre a vida do povo de Deus, assim como a vida do mundo em termos mais gerais.”³²⁷

Fretheim, de forma geral, defende que o Criador, no Antigo Testamento, está envolvido genuinamente em relações com a criação em todas as suas dimensões e aspectos, e, especialmente, relacionado de forma íntima com cada uma das suas criaturas. A relação entre

³²⁵ FRETHEIM, 2005, p. 18-19.

³²⁶ FRETHEIM, 2005, p. 19.

³²⁷ FRETHEIM, 2005, p. 19-20. “The life of God will forever include the life of the people of God as well as the life of the world more generally.”

Criador e criação, Deus e o mundo, é uma relação genuína e arquetípica. Isto é, trata-se de uma relação a partir da qual deve-se (re)ver as representações de Deus no testamento em questão.³²⁸

Deus entra tanto em relações que Deus não é o único que tem algo importante a fazer e poder com o qual fazê-lo. Dentro do próprio processo criativo, Deus escolheu compartilhar poder com as criaturas, tanto não-humanas (p. ex., Gn 1,11-13.20.22.24; cf. Sl 65,12-13; Ag 1,10-11) quanto humanas (Gn 1,28).³²⁹

Fretheim fala da harmonia expressada no Antigo Testamento entre a intensidade, profundidade e amplitude da presença do Criador na criação com a sua escolha de dar autonomia para a criação ser o que ela foi criada para ser. Igualmente, que o caráter divino está refletido na efetividade e bondade nas atividades criativas na criação, bondade divina que as criaturas de Deus vivenciam cotidianamente.³³⁰

Falando acerca de Gênesis 1, Fretheim defende que o tempo, que começa com o começo no tempo desta narrativa da criação, o que está presente nos sete dias da criação, dá início ao mundo histórico, com mudança e desenvolvimento. A narrativa tem, segundo ele, interesse no princípio temporal, na origem da criação que, assim, está aberta, e não fechada. Fretheim ainda afirma que todo o Gênesis 1-11 tem tal caráter histórico, de princípio do tempo.³³¹

Na nossa perspectiva, Genesis 1 não tem uma preocupação em falar sobre criação no passado como tem a historiografia hoje. De fato, o texto tem caráter temporal, especialmente na forma de contar, é a questão das origens, inclusive do tempo e da criação, é uma preocupação de P. Mas também vemos o “No começo”, “*Berešît*”, de Gênesis 1, como uma forma de iniciar uma história, e que ressoa o “Quando no alto”, “*Enūma Eliš*”, do *Enūma Eliš*.³³² Temos equivalentes contemporâneos na forma de iniciarmos histórias, como o “Era uma vez” em português, e “*Once Upon a Time*” em inglês. Certamente, o “Quando no alto” tem um significado espacial, celestial, e o “no começo”, um caráter temporal. Todavia, ambos têm a função de iniciar as respectivas narrativas.

³²⁸ FRETHEIM, 2005, p. 20.

³²⁹ FRETHEIM, 2005, p. 21. “God so enters into relationships that God is not the only one who has something important to do and the power with which to do it. Within the very creative process itself, God chooses to share power with the creatures, both nonhuman (e.g., Gen 1:11-13, 20, 22, 24; cf. Ps 65:12-13; Hag 1:10-11) and human (Gen 1:28).”

³³⁰ FRETHEIM, 2005, p. 23-25.

³³¹ FRETHEIM, 2005, p. 26.

³³² Ver EPOPEIA DA CRIAÇÃO: *Enūma Eliš*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022. (Coleção Clássica). p. 15, 49. “*Enūma Eliš*” significa, pois, “Quando no alto”.

Veremos adiante a breve abordagem que Fretheim faz sobre a questão da influência mesopotâmica em Gênesis. Ele inicia o assunto ao falar que a criação, o dizer que o Criador é a origem de toda a realidade, é uma questão de fé que é fundamentada na própria autorrevelação divina, conforme Hebreus 11,3, e que por isso defende que a fé na criação não procede do labor científico, e que não se deve opor a autoridade bíblica com a autoridade e as evidências das ciências. Pois os textos bíblicos são pré-científicos, quando se tem a ciência moderna como referência. Fretheim afirma que, por um lado, os primeiros capítulos de Gênesis são confessionais, partem da fé. Por outro, os seus autores utilizaram o conhecimento acerca do mundo natural que eles tinham ao seu dispor para dar corpo à narrativa da criação na qual eles expressam sua fé no Criador.³³³

Aqui, ele ressalta que

conhecimento ‘pré-científico’ é evidente nesses capítulos no uso de Deus da terra e das águas como mediação da criação (Gn 1,11-12.20.24), a classificação de plantas em certos tipos (1,11-12), e um interesse comparável nos animais (1,21-25), assim como na ordenação de cada dia da criação em vista do fluxo do que é criado através dos seis dias. Apesar das alegações ao contrário (frequentemente com o interesse em combater o fundamentalismo), estes textos indicam que os pensadores de Israel cuidadosamente visaram questões quanto ao *como* da criação, e não somente as questões de *quem* e *por quê*.³³⁴

De fato, os textos bíblicos, incluindo as narrativas da criação, mostram um interesse dos israelitas no mundo natural e seu engajamento com o conhecimento científico disponível da época, que por ser e se mostrar bem anterior no seu conteúdo à revolução científica moderna, pode ser denominado de pré-científico. O reconhecimento deste fato não pode, contudo, ser lido como uma indicação que o conhecimento científico/natural era o objetivo primário deles na Bíblia, e especialmente em Gênesis 1. Por isso, além de ser um conhecimento limitado, é secundário quando comparado aos propósitos primários das Escrituras e seus respectivos textos.

Nesse sentido, Barbour tem razão ao dizer que

³³³ FRETHEIM, 2005, p. 27

³³⁴ FRETHEIM, 2005, p. 27. “‘Prescientific’ knowledge is evident in these chapters in God’s use of the earth and the waters in mediating creation (Gen 1:11-12, 20, 24), the classification of plants into certain kinds (1:11-12), and a comparable interest in animals (1:21-25), as well as the ordering of each day’s creation in view of the flow of what is created through the six days. Despite claims to the contrary (often in the interest of combating fundamentalism), these texts indicate that Israel’s thinkers carefully pursued questions regarding the *how* of creation, and not just questions of *who* and *why*.”

devemos ler os capítulos iniciais de Gênesis como um retrato simbólico da relação básica da humanidade e do mundo com Deus, uma mensagem sobre a criaturidade humana e a bondade da ordem natural. Estes significados religiosos podem ser separados da cosmologia moderna em que eles foram expressos.³³⁵

Mais que simbólico, porém, eles são retratos religiosos e experienciais. E, além disso, apesar de poderem sim, ser separados, o significado religioso desses textos e a sua cosmologia antiga, ambos precisam ser dispensados, desde que sejam vistos como são: cosmogonias antigas, religiosas, mitológicas e contramitológicas. Estas narrativas, especialmente Gênesis 1, retratam o encontro relacional e experiencial do ser humano, da criatura humana, com o seu Criador, com o fundamento e sustentador do seu ser.

Ademais, Fretheim destaca a importância de reconhecer que os autores bíblicos não sabiam tudo. E, que, para defender a compreensão de que toda informação na Bíblia deve ser cientificamente exata, corresponder aos fatos científicos, faz com que se tenha que recorrer a várias formas de “travessuras exegéticas” para que tal harmonização seja feita. Entrementes, ele aponta que é o conhecimento disponível no tempo deles acerca do mundo que os teólogos das narrativas da criação vão utilizar, e não reflexão teologicamente pura. Para ele, devemos hoje, assim como eles fizeram, encontrar formas de integrar o conhecimento de saberes distintos para falar sobre a criação. Certamente, como ele reconhece, não é possível encaixar o conhecimento limitado de Gênesis acerca do mundo no mundo atual, que é claro, também possui as suas limitações.³³⁶ Mas ainda assim ele defende algum tipo de integração. No texto a seguir, podemos entender o que ele tem em mente:

Em tal empreendimento, não somos chamados a separar o material teológico do material “científico” e rescrever o capítulo a partir da nossas próprias perspectivas científicas, embora muito de tal tarefa deve ser realizada por outros propósitos. O texto de Gênesis permanece tanto uma fonte teológica indispensável quanto um paradigma importante na forma de integrar realidades teológicas e científicas em uma busca comum por verdade acerca do mundo.³³⁷

³³⁵ BARBOUR, 1998, p. 85. “We should read the opening chapters of Genesis as a symbolic portrayal of the basic relation of humanity and the world to God, a message about human creatureliness and the goodness of the natural order. These religious meanings can be separated from the ancient cosmology in which they were expressed.”

³³⁶ FRETHEIM, 2005, p. 28. “exegetical antics”.

³³⁷ FRETHEIM, 2005, p. 28. “In such an enterprise, we are not called to separate the theological material from the ‘scientific’ material and rewrite the chapter from our own scientific perspectives however much that task must be accomplished for other purposes. The Genesis text remains both an indispensable theological resource and an important paradigm on the way in which to integrate theological and scientific realities in a common search for truth about the world.”

Ou seja, a integração ao levar em consideração Gênesis, o considera como fonte teológica essencial e como exemplo de que maneira a ciência teológica e as demais devem se integrar, de tal forma que o campo teologia e ciências, ou religião e ciências, pode tomá-lo como modelo de como fazer uma integração entre teologia e experiência religiosa com as outras ciências e experiências do mundo, da criação. Torna-se desnecessário, assim, um programa de desmitologização, pois o texto precisa ser respeitado, estudado e tomado como ele é. Apenas destacamos que, mesmo Gênesis 1 tendo feito uma integração – bem distinta dos modelos contemporâneos, é claro –, no horizonte atual ainda preferimos um diálogo dialógico distintivo entre as ciências do que uma simples integração, para que se evite uma tentativa de síntese ou que ocorra alguma forma de dependência de uma à outra.

5.2.2.2 *Gênesis em interface mitológica*

Fretheim afirma que o conhecimento que os autores bíblicos possuíam da sua cultura teve influência das literaturas e da intelectualidade dos povos vizinhos a eles, do Oriente Próximo, pois Israel era caminho entre o Egito e os países ao norte e ao leste de Israel, além de eles próprios também terem pessoas que eram viajantes.³³⁸ Como reconhecemos em um trabalho anterior, não dá para pensar que Israel foi um povo isolado que não teve influência ou trocas culturais com seus vizinhos.³³⁹

Fretheim sublinha que a literatura acerca da criação não é exclusiva de Israel, e que no século 19 e 20 foram descobertos relatos da criação, ou fragmentos destes relatos, de outras civilizações antigas, entre as quais a suméria, a mesopotâmica, a egípcia e a canaanita. Ele afirma que ao colocar a literatura criação bíblica ao lado destas outras literaturas, fica claro que Israel viveu em um período cultural no qual o tema da criação estava em voga. Fretheim prefere dizer que tal cultura tinha um pano de fundo composto por imagens e ideias das quais extraiu conteúdo necessário para formar as suas narrativas do que o procedimento de acadêmicos em dizer que o relato bíblico dependeu, de forma direta, de algum ou alguns destes relatos da criação circunvizinhos. Ele, então, dá alguns exemplos de paralelos, como “as águas

³³⁸ FRETHEIM, 2005, p. 27; p. 303, n. 115.

³³⁹ Não longe disso, mas em relação à ideia do pós-morte, afirmamos anteriormente que Israel não estava isolado de forma em que não havia intercâmbio de ideias culturais e religiosas com seus vizinhos. As evidências apontam para o contrário (VASCONCELOS, H. M. de. Uma genealogia do inferno: do Sheol à Divina Comédia. *Teoliterária*, v. 12, n. 26, p. 151-182, 2022).

primordiais, o descanso divino, criação como separação, imagens do criador como oleiro, fazendeiro e falante da palavra, e a sequência textual em Gênesis 1-9.”³⁴⁰

Fretheim informa que, após o aparecimento do *Enūma Eliš*, de cultura babilônica, as pesquisas focaram em ver a relação entre ele e Gênesis, e que, de fato, a construção sintática do “quando e então” no início do *Enūma Eliš* lembra o “quando e então” de Gênesis 2,5-6. Ele afirma que há acadêmicos que também veem esta semelhança de construção sintática em Gênesis 1,1-2.³⁴¹ Isso está em harmonia com a nossa intuição anteriormente mencionada, de que há uma relação entre o *Enūma Eliš* do *Enūma Eliš* com a *Berešît* de Gênesis 1. Nesse caso, porém, não são só as palavras introdutórias que se repetem, mas também a estrutura da narrativa, que começa por falar de um estado primevo, o quando, e, posteriormente, a alteração de tal estado primário, o “então”.

Como destaca Fretheim, diferente de Gênesis, o *Enūma Eliš* narra o nascimento de deuses que, liderados por um deles, Marduk, se voltam contra a deusa Tiamat, que existia antes deles. É a partir do corpo dela que Marduk cria o universo, passando então a ser rei da humanidade e das divindades. A humanidade, aliás, é criada por ele com a finalidade de servir às divindades. Fretheim acrescenta que, na ocasião do festival de Ano Novo dos babilônicos, o *Enūma Eliš* era recitado, e que a renovação da terra e do ano agrícola eram iniciados a partir de tal recitação.³⁴²

Oliver ressalta que, enquanto no mito babilônico a criação envolve batalha e conflito entre os deuses, e também contém ameaça de o caos retornar, Gênesis 1 apresenta a criação como ocorrendo de forma pacífica, não sendo o Criador retratado em batalha. O caos na narrativa bíblica não é violento, tampouco é uma ameaça a Deus, uma força que tem um poder equivalente a ele. Ele é meramente um estado carente de propósito. Oliver destaca ainda a descrição de Deus da sua criação como boa ou muito boa, sendo cuidada pela providência divina, que cuida e provê para as criaturas e direciona a criação para boas direções, como a geração de comida nos versos 29 e 30. Ele também liga a bondade da criação com a sua ordem racional; além de seguir padrões, ela é racional por ser boa.³⁴³ “A ordem pacífica e racional dos céus e da terra descrita em Gênesis 1 [...] implica que paz é o estado primordial da criação.

³⁴⁰ FRETHEIM, 2005, p. 64-65. “Included among these parallels are the primordial waters, divine rest, creation as separation, images of the creator as potter, farmer, and speaker of the word, and the textual sequence in Genesis 1–9.”

³⁴¹ FRETHEIM, 2005, p. 65.

³⁴² FRETHEIM, 2005, p. 65.

³⁴³ OLIVER, 2017, p. 13.

Violência e mal não são necessários ou intrínsecos à criação; eles são uma intrusão que é alheia ao plano providencial de Deus.”³⁴⁴

Fretheim, todavia, afirma que a pesquisa acadêmica mais recente voltou os olhos para a relação de Gênesis com um épico babilônico chamado *Atrahasis*, que foi publicado em 1969 e composto no século 17 a.C., especialmente porque ambos compartilham uma estrutura de criação, seguida por destruição, sucedida por dilúvio e, posteriormente, repovoamento. Além disso, somente um homem, homônimo ao épico, é salvo diante das pragas e do dilúvio enviados pelos deuses. Fretheim destaca que a pesquisa também tem visto semelhanças da cultura egípcia, como o mito da criação por meio da palavra do deus Ptá e das atividades criativas de outro deus, Khnum, ou Quenúbis, como oleiro e origem do sopro que vai entrar nas narinas das divindades e dos seres humanos, com a imagem do Criador em Gênesis 2.³⁴⁵

Por outro lado, Fretheim aponta que acadêmicos também têm delineado diferenças entre o texto bíblico e os relatos do Oriente Médio que expressam, segundo eles, inclusive, valores distintos. Por exemplo, no relato bíblico há um objetivo político explícito, que é basilar no texto, o monoteísmo ao invés do politeísmo, a alta dignidade atribuída ao ser humano, a ausência de conflito entre divindades, a não defesa de teogonia, a história tendo um foco maior do que a natureza e o desinteresse quanto ao caos primitivo. Ele, porém, afirma que as dissimilaridades destacadas possuem graus diferentes de autenticidade. “Por exemplo, o grande contraste frequentemente traçado entre natureza e história foi exagerado. Os deuses antigos do Oriente Próximo sempre foram deuses da história, e Israel tinha um interesse vivido em questões da natureza e com a ordem criada.”³⁴⁶

Ademais, Fretheim afirma que não se deve ver a relação entre o relato bíblico da criação e os relatos dos outros povos apenas em termos contrastivos e polêmicos, o que impediria de enxergar que eles de fato contribuíram e influenciaram a reflexão que Israel desenvolveu acerca da criação.³⁴⁷

³⁴⁴ OLIVER, 2017, p. 13. “The peaceful and rational order of the heavens and the earth described in Genesis 1 [...] implies that peace is creation’s primordial state. Violence and evil are not necessary or intrinsic to creation; they are an intrusion that is alien to God’s providential plan.”

³⁴⁵ FRETHERIM, 2005, p. 65-66.

³⁴⁶ FRETHERIM, 2005, p. 66. “For example, the sharp contrast often drawn between nature and history has been overblown. The ancient Near Eastern gods were also gods of history, and Israel had a lively interest in matters of nature and the created order.”

³⁴⁷ FRETHERIM, 2005, p. 66-67.

5.2.2.3 *As narrativas da criação de Gênesis e a sua teologia relacional*

Abordando as narrativas da criação, Fretheim começa por afirmar que Gênesis é um livro não sobre o começo, mas sobre começos, considerando desde o amanhecer do mundo e das criaturas, passando pelo surgimento e organização das famílias e nações, e então o surgimento dos pais e mães de Israel – que são eleitos pelo Criador para servir toda a criação –, a partir do final de Gênesis 11. Ele acrescenta que Gênesis 1-11 também é um começo para o próprio Deus, para o próprio Criador, um novo dia para ele, que começa a sua atividade na criação, o que é testemunhado nestes 11 capítulos. Deus, o Criador, afirma Fretheim, nunca mais será o mesmo, por causa do seu compromisso divino com a sua criação.³⁴⁸

Acerca de Gênesis 1-2, Fretheim reconhece as inúmeras interpretações e controvérsias que rondam tais capítulos, estando entre os textos mais estudados da Bíblia. Surge a questão sobre a adequabilidade deles para refletirmos hoje sobre a criação, o que ele responde positivamente: Gênesis 1-2 continua sendo uma fundação imprescindível para reflexões sobre a criação, como sobre a relação entre o Criador e a criação, a natureza das interrelações das criaturas humanas e não-humanas, a imagem divina e a humana, assim como um paradigma a partir do qual se pode integrar a nossa reflexão teológica e experiência, além de verdades procedendo de outros empreendimentos de investigação.³⁴⁹

Naturalmente, Fretheim também destaca que os dois capítulos não são mais adequados que as ciências modernas para informar e ensinar o que estas últimas têm mostrado sobre o mundo em sua origem, desenvolvimento, própria natureza, etc. Ele também reconhece os efeitos negativos causados por ambos os textos em relação a questões ambientais e quanto à mulher. Por isso, Fretheim enfatiza a importância de ir a outros textos bíblicos, como também para além da Bíblia, na obra divina experienciada, percebida e interpretada ao longo do tempo, para abordar problemas do nosso tempo.³⁵⁰

Concordamos com Fretheim, exceto em um ponto: indagamos se tais efeitos negativos são causados por ambos os textos ou pelo uso equivocado deles. Afinal, eles devem ser abordados apropriadamente, como textos míticos, ou contramíticos, religiosos e experienciais que são.

³⁴⁸ FRETHEIM, 2005, p. 29.

³⁴⁹ FRETHEIM, 2005, p. 29-30.

³⁵⁰ FRETHEIM, 2005, p. 30.

Seguindo, Fretheim aponta que Gênesis foi visto como uma obra editada ao longo dos séculos, desde a era do reino unido de Israel, por volta do décimo século a.C., até o tempo pós-exílico, e composta por várias fontes que foram, ao longo deste período, entrelaçadas. As fontes clássicas do Antigo Testamento que eram vistas como consenso eram a javista, eloísta e sacerdotal, representadas por J, E e P. Ele ressalta, todavia, que tal consenso tem sido desafiado, especialmente na última geração. Existe a certeza de que Gênesis procede de tradições de situações históricas e tempos distintos. A questão em que há pouco acordo é, particularmente, sobre como a forma atual do livro foi estabelecida. Ele acrescenta que abordagens literárias mais recentes, que focam mais no criticismo literário do que na história literária, desafiam várias suposições e considerações do consenso crítico das fontes, e reconhece a grande contribuição destas abordagens recentes, que têm aprofundado a compreensão acadêmica desses textos.³⁵¹

Fretheim defende que as pesquisas históricas e literárias sobre Gênesis 1-2, entretanto, devem manter em mente que eles foram produzidos por comunidades de fé engajados na teologização sobre a criação, tendo Deus, o Criador, como assunto. Especificamente sobre Gênesis 1,1-2,4a, ele afirma que trata-se de uma narrativa com caráter doxológico e didático, com intenção de ser utilizado em contextos litúrgicos, o que é evidenciado pela sua cadência rítmica. Há, provavelmente, um interesse em proclamação, do Criador que é o fundamento da criação, dada às suas criaturas, que está engajado em suas vidas em exílio. Pelo e ao povo de Deus em exílio babilônico, é proclamada a litúrgica narrativa da criação que narra a ordenação e o estabelecimento do mundo pelo Criador, que sabe o que é bom para as suas criaturas e quais são as suas necessidades.³⁵²

Oliver também destaca o caráter litúrgico da narrativa bíblica da criação. Ele afirma que a estrutura da narrativa da criação de Gênesis 1, com seis dias de criação, também chamado por ele de período hexâmico, seguido do sábado, no qual o Criador descansa, é única entre outras narrativas da criação antigas. Segundo ele, tal padrão reflete o ritual sacerdotal, estando possivelmente associado com a adoração também realizada no templo de Jerusalém, especialmente com o descanso e a oração do Shabat. Ele também defende que a estrutura da narrativa da criação sacerdotal mostra a preocupação de P com ordem, distinção e com adequado posicionamento. Oliver aponta, igualmente, que a relação entre criação e adoração do templo já é identificada desde Fílon de Alexandria (aprox. 15-10 a.C.-aprox. 45 d.C.) e

³⁵¹ FRETHEIM, 2005, p. 30-31.

³⁵² FRETHEIM, 2005, p. 31-32.

Flávio Josefo (37 ou 38-aprox.100). O primeiro, por exemplo, vê a criação como o templo do Criador.³⁵³

Segundo Fretheim, Gênesis 2,4b-25 testemunha a criação pelo Criador como evento, processo, algo não estático, sendo também mais focado na situação humana. Ainda assim, ele afirma que ambas as narrativas apresentam a criação como aberta e dinâmica, mesmo que a segunda tenha esta característica de forma mais clara. Por outro lado, não é só a primeira que é bem estruturada, pois a segunda também fala de leis, limites e separações. Ambas, defende Fretheim, testemunham a liberdade ordenada da criação realizada por Deus.³⁵⁴

Como apontamos anteriormente, Fretheim defende que Gênesis 1,1-2,4a como contribuição única de P e 2,4b-25 como uma revisão de P sobre J e outros materiais. Assim, ele vê Gênesis 1-2 como um produto de P, tendo uma teologia coerente, como uma unidade. Também vimos que ele se baseia em Frank M. Cross, além de afirmar que Gênesis 2, no estado atual, jamais foi composto para estar sozinho. Ademais, defende que a compreensão de P acerca da criação está no conjunto de Gênesis 1-2, e não somente no primeiro capítulo.³⁵⁵

Além disso, Fretheim defende que Gênesis 1-2, em conjunto, traz uma pluralidades de imagens de Deus e da relação entre o Criador, sua criação e as suas criaturas que vai além da linguagem doxológica ao Criador transcendente. Fretheim destaca que estas imagens são profundamente relacionais e mostram o caráter da soberania divina, a criação é vista não como um produto final, mas contínuo, e que às criaturas, humanas e não-humanas, é dado um papel criativo na criação, como complementar ao ato inicial do Criador.³⁵⁶

Como vimos anteriormente, a exegese avançou muito desde Cross e Fretheim. Todavia, na nossa perspectiva, tendo ou não origem javista (J), e se ele é editado por P e/ou por editores finais mais próximos da virada do milênio, indifere na nossa conclusão: Gênesis 2 é um texto relacional, que expressa a experiência criatural de relação da criatura humana com o Criador, e ele forma um conjunto com Gênesis 1. Ambos expressam de forma distinta a mesma verdade, a mesma relação, a mesma experiência. Aliás, podemos afirmar que não só Gênesis 1-2 é um texto que expressa a relação e experiência criatural, conforme Gênesis 2-3 é uma narrativa só, que expressa tal realidade, propondo o seu próprio relato da criação. Portanto, Gênesis 1-3 são textos procedentes da experiência criatural.

³⁵³ OLIVER, 2017, p. 14-15. Sobre a relação entre a criação e o tabernáculo, ver OLIVER, 2017, p. 15-18.

³⁵⁴ FRETHEIM, 2005, p. 32.

³⁵⁵ FRETHEIM, 2005, p. 33.

³⁵⁶ FRETHEIM, 2005, p. 33-34.

Segundo Oliver, o Criador de Gênesis 1 é um Deus transcendente e a criação é um templo cósmico, que foi cuidadosamente cuidado de forma ordenada e boa. Javé, o Criador de Gênesis 2, que também aparece em Gênesis 3, é uma divindade bem mais intimista, que dialoga com as criaturas humanas e caminha pelo jardim da criação. É, pois, imanente, presente de forma intimista na sua criação. Oliver acrescenta que, além desses dois capítulos apresentarem o drama humano de forma mais aprofundada, Gênesis 2 apresenta a providencialidade do Criador por meio da sua criação, providência pela qual a criação, ordenada, encontra o suprimento das suas necessidades em outras partes da criação. Dessa forma, toda a criação é interdependente, necessitando as criaturas umas das outras. Por exemplo, “a terra precisa ser lavrada (Gênesis 2,5; 2,15), a vegetação precisa de água (2,5), o homem precisa do sopro da vida (2,7), o homem precisa de comida que também é bonita (2,9) e o homem precisa de uma companhia e ajudadora (2,18).”³⁵⁷

Fretheim, então, traz uma lista de formas pelas quais o Criador é retratado criando em Gênesis e em textos relacionados:

Enquanto o caráter do Criador é constante, muita variedade bíblica interna existe relativa ao modo de criação. Focamos em Gênesis 1-2, que fala da criação a partir de muitas perspectivas (sobrepostas). Eu envolvo outros textos bíblicos para ilustrar e expandir esta lista. [...]

1. Deus cria através do palavra (p. ex., 1,9; ver Sl 33,9; 148,5).
2. Deus cria através do palavra, seguido de atos de separação e outras atividades criativas (p. ex., 1,6-7; cf. Sl 33,6,9; 147,15-18; 148:3-5; Is 48,13; 55, 10-11).
3. Deus fala com outros (seres divinos e outras criaturas) e os convida a participar no processo criativo (p. ex., 1,11.26).
4. Deus usa aquilo que já foi criado como “matéria-prima” para trazer ainda outras criaturas ao ser (p. ex., 2,7-8.19; cf. Sl 8,3; 95,5). Várias imagens pintam esse modo, p. ex., Deus é construtor (2,22) e oleiro (Jó 10,8-9; Sl 33,15; 94,9; 103,14, poeira; Is 27,11; 29,16; 43,7; 44,2.21.24; 45,9.11; 64,8; Jr 10,16; Zc 12,1).
5. Deus cria trazendo ordem àquilo que já existe (p. ex., a terra em 1,2.9).
6. Deus cria algumas criaturas do nada (p. ex., 1,14-16).
7. Deus e os seres humanos nomeiam as criaturas, trazendo assim mais ordem à criação (p. ex., 1,5-10; 2,20).
8. Deus avalia o que foi criado, [avaliação] resultante que acarreta mais trabalho criativo da parte tanto de Deus quanto da criatura (p. ex., 2,18-23).
9. Deus cria por meio do espírito/sopro (1,2; 2,7; ver Jó 33,4-6; Sl 18,15; 104,30; Is 42,5), comumente sinônimos (Jó 27,3; ver Jó 4,9).
- [E, para além de Gênesis:] 10. Deus cria pela sabedoria (Pv 3,19; 8,22-31; Jr 10,12; 51,15; Sl 104,24; 136,5).³⁵⁸

³⁵⁷ OLIVER, 2017, p. 21-22. “the earth needs to be tilled (Gen. 2.5; 2.15), the vegetation needs water (2.5), the man needs the breath of life (2.7), the man needs food that is also beautiful (2.9) and the man needs a companion and helper (2.18).”

³⁵⁸ FRETHEIM, 2005, p. 34-35. “While the character of the Creator is constant, much inner-biblical variety exists regarding the mode of creation. We focus on Genesis 1–2, which speaks of creation from several (overlapping) perspectives. I draw in other biblical texts to illustrate and expand this list. [...] 1. God creates by means of the word (e.g., 1:9; see Pss 33:9; 148:5). 2. God creates by means of the word, followed by deeds of separation or

Sobre as interpretações dos versos iniciais de Gênesis 1, Fretheim afirma que a de que o verso 1 é uma sentença independente que funciona como sumário do capítulo, seguido do segundo que conta as condições anteriores à criação e, o terceiro, o primeiro ato criativo de Deus é a mais plausível. Ele justifica dizendo que tal é a estrutura de outras genealogias, isto é, descrições do que precede, como Gênesis 2,4a; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10, que começam com uma sentença sumarizadora independente.³⁵⁹

De acordo com Fretheim, é bem provável que o termo “começo” em Gênesis 1 se refere ao início da ordenação da criação e do tempo, que também é criação. Isto é, mesmo não negando que tudo tenha sua origem em Deus, o termo começo não se refere a um começo absoluto de todas as coisas, o que pode ser percebido no verso 2, em que mostra que a criação na narrativa começa a ser realizada a partir de matéria-prima já existente. Certamente, não sendo introduzida no texto, a existência divina anterior ao começo está assumida na narrativa. Porém, não há interesse dela em narrar a origem da matéria-prima, ou ela é assumida ser procedente da atuação anterior do Criador, afirma Fretheim. Segundo ele, o foco do texto é a ordenação da totalidade do mundo, incluindo não só a terra, mas também o céu, estando a morada divina dentro do mundo (Sl 89,11; 104,1-3; Is 40,22; Am 9,6). Fretheim também observa que outras criaturas não são criadas por Deus a partir da matéria-prima, como a luz, o firmamento e as luminárias, podendo ser consideradas como sendo a partir do nada.³⁶⁰

Quanto à relação entre a *ruah* de Deus e a matéria-prima, Fretheim afirma:

O espírito/vento de Deus “paira, move” sobre a face das águas em 1,2; esta imagem sugere aquilo que tem uma velocidade e direção sempre em mudança (cf. o uso dessa linguagem para uma caminhada bêbada em Jr 23,9; sobre vento e espírito, cf. Jo 3,8). Mas a qual fim? Uma vez que o espírito/vento é relacionado a Deus, a atividade é em algum sentido criativa (ver Jó 33,4; Sl 104,30 para um uso criativo de “espírito”). A

other creative actions (e.g., 1:6-7; cf. Pss 33:6, 9; 147:15-18; 148:3-5; Isa 48:13; 55:10-11). 3. God speaks with others (divine beings and other creatures) and invites their participation in the creative process (e.g., 1:11, 26). 4. God uses that which has already been created as “raw material” to bring still other creatures into being (e.g., 2:7-8, 19; cf. Pss 8:3; 95:5). Various images depict this mode, e.g., God is builder (2:22) and potter (Job 10:8-9; Pss 33:15; 94:9; 103:14, dust; Isa 27:11; 29:16; 43:7; 44:2, 21, 24; 45:9, 11; 64:8; Jer 10:16; Zech 12:1). 5. God creates by bringing order to that which already exists (e.g., the earth in 1:2, 9). 6. God creates some creatures out of nothing (e.g., 1:14-16). 7. God and human beings name creatures, thereby bringing further order to the creation (e.g., 1:5-10; 2:20). 8. God evaluates what has been created, the results of which entail further creative work on the part of both God and creature (e.g., 2:18-23). 9. God creates by means of the spirit/breath (1:2; 2:7; see Job 33:4-6; Pss 18:15; 104:30; Isa 42:5), commonly synonyms (Job 27:3; see Job 4:9). 10. God creates by wisdom (Prov 3:19; 8:22-31; Jer 10:12; 51:15; Pss 104:24; 136:5).”

³⁵⁹ FRETHEIM, 2005, p. 35.

³⁶⁰ FRETHEIM, 2005, p. 35-36.

imagem do espírito/vento de Deus (a única entidade do verso 2 não mencionada no saldo do capítulo) une Deus e a matéria-prima e dá um sentido dinâmico, e não estático, ao processo criativo. Adicionalmente, o verso 2 exibe uma compreensão mediada da criação, conforme o espírito de Deus trabalha no e por meio de material já existente para criar uma criação ordenada. Este sentido está em sintonia com a compreensão dinâmica da criação no saldo do capítulo.³⁶¹

Fretheim menciona que vinte imagens de Deus como Criador estão presentes em Gênesis 1-2, imagens relacionadas com os modos de criação já apresentados por ele. Quando se vê elas em conjunto, diz ele, o modelo de criação que surge é mais relacional do que costuma se perceber. Ele, então, começa a tratar sobre tais imagens.³⁶²

A primeira delas, apresentada por ele, é Deus como Criador, como *Creator* e *Maker*, como aquele que trabalha criativamente. Em Gênesis 1,1-2,4a, de forma intercambiável, como em 1,26-27, é utilizado *bārā'* (criar) sete vezes e *āsāh* (fazer) onze. O primeiro termo, segundo ele, é o mais comum no Antigo Testamento para referir-se a criar, especialmente para falar da criação originária e da contínua, mas também para recriação e para transformação de realidades que já existem. O segundo, sublinha ele, é um verbo comum à atividade humana, o que implica que a atividade criadora divina pode ser vista como análoga à ação humana. Ele cita, aqui, as imagens de Deus como oleiro e construtor em Gênesis 2, particularmente dele criando o ser humano a partir da criação já existente. Fretheim afirma que o verbo *bārā'*, por sua vez, indica que a analogia humana é limitada para descrever plenamente as atividades criadoras do Criador.³⁶³

Fretheim aponta que o Criador também é retratado como Falante, que cria por meio de sua palavra; algo que, como visto na sua discussão sobre a narrativa da criação bíblica e as das culturas vizinhas a Israel, também aparece na egípcia. Por ser fruto da palavra divina, a criação é fruto da vontade divina, da intencionalidade do Criador, e não um mero acidente, tampouco uma emanção. Afinal, a criação pela palavra mostra que o Criador transcende a sua criação,

³⁶¹ FRETHEIM, 2005, p. 36. "The spirit/wind of God "hovers, moves" over the face of the waters in 1:2; this image suggests that which has an ever-changing velocity and direction (cf. the use of this language for a drunken walk in Jer 23:9; on wind and spirit, cf. John 3:8). But to what end? Since the spirit/wind is related to God, the activity is in some sense creative (see Job 33:4; Ps 104:30 for a creative use of "spirit"). The image of the spirit/wind of God (the sole entity of v. 2 not mentioned in the balance of the chapter) brings God and raw material together and gives a dynamic rather than a static sense to the creative process. Moreover, verse 2 exhibits a mediated understanding of creation as the spirit of God works in and through already existing material to bring about an ordered creation. This sense is in keeping with the dynamic understanding of creation in the balance of the chapter."

³⁶² FRETHEIM, 2005, p. 36.

³⁶³ FRETHEIM, 2005, p. 36-37.

não estando ela incorporada nele. Fretheim, igualmente, destaca que o criar divino por meio da palavra está ligado aos atos criativos de Deus, como em Gênesis 1,6-7 e 14-16.³⁶⁴

Ele, igualmente, afirma que aqui o Criador aparece falando criativamente com o que já foi criado por ele, de forma que a criação passa a mediar a própria atividade criativa do Criador, que cria a partir de dentro da criação, e não externamente. Um dos exemplos dados é a ordenação temporal realizada por meio das luminárias, mediação desencadeada a partir do “haja” do Criador. A criação vai ocorrendo como um processo espaço-temporal, que envolve o que vai sendo criado, não sendo realizada em um evento instantâneo.³⁶⁵

Fretheim afirma que

tanto criaturas humanas quanto não-humanas são chamadas a participar na atividade criativa iniciada por Deus. Esta perspectiva é fortemente reforçada pelas imagens criacionais de Gênesis 2 [...]. Esta forma divina de criar, ao escolher não agir sozinho, é também reveladora de uma vulnerabilidade divina, pois ao envolver tanto aqueles que não são Deus, espaço é dado para a atividade de criaturas finitas, com todos os riscos inerentes de permitir as criaturas a serem elas mesmas.³⁶⁶

O Criador como Modelador de matéria já existente é uma outra imagem que Fretheim apresenta como aparecendo no começo de Gênesis, especialmente em Gênesis 2, em que ele entra em contato com a realidade material, com a criação terrestre. Até mesmo tomando a forma humana. Isso aponta para a proximidade do Criador ao longo do processo de criação.³⁶⁷

Deus forma, respira, planta e constrói uma mulher a partir de carne e osso. Deus é retratado como um oleiro que molda um ser humano (e animais, 2,19) a partir do pó da terra (2,7-8; ver também Jó 33,6; Is 45,9; 64,8; cf. Jr 18,1-6; Sl 103,14; 139,15) e sopra dentro desta nova criatura o sopro da vida. Deus é retratado como um cirurgião que remove uma parte do corpo do homem e fecha a incisão. Deus é retratado como uma arquiteto e construtor que projeta e “constrói” uma mulher a partir da carne e osso humano (2,21-22). Esta compreensão continua em Gênesis 3-4, em que Deus caminha no jardim na viração do dia (3,8), projeta e faz roupa a partir de pele de animal (3,21) e se envolve em diálogo com Caim (4,1-16), um tipo de relação humana “não-mediada” com Deus. Nestes textos Deus entra no contato mais próximo possível com a realidade material, com a coisa da vida terrestre. A noção comum que o Criador é completamente externo à criação, talvez no interesse de evitar o panteísmo, se

³⁶⁴ FRETHEIM, 2005, p. 37-38.

³⁶⁵ FRETHEIM, 2005, p. 38.

³⁶⁶ FRETHEIM, 2005, p. 38. “Both human and nonhuman creatures are called to participate in the creative activity initiated by God. This perspective is sharply reinforced by the creational images of Genesis 2 [...]. This divine way of creating, in choosing not to act alone, is also revealing of a divine vulnerability, for in so involving those who are not God, room is given for the activity of finite creatures, with all of the attendant risks in allowing creatures to be themselves.”

³⁶⁷ FRETHEIM, 2005, p. 39.

equivale a um deísmo velado. Deve ser enfatizado que estas formas de imaginar Deus não são ingênuas ou primitivas. A representação de Deus na forma de um ser humano liga esse texto com passagens teofânicas posteriores (p. ex., Gn 18,1-2) e outros textos em que seres humanos são conduzidos à presença divina (p. ex., Ex 24,9-11). O testemunho de Gênesis 1 à *bondade* de todas as formas da realidade material embasa o engajamento *tangível* e *tátil* de Deus com as criaturas em Gênesis 2. Não são as realidades finitas e materiais apenas capazes de ser “manuseadas” por Deus (ver Sl 95,5, “e a terra seca, que suas mãos formaram”) em comprometer a Divindade de Deus, elas são na verdade capazes de suportar Deus corporalmente na vida do mundo. E, de certa forma, o contrário também é verdadeiro; conforme Deus sopra o seu próprio sopro de vida nas narinas de um ser humano (2,7), algo do ser divino vem a residir no ser humano – *e em uma maneira contínua*. [...] Deus está tangivelmente envolvido com essa terra e as suas criaturas. De forma mais geral, Deus, ao criar dessa maneira, abriu espaço na vida divina para toda criatura terrestre que ele trouxe ao ser; de fato, como notado acima, Gênesis 3-4 testemunha níveis comparáveis de engajamento corpóreo divino e humano no tempo pós-criação. Este testemunho acerca de Deus, estando na dianteira do cânon, deve informar a nossa compreensão de Deus no restante das Escrituras.³⁶⁸

Fretheim afirma que o Criador também é retratado como Avaliador, como quem reage à sua criação, ao que foi criado, o que não ocorre somente no segundo dia de Gênesis 1. A criação e as criaturas são avaliadas intrinsecamente boas, sendo frutos da intenção divina e não tendo seu valor dependente de serem úteis ao ser humano para serem boas. Isto é, igualmente, evidente em Jó 38-41, aponta Fretheim. Tal avaliação divina é, além disso, superior à avaliação que o ser humano pode fazer acerca do criado a partir de sua subjetividade, sentimentos e pensamentos, pois dá uma alta dignidade a toda a criação, que é procedente do próprio Criador. A bondade da criação e das criaturas inclui a bondade delas para as outras criaturas. Todavia, o

³⁶⁸ FRETHEIM, 2005, p. 39-40. “God forms, breathes, plants, and constructs a woman out of flesh and bone. God is imaged as a potter who molds a human being (and animals, 2:19) out of the dust of the earth (2:7-8; see also Job 33:6; Isa 45:9; 64:8; cf. Jer 18:1-6; Pss 103:14; 139:15) and breathes into this new creature the breath of life. God is imaged as a surgeon who removes a part of the man’s body and closes up the incision. God is imaged as architect and builder who designs and ‘constructs’ a woman out of human flesh and bone (2:21-22). This understanding continues in Genesis 3-4, where God walks in the garden in the cool of the day (3:8), designs and makes clothing out of animal skins (3:21), and engages Cain in conversation (4:1-16), a kind of ‘unmediated’ human relationship with God. In these texts God comes into the closest possible contact with material reality, with the stuff of earthly life. The common notion that the Creator is completely external to the creation, perhaps in the interests of avoiding pantheism, amounts to a concealed deism. It should be stressed that these ways of imaging God are not naive or primitive. The imaging of God in the form of a human being links this text with later theophanic passages (e.g., Gen 18:1-2) and other texts where human beings are ushered into the divine presence (e.g., Exod 24:9-11). The testimony of Genesis 1 to the *goodness* of all forms of material reality undergirds God’s *tangible* and *tactile* engagement with the creatures in Genesis 2. Not only are finite, material realities capable of being ‘handled’ by God (see Ps 95:5, ‘and the dry land, which his hands have formed’) without compromising God’s Godness, they are capable of actually bearing God bodily in the life of the world. And, in some sense, the reverse is also true; as God breathes God’s own breath of life into the nostrils of a human being (2:7), something of the divine self comes to reside in the human—and in an ongoing way. [...] God is tangibly involved with this earth and its creatures. More generally, God, by creating in such a way, has made room in the divine life for the very earthy creatures that God has brought into being; indeed, as noted above, Genesis 3-4 witnesses to comparable levels of divine-human bodily engagement in post-creation times. This testimony regarding God, standing at the head of the canon, should inform our understanding of God in the rest of the Scriptures.”

tratamento utilitarista humano, sobretudo em termos de mercado, atenta diretamente contra a intenção e avaliação divina do Criador quanto à sua criação, defende ele.³⁶⁹

A partir daqui, Fretheim afirma que o Criador permanece envolvido com a sua criação após criá-la, não só falando e agindo, mas também avaliando, isto é, vendo e experienciando sua criação. O Criador é, assim, afetado pela sua criação, em uma relação contínua com ela. A avaliação divina da bondade em sua criação pode ser explicada, segundo ele, em 2,18, no qual a avaliação é oposta. A criação humana ainda não era boa, pois ainda não estava de acordo com a intenção divina, o que apontava que o trabalho divino relativo à criação humana não estava finalizado, demandando mais trabalho. Esta avaliação negativa que o Criador realiza acerca da sua criação, de acordo com Fretheim, aponta para a dinamicidade do processo criativo, e não estático, em que a reação do Criador traz novos desdobramentos na criação, desenvolvimentos criativos nelas e nas relações entre as criaturas. As pausas do Criador mostram que ele toma tempo para considerar e avaliar a sua criação realizada, antes de seguir para o próximo dia. Novamente, isto mostra a criação como processo.³⁷⁰

Fretheim defende que a avaliação divina dada pelo Criador à sua criação, de que ela é “boa”, não indica que ela é perfeita, um produto acabado. Antes, o trabalho criativo da criação continua, assim como a sua avaliação pelo Criador. Por isso, por não ser perfeita, a criação está sujeita a dar errado, como também o ser humano recebe a missão de sujeitá-la.³⁷¹

Deus também responde de outras maneiras ao que ele criou; Deus nomeia (1,5-10) e Deus abençoa (1,22.28; 2,3). Ao nomear as criaturas, Deus responde de ainda uma outra maneira ao que foi criado (a nomeação humana em 2,18-23 não sobrepõe à nomeação de Deus). Nomear, que envolve conhecimento da e relação com a criatura, *continua o processo criativo* (entendido em termos de ordenação) por um discernimento do lugar da criatura em relação com as outras criaturas. Tal como com a avaliação, na nomeação divina, o criar de Deus envolve tanto um processo de ação quanto interação com o que já foi criado, levando a desenvolvimentos criaturais posteriores. De que Deus é tão envolvido na atividade criativa ao longo do tempo sugere que o trabalho criativo de Deus não é fixado no começo, mas é contínuo, em constante interação com as criaturas que já existem. A resposta de bênçãos de Deus está especificamente relacionada a animais terrestres (1,22), aos seres humanos (1,28) e ao sétimo dia (2,3). Abençoar outros é um ato de dar poder e potencialidade a eles; é uma outra dimensão da atividade divina de compartilhar poder [...]; esta atividade é reveladora do tipo de relacionamento que Deus estabelece com as criaturas. Deus dá às criaturas o que é de Deus para usarem como desejarem. Em relação aos animais e aos seres humanos, o dom de abençoar está particularmente relacionado com a propagação da sua própria espécie; quanto ao Shabat, uma ordem temporal particular é dotada de um status criacional tal que sua honra (ou negligência) pode afetar

³⁶⁹ FRETHEIM, 2005, p. 40.

³⁷⁰ FRETHEIM, 2005, p. 40-41.

³⁷¹ FRETHEIM, 2005, p. 41.

profundamente a criação. O abençoar é compreendido como sendo integral ao próprio processo criativo; ele capacita as criaturas a participarem na continuidade da criação. De que o abençoar também continua a desempenhar um papel em todos os materiais bíblicos deixam claro que a criação tem a ver não apenas com o começo das coisas, mas com um processo contínuo do devir.³⁷²

Enfim, Fretheim também diz que o Criador como Consultor dos outros que não são Deus é uma outra imagem que emerge do texto. Ele começa por destacar o “façamos” de Gênesis 1,26, em que o Criador, tomando iniciativa, chama o que não é Deus para também tomar parte no ato dialógico da criação do ser humano, plural que também aparece em Gênesis 3,22; 11,7; e Isaías 6,8. Entende-se como uma referência a seres divinos ou semidivinos que habitam na região celeste, ou ao conselho divino (1 Rs 22,19; Jó 1-2; 38,7; Sl 8,5-6; Is 6,1-8; Jr 23,18-23). Segundo Fretheim, a relação de mutualidade na criação do ser humano à imagem divina estende tal relação criativa ao ser humano, envolvendo-o no processo criativo, engajamento humano na criação que ele diz estar presente em Gênesis 1,28 e 2,18-25.³⁷³

Fretheim defende que, apesar de não ser uma realidade maligna, de certa maneira o caos de Gênesis 1,2 ainda persiste na criação, de forma que é bem provável que o mandamento do Criador só ao ser humano para dominar a terra, em 1,28, esteja ligado a dominar a realidade caótica ainda existente na realidade, isto é, trazer ordem às realidades caóticas, à desordem. Os elementos da desordem não são malignos, mas bons. A persistência da desordem para além da criação inicial é, segundo ele, importante para que a criação continue se desenvolvendo, sendo possível haver na criação, assim, liberdade, abertura, criatividade, excelência e mesmo escolhas morais. Se não fosse assim, a criação seria caracterizada por monotonia, inevitabilidade, automaticidade e, as criaturas, seriam tão somente fantoches.³⁷⁴ Em Gênesis 1,28, afirma

³⁷² FRETHEIM, 2005, p. 41. “God responds to what has been created in other ways as well; God names (1:5-10) and God blesses (1:22, 28; 2:3). By naming the creatures, God responds in still another way to what has been created (human naming in 2:18-23 does not overlap God’s naming). Naming, which involves knowledge of and relationship to the creature, *continues the creative process* (understood in terms of ordering) by a discernment of the place of the creature in relationship to other creatures. As with evaluating, so in the divine naming, God’s creating involves a process of both action and interaction with what has already been created, leading to further creaturely developments. That God is so engaged in creative activity over time suggests that God’s creating work is not fixed in the beginning but is ongoing, in constant interaction with creatures that already exist. God’s response of blessing is specifically related to land animals (1:22), human beings (1:28), and the seventh day (2:3). To bless others is an act of giving power and potentiality to them; it is another dimension of the divine power-sharing activity [...]; this action is revealing of the kind of relationship God establishes with the creatures. God gives over to the creatures what is God’s to use as they will. With respect to animals and human beings, the gift of blessing relates particularly to the propagation of their own kind; with respect to the Sabbath, a particular temporal order is given such a creational status that its honor (or neglect) can deeply affect creation. Blessing is understood to be integral to the creative process itself; it enables creatures to participate in the ongoingness of creation. That blessing also continues to play a role throughout the biblical materials makes it clear that creation has to do, not just with the beginnings of things, but with a continuing process of becoming.”

³⁷³ FRETHEIM, 2005, p. 42-43.

³⁷⁴ FRETHEIM, 2005, p. 44.

Fretheim, o Criador dá uma responsabilidade divina ao ser humano a trabalhar com tal desordem de forma criativa.³⁷⁵

5.2.2.4 Criação enquanto descanso

Finalmente, Fretheim aponta que a criação divina chega no seu ápice em Gênesis 2,1-3: o descanso, o sábado, que é senão umas das obras do Criador, uma criação de Deus que integra e ordena a criação. O tempo é afinal, não um acidente, mas parte da criação, constituindo também o mundo. A ordem temporal é criada conjuntamente com a espacial, integrando ambas à boa criação. Nesse sentido, o ato do Criador de consagrar o sábado como dia de descanso é um ato que faz parte do processo criativo de Deus, é criacional. E, assim, seguir e consagrar o sábado é estar em harmonia com a intenção criativa de Deus.³⁷⁶

Isso difere da compreensão que vê no sétimo dia a conclusão da criação. Oliver, por exemplo, fala que o sétimo dia da criação é a sua conclusão, a sua finalização, com o abençoar e santificar dele pelo Criador. Ele afirma que Deus não só descansou no sétimo dia, conforme Gênesis 2,2, mas também continua a trabalhar, como é dito em João 5,17. O descanso do Criador marca que a sua criação está completa, tendo sido já criado tudo que existe na criação, ou tudo que ela precisa ou o que vai vir a ser realizado nela. O Shabat é, assim, a expressão ritual da completude da criação, do universo criado que é um todo. É aqui que está, segundo Oliver, a bondade da criação, na sua completude, suficiência e ausência de carência.³⁷⁷ Mas se por um lado a criação originária tinha chegado ao seu ápice, a criação é contínua, conforme o Criador age como tal de forma contínua. É, portanto, complicado afirmar que a criação está completa.

O próprio Oliver diz:

Como devemos compreender o Shabat? Vários comentadores, de Agostinho até o nosso dia, apontam que o sétimo dia em Gênesis 2,2-3 é o único dia não tendo uma noite. O Shabat é perpétuo e contínuo; ele é indicativo do eterno descanso de Deus. O Shabat marca a finalização do trabalho de Deus da criação, mas sua natureza aberta

³⁷⁵ FRETHEIM, 2005, p. 44-45.

³⁷⁶ FRETHEIM, 2005, p. 61-62. Deus cria a ordem temporal e nós, fazendo o mesmo, ao “organizarmos o tempo”, agimos como sua imagem.

³⁷⁷ OLIVER, 2017, p. 14.

também caracteriza o trabalho contínuo de consagração e santificação, alcançado por meio do cuidado providencial de Deus (Êxodo 31,13).³⁷⁸

Como o sábado marcaria a sua completude, o fim da criação, se ele não termina, se ele está aberto, se o sábado da criação é perpétuo e contínuo? O descanso do Criador é, pois, uma outra forma de criar, como já apontado por Fretheim. Deus continua abençoando, consagrando e santificando a criação, sustentando-a. Ou seja, criando-a.

Schmid faz observações acerca do Shabat que consideremos importantes. Primeiro, ele afirma que o primeiro capítulo da Bíblia narra a criação realizada pelo Criador em sete dias e que, discutindo Gênesis 2,2 –o último verso da perícopes de Gênesis 1 –, o texto hebraico fala que ele completou a sua obra no sétimo dia, o que difere da tradução da Septuaginta que afirma que ele termina a obra no sexto e descansa no sétimo. Por isso, a tradição grega que fala da criação como obra de Deus realizada em seis dias usa como base uma variante secundária. O texto hebraico mostra que o descanso faz parte da obra divina da criação, não sendo algo à parte, afirma ele. Schmid ainda observa que “o sétimo dia ocupa uma espécie de posição especial. Nada é criado nele, nem mesmo o Shabat (o substantivo não é usado; somente é o verbo *וישבת* [wyšbt], ‘e ele descansou’). Por meio do seu descanso Deus primordialmente performa o Shabat posterior.”³⁷⁹

Ponderamos, porém, que a completude ou plenitude da obra da criação originária no sétimo dia não indica que a criação não continua no Shabat, sétimo dia que ainda não terminou, de uma forma diferente. Afinal, o sétimo dia, sem nenhuma obra específica sendo expressa, é incluído nos sete dias da criação. Aliás, a ausência do substantivo “Shabat” para justificar que não há criação dele, por haver só o verbo que indica que o Criador descansou, não justifica a afirmação dele de que nada, nem o Shabat, é criado no sétimo dia. A diferença pode estar indicando uma outra maneira de criar. Afirmamos isso porque o sétimo dia é, primeiro, parte da criação da temporalidade. Segundo, o ato de descansar do Criador aparece como um ato

³⁷⁸ OLIVER, 2017, p. 19. “How are we to understand the Sabbath? Numerous commentators, from Augustine to the present day, point out that the seventh day in Gen. 2.2-3 is the only day not to have an evening. The Sabbath is perpetual and ongoing; it is indicative of God’s eternal rest. The Sabbath marks the completion of God’s work of creation, but its openended nature also characterizes the ongoing work of hallowing and sanctifying creation, achieved through God’s providential care (Exod. 31.13).”

³⁷⁹ SCHMID, 2019, p. 308-309. “the seventh day occupies something of a special position. Nothing is created on it, not even the Sabbath (the noun is not used; it is only the verb *וישבת* [wyšbt], ‘and he rested’). By his rest God primevally performs the later Sabbath.”

criacional, o que é respaldado pela inclusão do sétimo dia como um dia da obra da criação em Gênesis 2,2.

Fretheim destaca que no Shabat o Criador descansa, passando a ser o Criador de maneira distinta, permanecendo ativo e presente, mas, longe de controlar a criação e as criaturas, dá a elas liberdade, isto é, o espaço e tempo para elas desabrocharem, serem o que foram criadas para ser, para genuinamente serem elas. Por um lado, elas são dotadas por Deus de vontade e poder, por outro, o Criador permanece a sustentá-las. Aqui ele evoca Moltmann dizendo que o modo de criar de Deus é deixando a criação ser, de certa forma, recolhendo-se, mas não no sentido de criar e abandonar a criação ou de só chamar a criação à existência, é um dar espaço para ela ser.³⁸⁰

Segundo Fretheim, isto não faz com que ele seja mais santo do que os outros dias, sendo todos igualmente divinos. O sábado revela que o Criador dá liberdade aos seres para ser, como também se envolve com o tempo e o leva a sério. Ademais, a sequência temporal da criação vai ser ligada à vida religiosa e cultural de Israel, à sua vida de adoração.³⁸¹

Fretheim afirma que, conforme outros textos dos primeiros livros da Bíblia, o Shabat é importante não apenas para os seres humanos, mas para a criação de forma mais geral, como para os animais domésticos e a própria terra. A quebra de tal mandamento, que celebra semanalmente a criação divina, enquanto o guardá-lo e mantê-lo é, em si, um ato de criação ligado diretamente com a intencionalidade divina, tem implicações cósmicas negativas.³⁸²

Em relação ao próprio Criador, ao descansar no sábado, ele aparece explicitamente entrando e se envolvendo diretamente na ordem temporal da criação, relação que estava antes presente de forma implícita conforme ele vai criando no decorrer de dias e noites desde o verso 5 ao 31 do primeiro capítulo de Gênesis. Em 2,2-3, no entanto, é afirmado algo que o próprio Criador faz dentro da temporalidade da criação.³⁸³

Leitores da Bíblia são convidados a pensar na temporalidade de Deus. A relação de Deus com o mundo não deve ser entendida em termos de atemporalidade divina; antes, Deus voluntariamente escolhe incluir a comunidade de criaturas que tem um passado, um presente e um futuro dentro da vida divina. Deus toma tempo para contemplar,

³⁸⁰ FRETHEIM, 2005, p. 62.

³⁸¹ FRETHEIM, 2005, p. 62.

³⁸² FRETHEIM, 2005, p. 62-63.

³⁸³ FRETHEIM, 2005, p. 63.

para acolher a realidade do que foi criado. E Deus, ao imergir tanto o eu divino no tempo, *santifica e consagra* esta própria realidade temporal (Gn 2,3).³⁸⁴

Fretheim então afirma que a criação, como processo dinâmico, toma tempo, inclusive para o Criador, que se envolve e dedica à criação o tempo que ela necessita para se desenvolver, vir a ser o que ela é. Especialmente ao envolver a sua criação como participante nos processos criativos, criacionais, como aparece em Gênesis 1,11-13.20.24. Além disso, mais três coisas precisam de tempo para ocorrer no processo da criação. Primeiro, o desenvolvimento de distinções claras entre as criaturas. Segundo, o estabelecimento dos domínios e das interrelações das criaturas. Terceiro, o desenvolvimento do conhecimento do ser humano acerca da criação e das criaturas.³⁸⁵

Fretheim, inclusive, visando aprofundar no significado do Shabat para o próprio Criador, cita Moltmann afirmando que, ao descansar, fazendo-se receptivo por inteiro e abrindo mão de ser uma entidade dominadora, o Criador se permite ser afetado por sua criação e que as suas criaturas atuem sobre ele próprio, ele se permite sentir, ser tocado e atingido pela sua obra criada, pelos sentimentos de suas criaturas, sejam eles de alegria, dor, sofrimento e adoração; que ele abraça a sua criação e a comunidade dela como seu meio social de vivência.³⁸⁶

O seguimento do Shabat pelos israelitas é imitar o próprio Criador, é dedicar tempo a sentir a criação e permitir ser tocado pelas suas criaturas, como aparece em Jó 38-41. Tal ato é doxológico, pois reconhece Deus como Criador em adoração, honrando os propósitos que ele tem para a sua criação e criaturas.³⁸⁷ Aqui, igualmente, encontramos a importância da contemplação.

Podemos concluir, com Fretheim, que no retrato teológico que das narrativas da criação de Gênesis – e no Antigo Testamento em geral –, o Criador relacional cria e continua criando, relacionalmente, a sua criação divina e as suas criaturas, que são criadas tendo em seu próprio ser a interrelacionalidade. A criação e as criaturas, assim, espelham o ser relacional do Criador.

³⁸⁴ FRETHEIM, 2005, p. 63. “Bible readers are invited to think of the temporality of God. God’s relationship with the world is not to be understood in terms of divine timelessness; rather, God has freely chosen to include the community of creatures that have a past, a present, and a future within the divine life. God takes the time to contemplate, to take in the reality of what has been created. And God, by so immersing the divine self in time, *sanctifies* or *hallows* that very temporal reality (Gen 2:3).”

³⁸⁵ FRETHEIM, 2005, p. 63-64.

³⁸⁶ FRETHEIM, 2005, p. 64.

³⁸⁷ FRETHEIM, 2005, p. 64.

Esta natureza teológica presente em Gênesis é expressa a partir da experiência criatural do povo de Israel, em um contexto específico, em diálogo com o contexto de sua época.

Prosseguindo, finalmente, chegamos ao nosso último subtópico. Aqui buscaremos nos aprofundar na natureza experiencial de Gênesis 1, em uma busca de identificar a relação desta narrativa da criação com a experiência criatural.

5.2.3 *Por de trás do texto: a experiência do Criador como a gênese de Gênesis 1*

As experiências religiosas subjacentes a Gênesis 1 são frequentemente negligenciadas nas discussões sobre este texto e no envolvimento dialógico entre ciência e teologia. Tal negligência não só impede uma melhor compreensão do texto, mas também constitui uma perda significativa para a teologia sistemática e para o diálogo entre ciência e teologia. Certamente, um texto pode ser visto de inúmeros pontos de vista, especialmente um texto tão rico como Gênesis 1. As abordagens a ele, no entanto, e não estamos falando aqui sobre os diversos modelos de interação entre religião e ciência, podem ser divididas em pelo menos dois grupos, cada um com suas múltiplas perspectivas:

O primeiro é o literalista ou fundamentalista: Este grupo é subdividido em criacionismo e cientismo, sendo este último uma forma de fundamentalismo hipercientífico. Ambos os subgrupos veem Gênesis 1 como um texto que pretende fornecer um relato real e descritivo acerca da origem do mundo. Sua diferença reside no fato de que os criacionistas acreditam que ele é absoluta e cientificamente verdadeiro, apesar de terem facções com diferentes interpretações literalistas. Por outro lado, os defensores do cientificismo consideram-no incorreto e, portanto, o desconsideram.

O segundo é o literário ou dialógico: Este grupo abrange um número diverso de teólogos/as e cientistas que reconhecem que o texto bíblico, com seus diversos gêneros literários, e as ciências modernas, tem objetivos diferentes e maneiras distintas de persegui-los. Ele reconhece a natureza mitológica e teológica de Gênesis 1 e seu contexto – o contato dos israelitas com o Império Babilônico, sua cultura e mitologia religiosa, durante o exílio. Além disso, a maioria de seus proponentes reconhece que a teologia e outras ciências servem a propósitos distintos e empregam diferentes ferramentas. Eles propõem variadas abordagens e

interações entre estes campos, engajando-se em um diálogo interdisciplinar, ou mais, reunindo teologia e outras disciplinas, como epistemologia, filosofia da ciência, evolução, entre outras.

Entretanto, com suas longas discussões sobre a precisão científica e factual de Gênesis 1, bem como a interação entre teologia e outras ciências, ambos os grupos negligenciam e esquecem uma dimensão crucial do texto que é indispensável para sua compreensão: a experiência religiosa. Esta experiência forma a pedra angular de Gênesis 1, narrativa que foi moldada, e o esquecimento de tal experiência obscurece o significado contemporâneo da narrativa.

5.2.3.1 *A natureza de Gênesis*

Devemos, aqui, retomar algumas colocações já feitas no primeiro capítulo (1.2.2). Como aponta o exegeta Jacir Faria, Gênesis 1-11 é um lugar especial no qual encontramos a dimensão mítica de Israel. É uma coleção de mitos e contramitos derivados da experiência de Deus que eles vivenciaram, a partir do qual eles forjaram tais textos no formato de gênero narrativo. Tal forma, segundo Faria, permite que eles transcendam seu tempo e cultura.³⁸⁸

Faria destaca que, como um povo que experienciou o exílio sob outras culturas – como a mesopotâmica, a babilônica, a cananeia e a egípcia –, os israelitas estavam familiarizados com os mitos destes povos, que influenciaram seus próprios mitos. Eles, no entanto, foram modificados pelos israelitas. Um exemplo dado por ele é a transição do politeísmo, predominante nos mitos, ao monoteísmo. A Bíblia contém narrativas míticas que reforçaram a concepção da sociedade israelita sobre sua origem em Deus.³⁸⁹

Faria lembra que textos de Gênesis 1-11 foram compostos durante o exílio babilônico (587-536 a.C.) ou no período pós-exílico. Um contramito demonstra resistência e oposição não apenas ao mito em si, mas também ao pensamento e à cultura babilônica subjacentes que oprimiam os exilados. Gênesis 1,1-2:4a foi provavelmente composto durante ou logo após o exílio pela tradição sacerdotal (P). Ele contém elementos míticos, como o estado primordial de

³⁸⁸ FARIA, Jacir de F. *As maias belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1-11: mitos e contramitos*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 9-10, 15.

³⁸⁹ FARIA, 2015, p. 14.

caos e a criação ocorrendo ao longo de sete dias. É um contramito à mitologia babilônica da criação, como o *Enuma Elish*.³⁹⁰

Faria afirma que os israelitas reescreveram sua história como povo de Deus neste período, no qual o judaísmo se estabelece como uma religião, conforme vai tendo a sua identidade sendo moldada por meio de sua fé, culto e literatura. O Salmo 137 expressa os sentimentos deles como exiliados.³⁹¹ Faria defende que “esses mitos e contramitos [...] são histórias [...] da experiência com Deus, transmitidas por meio do gênero literário narrativo”,³⁹² e que, “tendo ouvido e convivido com a ideologia dominante, o povo reafirma a sua fé em Deus, contando miticamente a sua experiência de fé.”³⁹³

Os textos míticos da Bíblia querem ser uma resposta às perguntas fundamentais do ser humano que faz a experiência com o Deus dos pais e da libertação do Egito. Eles são criados tendo em vista a relação pessoal entre Deus e o ser humano. [...] Deus é o criador.³⁹⁴

Não diríamos que eles foram criados, mas forjados, moldados, diante de mitos já existentes, diante de seus ambientes vitais, a partir da experiência e do relacionamento pessoal que eles tinham com o Deus-Criador, como suas criaturas.

Helge S. Kvanvig (1948) não considera impressionante a construção de uma tradição que P fez a partir das histórias primitivas da Mesopotâmia. Os babilônicos fizeram o mesmo, não tendo somente escrito mitos acerca da origem, mas ligando blocos de tradições já existentes e, assim, desenvolvendo uma outra tradição. Tanto que a forma de escrever deles acerca do tempo primitivo estava mais próxima da forma de recordar o passado no cotidiano, e não da mera criação de mitos. Os babilônicos eram especialistas em escrever histórias primitivas, gênero criado por eles. A única opção para P, vivendo na Babilônia e não querendo criar mitos de origem, mas tendo a intenção de falar sobre o tempo primitivo, foi fazer uma seleção dos blocos de tradições babilônicos. P, então, faz a sua seleção, mas molda, à sua maneira, cada

³⁹⁰ FARIA, 2015, p. 14-15, 20, 43. Estamos convencidos por Schmid e Schröter, conforme discutido no primeiro subtópico do presente tópico, de que P, incluindo Gênesis 1, é formado com os seus autores ainda em exílio, e não depois dele.

³⁹¹ FARIA, 2015, p. 37-40.

³⁹² FARIA, 2015, p. 10.

³⁹³ FARIA, 2015, p. 20.

³⁹⁴ FARIA, 2015, p. 16.

uma das sessões da sua história sobre o tempo primitivo. A história da criação é, aqui, somente o começo, a primeira sessão, de tal história primitiva.³⁹⁵

Conforme Ernest Sellin (1867-1946) e Georg Fohrer (1915-2002), Israel não “historiciza” os mitos, nem toma os motivos e as narrativas míticas de seus vizinhos sem alterá-los. Os mitos são desvinculados do politeísmo e vinculados, ou incorporados, à fé javista. Eles deixam de expressar não relações politeístas, dos deuses, e passam a expressar a relação pessoal entre Deus e o ser humano. As novas narrativas míticas estão, assim, ligadas à fé no Criador, fé que está atrelada às relações entre Deus e o ser humano, ao agir divino na vida e no destino humano, incluindo os povos.³⁹⁶

O livro de Faria tem algumas limitações, mas ele destaca corretamente a experiência de fé por trás de Gênesis 1, uma experiência que aconteceu sob subjugação, uma experiência que é relacional e dialogal, entre Deus e seu povo. Embora Gênesis 1 não ofereça uma explicação científica para a origem do mundo, ele contém e reflete a experiência religiosa de Deus, bem como o relacionamento entre o Criador e suas criaturas. Gênesis 1 é uma narrativa cosmogônica experiencial enraizada nas experiências religiosas dos israelitas de ter um Criador em meio ao contato com o politeísmo e com as mitologias babilônicas. Tais experiências levaram P a compor esta narrativa como um relato mitológico, um contramito. A experiência criatural, ou seja, a experiência das criaturas humanas de ter um Criador, a percepção humana de Deus como a causa de seu ser, está na gênese desta cosmogonia mitológica, ou contramitológica, e experiencial – uma forma de narrativa simbólica, teológica, religiosa e real.

5.2.3.2 *A luta de Jacó: um encontro genético*

Karen Armstrong (1944) vê Gênesis como uma obra que traça a gênese da relação entre os seres humanos e o divino, como o próprio nome sugere. O relato não se destina, contudo, a fornecer um relato histórico sobre a Palestina dois milênios antes de Cristo, nem sobre como era a vida naquela época. De fato, Gênesis apresenta imprecisões em relação a este tipo de informação, o que sugere que seus autores não tinham ou não se importavam em fornecer

³⁹⁵ KVANVIG, Helge S. *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: an intertextual reading*. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 149). p. 257.

³⁹⁶ SELLIN, Ernest; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 127.

detalhes históricos precisos. Ao contrário, Gênesis é uma escritura que lança luz sobre verdades sobre a humanidade, o mundo e Deus. De forma surpreendente, ele se mostra relevante para o presente, para o hoje, e para a vida humana. Ele aborda as dificuldades da vida humana, como a vida familiar e a dor, e as vicissitudes da existência. Em especial, “Gênesis traça os estágios iniciais da relação humana com o divino. É uma história de começos: o começo do mundo, da raça humana, do povo de Israel e da nossa experiência da realidade que chamamos ‘Deus’”.³⁹⁷ Também acrescenta que “o sentido verdadeiro da escritura nunca pode ser inteiramente compreendido em uma leitura literal do texto, uma vez que o texto aponta para uma realidade para além de si mesmo, que não pode ser adequadamente expressa em palavras e conceitos.”³⁹⁸

Armstrong afirma que as histórias em Gênesis, como a luta de Jacó, não são apenas parte do nosso mundo e cultura, mas são, na verdade, emblemáticas e arquetípicas para as nossas próprias vidas. A luta de Jacó, por exemplo, é a nossa própria luta, e não apenas um relato de um episódio da vida do filho de Isaque. “Os contos de Gênesis possuem uma qualidade atemporal porque eles abordam aquelas regiões do espírito que permanecem opacas para nós e, mesmo assim, exercem uma fascinação irresistível.”³⁹⁹

De fato, esta narrativa presente em Gênesis 32,24-32 é a primeira que Armstrong explora em seu livro *In the beginning* (1997). Ela a conta da seguinte maneira: Jacó luta com um homem misterioso, que ele descobre ser Deus. Ele estava no meio de uma crise, retornando para casa após vinte anos e temendo Esaú, seu irmão, a quem havia prejudicado. Especificamente, ele temia ser morto por seu irmão. Sentindo-se aterrorizado e incapaz para a tarefa que Deus lhe havia dado, ele acampa em Jaboque, perto de Canaã, onde luta com um homem misterioso até o amanhecer. Este homem, que ficou preso com Jacó perto do amanhecer, o golpeia e desloca sua coxa. Ainda assim, Jacó consegue segurá-lo, se recusando a deixá-lo ir. Sabendo que este homem não era comum, e embora pudesse pedir uma revelação ou milagre, ele pede uma benção. O homem, então, lhe dá um novo nome, Israel, pois ele lutou com Deus e com os homens e prevaleceu. Logo depois Jacó lhe pergunta seu nome, que não é

³⁹⁷ ARMSTRONG, Karen. *In the beginning: a new reading of the Book of Genesis*. New York: Ballantine, 1997. p. 7. “Genesis traces the early stages of the human relationship with the divine. It is a story of beginnings: the beginning of the world, of the human race, of the people of Israel, and of our experience of the reality that we call ‘God.’”

³⁹⁸ ARMSTRONG, 1997, p. 5. “the true meaning of scripture can never be wholly comprised in a literal reading of the text, since that text points beyond itself to a reality which cannot adequately be expressed in words and concepts.”

³⁹⁹ ARMSTRONG, 1997, p. 7-8. “The tales of Genesis have a timeless quality because they address those regions of the spirit that remain opaque to us and yet exert an irresistible fascination.”

revelado. Ele, no entanto, nomeia o lugar de Peniel, afirmando que viu Deus face a face e, ainda assim, sua vida foi preservada.⁴⁰⁰

Armstrong considera surpreendente que este conto esteja presente na Bíblia Hebraica diante da tradição bíblica que afirma que nenhum ser humano pode olhar para a face de Deus e continuar vivo e de que é blasfemo pensar que Deus apareceria em forma humana. Segundo ela, o motivo pelo qual os editores da Bíblia do século V a.C. escolheram manter a história da luta de Jacó em Gênesis é que “ela descreve de forma tão eloquente a experiência religiosa de Israel. Não haveria uma revelação final: Deus jamais partilharia completamente o seu nome e sua natureza ao seu povo.”⁴⁰¹ Nesse mesmo sentido, podemos incluir Gênesis 2-3.

Armstrong aponta que o povo de Israel encontrou uma realidade sagrada tão imensa que não cabia em uma definição humana nem em um sistema de pensamento. Esta realidade transcendente, que os tocava, não podia ser contida e estava para além da existência do cotidiano. Os vislumbres que eles tinham do divino eram sempre efêmeros e, na maioria das vezes, ambíguos. No entanto, tais encontros com essa realidade os fizeram sentir-se abençoados, e além disso, lhes davam força e sabedoria para enfrentar os desafios de um mundo incerto. Após seu contato com Deus, Jacó deixa Peniel marcado ao amanhecer, mancando por causa de sua coxa ferida. Por outro lado, ele estava pronto para enfrentar seu irmão mais velho e buscar a reconciliação. Além disso, os israelitas reconheceram que ele havia lutado, passando pelo caminho doloroso e árduo em direção à salvação, e por isso seu novo nome era *significante*.⁴⁰²

O misterioso combate de Jacó no Jaboque também é um emblema do esforço doloroso que a Bíblia frequentemente exige dos seus leitores. Em quase todas as culturas, a escritura tem sido uma das ferramentas que homens e mulheres têm utilizado para apreender uma dimensão que transcende suas vidas normais. As pessoas têm voltado aos seus livros sagrados não para adquirir informações, mas para terem uma experiência. Elas têm encontrado uma realidade lá que vai além das suas existências normais, mas as dotam com significado último. Elas têm dado diferentes nomes para esta transcendência – Bramá, darma, nirvana, ou Deus –, mas, independentemente de como escolhemos descrevê-la e interpretá-la, ela tem sido um fato da vida humana. Estamos constantemente cientes de um nível ideal que contrasta com o mundo ao nosso redor. Podemos não considerar essa esfera como sobrenatural; podemos preferir encontrá-la na arte, música ou poesia ao invés de numa igreja ou sinagoga. Porém, os seres humanos têm persistentemente buscado uma dimensão da existência que parece próxima das nossas vidas normais, mas ainda assim, tão distante delas. As escrituras sagradas têm sido um dos principais meios para introdução das pessoas a um mundo

⁴⁰⁰ ARMSTRONG, 1997, p. 3.

⁴⁰¹ ARMSTRONG, 1997, p. 4. “it so eloquently described the religious experience of Israel. There would be no final revelation: God would never fully impart his name and nature to his people.”

⁴⁰² ARMSTRONG, 1997, p. 4.

de verdade última, de beleza e bondade. Isso tem ajudado os seres humanos a cultivar uma sensação do eterno e do absoluto no meio de um mundo transiente no qual eles se encontram.⁴⁰³

Armstrong, como pensadora das religiões, oferece uma forma interessante de enxergar não apenas o livro de Gênesis e a realidade por trás dele, mas também outros textos sagrados e suas realidades subjacentes. Além disso, é elucidativo e belo considerar a luta de Jacó como um arquétipo das experiências religiosas em todo o mundo, nas quais diferentes nomes são atribuídos a esta realidade.

A experiência de ter um Criador, que chamamos de experiência criatural, está presente na maioria das religiões. Não estamos argumentando que ela seja uma experiência e crença universal, pois não se encontra em todas as religiões e culturas. No entanto, a crença em uma divindade criadora está de fato presente em um grande número de religiões, senão na maioria delas. Portanto, embora não seja universal, é contingencialmente presente em muitas religiões. Trata-se de uma crença horizontalmente difusa e contingente. Diante da realidade e deste vasto mundo, em muitos contextos diferentes, os humanos experimentam ter um fundamento para seu ser, a experiência de ter um Criador. Esta realidade é chamada por muitos nomes, e a experiência e a fé nela são expressas por meio de diversos contos mitológicos, cosmogonias e teologias da criação.

Certamente, a relação ontológica entre Criador, criação e criaturas engloba todos os seres criados em relação ao Criador. No entanto, nem todas as pessoas vão experienciar e perceber, sobretudo de forma mais desenvolvida, tal relação real. Teologias da criação também se fundamentam na fé de ter um Criador, derivada da experiência criatural. Em última análise, o fundamento de uma teologia da criação, assim como os contos mitológicos sobre a criação, é a experiência de ter um Criador. É dentro deste horizonte que Gênesis 1 deve ser visto.

⁴⁰³ ARMSTRONG, 1997, p. 4-5. "Jacob's mysterious combat at the Jabbok is also an emblem of the painful effort that the Bible so often demands of its readers. In almost all cultures, scripture has been one of the tools that men and women have used to apprehend a dimension that transcends their normal lives. People have turned to their holy books not to acquire information but to have an experience. They have encountered a reality there that goes beyond their normal existence but endows it with ultimate significance. They have given this transcendence different names—Brahman, dharma, nirvana, or God—but, however we choose to describe or interpret it, it has been a fact of human life. We are constantly aware of an ideal level that contrasts with the world around us. We may not regard this realm as supernatural; we may prefer to find it in art, music, or poetry rather than in a church or synagogue. But human beings have persistently sought a dimension of existence that seems close to our normal lives and yet far from them. Sacred scripture has been one of the principal means of introducing people to a world of ultimate truth, beauty, and goodness. It has helped human beings to cultivate a sense of the eternal and the absolute in the midst of the transient world in which they find themselves."

Soskice ressalta a conexão feita entre Gênesis 1-2 e Êxodo 3, de ver o “Eu Sou Quem Sou” como o Criador que traz ao ser todo o mundo, a criação, não só por teólogos, desde o começo do cristianismo, mas também em textos judaicos, como os targumim palestinos escritos em aramaico. Em um deles, apresentado por ela, há um destaque da criação sendo feita pelo Criador falando “SEJA”. Segundo Soskice, a existência de tal ligação nesses targumim, escritos no meio semita, indica que tal associação não é simplesmente uma imposição da filosofia grega.⁴⁰⁴

Deus, como ser relacional, como “Aquele Que é Quem Ele É”, do Êxodo; em linguagem palamita, o pessoal Deus-Trindade em sua essência e energia(s), é o Ser que não apenas libertou o povo do Egito, do qual experienciamos libertação, mas também é o que disse e continua dizendo SEJA à criação e às suas criaturas, inclusive nós, o que podemos criaturalmente experimentar.

5.2.3.3 *Gênesis 1 e a experiência criatural*

Se se pode dizer com alguma certeza que os textos de Gênesis refletem as experiências religiosas por trás deles, o desejo de entender e descrever estas experiências se depara com algumas limitações. Aqui, apresenta-se a questão de se é possível compreender as experiências religiosas dos israelitas subjugados que ocorreram há tanto tempo e obter alguma ideia de sua “luta” com Deus enquanto viviam sob tal opressão, enfrentando os seus opressores.

Consideramos esclarecedora a resposta de James D. G. Dunn (1939-2020) a uma pergunta semelhante em seu livro *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (1975). Ao reconhecer as dificuldades da sua pesquisa e abordar o desafio de “entrar” e compreender a experiência de outras pessoas, especialmente devido ao enorme hiato histórico e cultural que separa seu tempo do tempo de Jesus e dos primeiros cristãos, assim como seu contexto geográfico, Dunn oferece algumas percepções interessantes. Ele afirma que o que sabemos sobre nossa própria experiência e sobre a experiência humana em geral nos permite, de certa forma, compreender as experiências de outras pessoas e apreciar experiências com as quais não estamos familiarizados. Além disso, defende que é essencial ouvir o que os indivíduos dizem e

⁴⁰⁴ SOSKICE, 2023, p. 67-68.

explicam sobre suas próprias experiências religiosas para entender os fenômenos religiosos que encontraram. Dunn chega à conclusão de que “um estudo simpatizante da linguagem com a qual Jesus e os primeiros cristãos articularam suas experiências religiosas deve, assim, nos permitir obter algum *insight* do próprio autoentendimento e discernimento de suas experiências religiosas.”⁴⁰⁵ Ademais, em seu prefácio, ele diz que “há fundamentos suficientes para esperar que a área das origens cristãs produza sua parte de pistas quanto ao mistério da experiência religiosa do homem.”⁴⁰⁶

É como que um espelho de experiências, no qual cada lado ilumina o outro.

No entanto, o desafio de adentrar as experiências religiosas dos israelitas por trás de Gênesis 1, particularmente a experiência de ter um Criador, parece ainda maior, pois eles não nos forneceram um relato de suas experiências. O que temos são as expressão dela, o próprio conto, e a partir dele, devemos tentar entender como suas experiências estão refletidas no texto. Em resumo, temos nossa própria experiência e o texto, por meio do qual podemos tentar discernir as experiências deles. Acreditamos que o texto em si é um documento do qual é possível captar as experiências por trás dele, conforme este contramito é uma forma de expressar a fé experiencial deles em Deus enquanto estavam no exílio e em subjugação.

O ser humano experiencia a realidade como um todo. Ninguém vive exclusivamente na dimensão química da realidade, ou apenas na física, ou na biológica, ou na religiosa, ou na psicológica. A experiência humana da realidade é integral. O ser humano é uma entidade integral que é simultaneamente carne, corpo, alma e espírito – não possuindo cada um deles como partes⁴⁰⁷ – e que também experiencia a realidade como a realidade integral que ela é.

Certamente, quando falamos sobre esta realidade, é natural compartimentalizá-la. Ao narrar a criação, Gênesis 1 a divide em dias, com cada dia representando um aspecto diferente da criação. É interessante lembrar da visão de Santo Agostinho sobre isso. Ele afirma que toda a criação aconteceu em um instante, mas narrá-la toda de uma vez seria impossível. Por isso, defende que Gênesis 1 divide a criação em períodos, ou dias, para torná-la narrável (*De gen. ad. litt.*, I,15,29; V,1,1-12,28). Da mesma forma, também dividimos as dimensões da realidade

⁴⁰⁵ DUNN, 1997, p. 3. “a sympathetic study of the language with which Jesus and the first Christians articulated their religious experience should therefore enable us to gain some insight into their self-understanding and evaluation of their religious experience”.

⁴⁰⁶ DUNN, 1997, p. iv. “there are sufficient grounds for hoping that the area of Christian origins will yield its share of clues to the mystery of man’s religious experience”.

⁴⁰⁷ Tratamos sobre isso em MATA DE VASCONCELOS, Henrique; LEANDRO, Gibran Gonçalves. *Humanos, criação e corporeidade*. Campinas: Saber Criativo, 2019. p. 120-157.

para estudá-la e ensiná-la. No entanto, Gênesis apresenta uma espiritualidade integral, retratando que “o sopro de Elohim planava sobre as águas” (Gênesis 1,2⁴⁰⁸), e o Criador que cria e anda pelo jardim da criação (Gênesis 3).

Gênesis 1 é uma narrativa experiencial, procedente de pessoas que viviam a realidade como um todo e que experienciaram Deus, o Criador, como o fundamento do seu ser. Elas expressaram sua experiência religiosa de ter um Criador utilizando elementos tangíveis da realidade, particularmente no contexto do exílio. Diante dos mitos prevalentes, criaram contramitos. Por exemplo, afirmaram que o que os babilônios viam como divindades era, na verdade, criaturas de um único Deus, o Criador.⁴⁰⁹

No entanto, cremos que a verdade fundamental que eles buscavam afirmar é que, ao olhar para a sua criação, o Criador expressa-se assim: “Elohim vê: grande bem!” (Gênesis 1,21 e 25). E, ao vislumbrar toda a sua criação, diz: “Elohim vê tudo o que havia feito, e eis: um intenso bem.” (Gênesis 1,31). Como isso não é filosofia helênica, não há uma ontologia estritamente falando. Ainda assim, pode-se perceber uma conexão entre o ser e o bem, e a beleza, entre a existência, o bem e a beleza. Em meio ao exílio e sob subjugação, P ainda afirma a beleza e a bondade da existência e da criação, as quais têm Deus como seu fundamento. Próximo disso, Soskice afirma que os israelitas “estavam mais preocupados em mostrar a relação de todas as coisas com Deus e umas com as outras, e estabelecer que a criação é ‘boa’ e a obra de um Deus benevolente. Eles nos contam algo sobre a ordem criada, mas também sobre a natureza de Deus.”⁴¹⁰

Em harmonia, Oliver afirma que “para os autores sacerdotais, a precisa base metafísica da criação e sua origem causal não são a preocupação principal; o que importa é que o mundo que Deus cria é bom, bonito e providencialmente ordenado.”⁴¹¹ Ou seja, P não tem uma

⁴⁰⁸ Esta e as próximas citações diretas de Gênesis 1 são da versão de Chouraqui. Optamos por ela pela sua proximidade literal com o texto hebraico. BÍBLIA. AT. *No princípio (Gênesis)*. Trad. para o francês e comentários de André Chouraqui; tradução para o português de Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

⁴⁰⁹ Yong lembra da preocupação de P com a antiga adoração ao sol, o que faz com que a narrativa da criação enfatize que o sol e a luz são criaturas, e não divindades (YONG, 2012, p. 61. n. 9). Em Gênesis 1, é visível que o contramito expressa a necessidade procedente da experiência criatural de afirmar um único Criador, fundamento e sustentação do seu ser e de todas as coisas existentes que não ele, incluindo o sol, que não era uma divindade, mas parte da criação.

⁴¹⁰ SOSKICE, 2023, p. 71. ““they are more concerned to show the relationship of all things to God and to each other, and to establish that the creation is ‘good’ and the work of a beneficent God. They tell us something about the created order, but also something about the nature of God.”

⁴¹¹ OLIVER, 2017, p. 40. “For the Priestly writers, the precise metaphysical basis of creation and its causal origin are not the central concern; what matters is that the world that God creates is good, beautiful and providentially ordered.”

preocupação ontológica no sentido grego, mas da relação entre o Criador e a sua criação que é feita por ele boa, bela e ordenada de forma providencial.

O propósito de P, então, é destacar a relação entre a criação e as criaturas com o seu Criador, e entre as criaturas entre si. Eles fazem isso a partir de sua experiência como criaturas humanas em contato com outras criaturas e com a criação, bem como com o Criador. Gênesis 1 é, portanto, uma narrativa relacional e experiencial. Além disso, como Soskice aponta, o texto também busca afirmar a criação como sendo boa, obra de um Criador que é bom. Boa, bela e ordenada, criada pelo Deus Belo e origem de toda ordem da criação. Note, aqui está refletida a experiência criatural tanto de um Deus Bom e Belo quando da criação que é boa e bela.

De acordo com Soskice, a metafísica e a cosmologia científica não eram de interesse para os israelitas; o que lhes interessava era nomear. Por isso, em Gênesis, Deus é mostrado chamando e nomeando, duas ações que estão interligadas.⁴¹² “O Deus de Israel é um Deus criador”.⁴¹³ E este Deus-Criador é um Criador que fala, chama e nomeia. E, acrescentamos, ele é um Criador que sopra, inspira e expira. E, o interesse deles no nomear está no expressar, nomear, o Deus-Criador experienciado.

Entrando na dimensão pneumatológica, o teólogo pentecostal Amos Yong (1965) faz uma breve releitura pneumática das narrativas da criação visando uma pneumática teologia da natureza.⁴¹⁴ O seu objetivo é distinto do nosso. Ainda assim, ele oferece *insights* interessantes para nós sobre o Espírito como Criador. Antes de entrar na sua discussão pneumatológica das narrativas da criação, contudo, faz-se importante destacarmos algumas de suas observações sobre as narrativas da criação, especialmente de Gênesis 1.

Ele começa por destacar a inadequabilidade do concordismo entre Gênesis 1 e a ciência moderna para ambos, deixando claro que ele não o toma como pressuposto. Yong defende que o concordismo não apenas interpreta a Bíblia de forma anacrônica, mas também se equivoca quanto ao gênero e propósito dos primeiros capítulos bíblicos. Além do mais, ressalta que a Bíblia não é um livro de ciência moderna, tampouco descreve ou visa descrever a forma em que o Criador criou o mundo. Se interpretada corretamente, afirma ele, a Bíblia não contradiz o consenso científico e o “livro da natureza”, quando este último é compreendido devidamente pelas ciências. Ambos são, nesse caso, complementares, e podem até mesmo serem

⁴¹² SOSKICE, 2023, p. 71.

⁴¹³ SOSKICE, 2023, p. 81. “Israel’s God is a creator God”.

⁴¹⁴ Conferir YONG, 2012, p. 58. Infelizmente, apesar do nosso escrutínio

convergentes. O mundo natural é, pois, apresentado de forma distinta por eles, isto é, pela Bíblia e pelo “livro da natureza”, e as contradições aparentes entre eles provavelmente são devido a interpretações equivocadas entre eles. Mesmo assim, ele reconhece a possibilidade de interpelações proveitosas entre ambos. Yong, então, afirma que sua aproximação ao texto antigo vai além das perspectivas de seus autores, no mundo antigo, sendo ciente das perspectivas científicas modernas, e que ele não visa buscar o sentido original dos textos. A sua releitura tem o contexto atual como lugar de compreensão, visando um diálogo pneumatológico entre a narrativa da criação e a ciência moderna.⁴¹⁵

Ao afirmar que não se deve tomar a narrativa de Gênesis 1, que ele vê como pnemato-teológica, como um tratado científico em que a história da criação está descrita, Yong ressalta que a criação do sol e da lua só aparece nela depois da criação da luz, do dia, da noite e da vegetação terrestre. Ele explica que tal ordem tem como objetivo opor-se a práticas comuns nas culturas do Oriente Próximo, como o politeísmo, a multiforme adoração politeísta à natureza e práticas astrológicas, três religiosidades comuns naquele contexto. Igualmente, sublinha que a insistência de P em afirmar o sol e a luz como sendo criaturas reflete a sua preocupação contra a antiga adoração do sol naquele contexto. Yong afirma que, no entanto, escritores posteriores dos livros da Bíblia identificaram a Divindade com a luz, mencionando o Salmo 104,1-2, 1 João 1,5, 1 Timóteo 6,16 e Tiago 1,17.⁴¹⁶ Estes escritores, naturalmente, já não tinham mais tal preocupação de P, que em seu tempo, como sublinha Römer,

cultos do sol existiam para todo lado na Mesopotâmia e Egito, em diferentes variantes: o sol é o criador e garantidor da vida, mas também o juiz das boas e más ações do homem. Um selo encontrado em Jerusalém em uma tumba do sétimo século [a.C.] mostra um deus solar acompanhado por dois deuses inferiores: “Retidão” e “Justiça”.⁴¹⁷

Yong discute a afirmação de alguns acadêmicos de que o sopro divino não possui parte ativa na narrativa da criação para além do segundo verso de Gênesis 1, como Gerhard von Rad (1901-1971), que defende que a *ruah Elohim* não tem significância cosmológica em lugar nenhum do Antigo Testamento para além do referente verso, no qual ele aparece relativo à

⁴¹⁵ YONG, 2012, p. 59.

⁴¹⁶ YONG, 2012, p. 61.

⁴¹⁷ RÖMER, 2015, p. 101. “Cults of the sun existed everywhere in Mesopotamia and Egypt in different variants: the sun is the creator and guarantor of life, but also the judge of the good and bad deeds of men. A seal found at Jerusalem in a tomb of the seventh century shows a solar god flanked by two minor gods: ‘Righteousness’ and ‘Justice.’”

atividade divina sobre os elementos do caos. Yong discorda da generalização de von Rad. Primeiro, ele afirma que, de fato, o primeiro verso de Gênesis 1 introduz toda a narrativa, mas que o verso segundo no mínimo tem como referência, assim como o primeiro, as atividades de Deus no primeiro dia da criação. Segundo, ele cita as afirmações pneumatológicas dos Salmos 33,6 e 104,29-30 como objecções à afirmação de von Rad.⁴¹⁸

Por onde começaria uma releitura pneumatológica das narrativas de Gênesis acerca da criação? Naturalmente, Yong afirma que é com a Gênesis 1,2, em que P fala sobre a *ruah Elohim*, o sopro, vento, tempestade de Deus, movendo-se sobre as faces das águas. Contudo, ela continua com Gênesis 1,30, com a *nephesh*, o sopro, sendo dada por Deus para *todas* as criaturas viventes. Seu ápice está em P, em Gênesis 2,7, com o Senhor soprando, *naphach*, a *nishmah* da vida, o sopro da vida, dentro de *ha adam*. Yong afirma que a leitura canônica do textos até justifica conectar a *nishmah* ao *ha adam* e o *ruah Elohim*, especialmente à luz do Qohelet, do Eclesiastes, 12,7, no qual está afirmado que, na morte, o pó volta para a terra e a *ruah* volta para Deus, que o deu em primeiro lugar. Todavia, ele defende que é uma imposição anacrônica ao texto ler a *ruah* de Deus como sendo a terceira pessoa da Trindade, o que não precisa ser feito.⁴¹⁹

Por outro lado, uma releitura pneumatológica e cristã do texto traz uma abertura:

Dado o testemunho testamentário cristão de Deus como espírito (cf. Jo 4,24), uma releitura pneumatológica de Gênesis 1 pode proceder [e a] criação pode ser entendida como sendo inteiramente “em-espiritada por Deus”. Como tal, não apenas Deus cria todas as coisas por meio da Palavra – “Que haja...” – e do Espírito, mas todas as coisas são o que elas são como criaturas de Deus precisamente porque elas se originaram na Palavra divina falada e proferida pela *ruah* de Deus.⁴²⁰

⁴¹⁸ YONG, 2012, p. 60-61. Sendo o primeiro verso de Gênesis 1 uma introdução a narrativa que se segue, Yong afirma que qualquer especulação feita sobre o que teria acontecido entre os dois primeiros versos do capítulo, como a queda dos anjos, são especulações impostas, forçadas ao texto, e não especulações que surgem a partir dele (YONG, 2012, p. 61. n. 10).

⁴¹⁹ YONG, 2012, p. 60. Sobre Gênesis 1, 2, Yong também fala da possibilidade de traduzir *ruah Elohim* como tempestade. Na nossa perspectiva, uma vez que, entre outros, *sufah* é o termo hebraico para referir-se a tempestade, mas não *ruah*, Yong extrapola poeticamente aqui o significado etimológico de *ruah*.

⁴²⁰ YONG, 2012, p. 60. “given the Christian testament witness to God as spirit (cf. Jn. 4:24), a pneumatological rereading of Genesis 1 can proceed [and] creation can be understood to be thoroughly ‘en-spirited by God.’ As such, not only does God create all things through Word—‘Let there be . . .’—and Spirit, but all things are what they are as creatures of God precisely because they originate in the divine Word spoken and uttered by the *ruah* of God.” Yong utiliza aqui “en-spirited” para afirmar a origem e criação de toda a criação e criaturas da *ruah* de Deus, juntamente com a sua Palavra, como também para a presença da *ruah em* toda a criação. Optamos, na falta de uma tradução exata em português, traduzir literalmente o neologismo de Yong por “em-espiritada”.

Yong destaca que é do *tohuwabhohu*, do caos primitivo, que a criação, com sua complexidade, surge, e que no mínimo desde Filon os rabinos têm interpretado a *ruah Elohim* como o fogo criativo, o intelecto divino, que dá forma à matéria. *Tohuwabhohu*, assim, não é visto como vácuo ou vazio, mas como estado caótico que é restringido e reformulado pela *ruah* de Deus. Ele afirma que proponentes da tradicional doutrina da *creatio ex nihilo* podem identificar o vazio como um estado de puro caos, como indeterminado, estado não distinguível do nada. No entanto, aponta que era sobre as águas que o espírito de Deus pairava, e não sobre o puro nada. Yong, então, defende que *tohuwabhohu* não deve ser compreendido tão somente como vazio, como caos de desordem e aleatoriedade, mas também como *plenum*, como estado de máxima plenitude, de plenitude transbordante; como estado em que todas as coisas, sem unidade ou forma, estão fervilhando e borbulhando, e por ser desprovido de unidade e forma, não há substância a partir da qual as coisas criadas do mundo seguem leis e fazem parte de redes de relacionamentos. Segundo ele, “pode-se argumentar que *tohuwabhohu* antecipa também o caos da ciência moderna, com seu movimento imprevisível e não-linear das perturbações simples de potencialidades e possibilidades a resultados complexos.”⁴²¹

Consideramos que *tohuwabhohu*, em si mesmo, não afirma ou traz a ideia da *creatio ex nihilo*, o que é evidente pela leitura de 2 Pedro 3,5 de Gênesis 1,2, que se apresenta como uma interpretação bem mais próxima do texto do que a projeção da *creatio ex nihilo* a ele. No texto em questão, o autor de 2 Pedro afirma que a criação da terra, por meio da Palavra de Deus, ocorreu a partir e por meio da água. A doutrina da *creatio ex nihilo* é, pois, uma projeção bem posterior ao texto. *Tohuwabhohu*, caos primitivo, não significa *ex nihilo*, o não-ser da filosofia cristã que virá posteriormente.⁴²² A *creatio ex nihilo*, todavia, não precisa depender da expressão *tohuwabhohu* de Gênesis 1.

Yong, continuando, afirma que, nos versos 4 e 5, no primeiro dia, o sopro de Deus continua trabalhando, ordenando e dividindo (“divide”) a luz da escuridão, assim como formando a noite e a manhã. No segundo dia, nos versos 6 e 7, ele separa as águas, tanto entre as do alto e as de baixo quanto entre as águas e a terra seca. A criação continua, então, com a

⁴²¹ YONG, 2012, p. 61-62. “*tohuwabhohu* arguably anticipates also the chaos of modern science with its unpredictable and nonlinear movement from simple perturbations of potentialities and possibilities to complex outcomes.”

⁴²² Além de Gênesis 1,2, o sintagma *tohuwabhohu* só se repete no Antigo Testamento em Jeremias 4,23, havendo também um jogo de palavras a partir dele em Isaías 34,11 –isto é, uma referência fragmentada ao sintagma. Semanticamente falando, em nenhum deles existe uma ideia da *creatio ex nihilo*, do não-ser da tradição cristã, nem explícita nem implicitamente.

separação entre espécies de plantas e animais, como pode ser visto nos versos 11, 12, 21, 24 e 25.

Yong defende que os processos da criação, no qual a criação emerge do caos primordial, ocorre por meio de divisão (“divide”), separação, distinção, diferenciação e particularização, o que faz Deus por meio do sopro (“*breath*”), começando por soprar a separação da luz a partir da escuridão. Yong considera ser significativo, em termos lógicos, epistemológicos e linguísticos, os processos da criação ocorrerem por meio do dividir, distinguir, diferenciar e particularizar, pois isto possibilita o pensamento, o Logos, assim como a linguagem, o nomear das coisas criadas.⁴²³

Yong fala da interação e sinergia entre o Criador, a criação e as criaturas na narrativa: “Não há apenas o mandamento soprado por e a partir de Deus e a performance responsiva da ordem criada por toda a narrativa da criação, mas, em determinados pontos, Deus parece até mesmo permitir a criação tomar a iniciativa.”⁴²⁴ Isto é, em alguns casos Deus diz que haja e o seu mandamento ocorre, mas em outros, como nos versos 11, 20 e 24 de Gênesis 1, o Criador diz que deixe a terra ou as águas trazer a existência certas criaturas e criação, como a terra a vegetação e as criaturas viventes, e as águas também criaturas viventes. As plantas, ainda, produzem sementes, e as árvores, frutos.⁴²⁵

A criação é, então, dita como co-criadora:

no terceiro dia, a terra seca é autorizada a aparecer e só então Deus procede a chamá-la Terra (1,9-10). Posteriormente, a terra em si é explicitamente dita a trazer a gerar vegetação (plantas, frutos e árvores), e Deus responde valorativamente, vendo e afirmando isto como sendo bom (1,11-12).⁴²⁶

Fretheim também afirma que tanto o humano quanto o não-humano são envolvidos no processo de criação de Deus, que é contínuo. Segundo ele, o ato de procriação é uma extensão da criação divina, em que os seres humanos, ao gerar filhos, participam do ato criativo de Deus, refletindo a imagem de Deus. Isto é evidenciado na forma como as genealogias aparecem em

⁴²³ YONG, 2012, p. 62-63.

⁴²⁴ YONG, 2012, p. 63. ““There is not only the commandment breathed out by and from God and the responsive performance of the created order throughout the creation narrative, but at a few points, God even seems to allow the creation to take the initiative.”

⁴²⁵ YONG, 2012, p. 63.

⁴²⁶ YONG, 2012, p. 64. “on the third day, the dry land is allowed to appear and God proceeds only then to call it Earth (1:9–10). Subsequently, the earth itself is said explicitly to bring forth vegetation (plants, fruits, and trees), and God responds evaluatively, seeing and affirming this to be good (1:11–12).”

Gênesis, em que a criação de Seth à imagem de Adão é destacada (Gênesis 5,3), apontando para a procriação com o ato de criação divino. Mas a imagem de Deus é manifestada não apenas na procriação e na sexualidade, mas também na qualidade das relações interpessoais entre seres humanos, como o companheirismo, a intimidade e a humanidade.⁴²⁷

Por fim, Yong defende que o Criador aparece, na narrativa, como reativo, ao ver, nomear e responder à sua criação. A criação, por sua vez, é apresentada como tendo agência em seu ambiente, gerando, produzindo e reproduzindo inúmeras formas no processo da vida. Mesmo sendo dotada de capacidades evolutivas desde o princípio da criação e de ferramentas para realizar ajustes ao longo do tempo, caso necessários, longe de uma criação deísta, a criação trabalha e dá andamento à contínua criação divina, *creatio continua*, cheia do sopro de Deus, refletindo a criatividade e sabedoria divina.⁴²⁸

A distinção criador-criatura certamente não deve ser obscurecida – esta é, em grande parte, o ponto central do relato da criação. Ao mesmo tempo, Deus também cria ao convocar o mundo como co-criador e ao habilitar a criação e as suas criaturas a participarem no processo de produção e reprodução. [...] A hipótese pneumatológica que estou propondo é que os processos de separação, diferenciação, divisão e distinção vistos na narrativa da criação refletem o caráter do espírito divino claramente articulado em outros lugares da Escritura como a dinâmica, particularizadora, relacional e doadora de vida presença de Deus.⁴²⁹

Yong afirma que as criaturas da criação, na narrativa, estão abertas em duas direções. Trata-se de uma abertura sistêmica da criação, intrínseca a ela. Na direção horizontal, elas estão abertas umas para as outras, em suas interrelações cosmológicas. No sentido vertical, ao Criador, ao sopro de Deus, fundamento ontológico e norte teleológico da criação.⁴³⁰ Aqui,

⁴²⁷ Para esta discussão, especialmente a interessante leitura relacional da imagem de Deus nos primeiros capítulos de Gênesis, ver FRETHERM, 2005, p. 48-61. A imagem de Deus como relação humana, como coletividade, também é afirmada por Milton Schwantes (1946-2012) e discutida posteriormente por nós: SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes, 1989., p. 33; MATA DE VASCONCELOS; LEANDRO, 2019, p. 74-120. Para uma análise literária da terra como personagem em Gênesis 1-9, ver NUNES JÚNIOR, 2017.

⁴²⁸ YONG, 2012, p. 64.

⁴²⁹ YONG, 2012, p. 64. “The creator-creature distinction certainly should not be blurred—that is, in large part, the main point of the creation account. At the same time, God also creates by calling forth the world as co-creator and enabling the creation and its creatures to participate in the processes of production and reproduction. [...] The pneumatological hypothesis I am proposing is that the processes of separation, differentiation, division, and distinction seen in the creation narrative reflects the character of the divine spirit clearly articulated elsewhere in Scripture as the dynamic, particularizing, relational, and life-giving presence of God.”

⁴³⁰ YONG, 2012, p. 73-74.

“Deus não apenas cria e chama, mas também interativamente responde, nomeia, direciona (comanda) e avalia.”⁴³¹

O que o Espírito tem a ver com a experiência criatural de ter um Criador? Ele é o Espírito-Criador, experienciado como Criador pelas criaturas humanas, se não conscientemente pelos redatores e editores de Gênesis 1, pelos cristãos pneumáticos que o reconhecem como Deus-Criador. O Espírito restringe e remodela o caos da vida humana na criação, assim como continua a pairar sobre e no universo. Ele também está em todo o processo de criação.

A criação pelas energias criacionais de Deus não significa que as pessoas da Trindade não estejam diretamente envolvidas na criação. Afinal, as energias divinas são trinitárias, uma e a mesma energia do Deus-Criador Trindade, da Trindade Criadora.

Dionysios Skliris afirma que o diferencial entre a teologia latina, especialmente em Agostinho, e a teologia ortodoxa de Palamas, ao dizer que o Espírito é o Amor, é que, no Ocidente, o Amor é identificado com a hipóstase do Espírito, enquanto em Palamas o Amor é uma das energias divinas, na qual o Espírito possui um papel pessoal particular, especial.⁴³²

No ato de criar, expressão do poder criativo de Deus, as três pessoas da Trindade assumem papéis particulares e especiais. Pelas suas energias criacionais, Deus é o Artista — e não o Designer — que expressa na criação a relação que há em si com a Palavra e com o Sopro que está nele, assim como a sua Fonte última. Enquanto a Palavra é proferida, juntamente com a Expiração, com o Sopro, a criação vai vindo a ser, as criaturas vão surgindo e, ao mesmo tempo, por instrução do Artista, por meio da sua Palavra e Sopro, dá poder para a criação fazer parte no próprio processo de criação. O Sopro de Deus, que pairava sobre as águas caóticas, vai dando forma e ordem ao caos informe, e dando vida à criação. Doa também o fôlego de vida ao ser humano, criado para refletir a relação de mutualidade e Amor que há entre o Artista, sua Expressão e a sua Expiração. O Sopro de Deus continua pairando sobre e na criação, se fazendo aliado dela na luta contra o caos informe que subsiste nela — caos que não é maligno, mas infirmitude despropositada e aleatoriedade.

Ademais, os modos da criação, isto é, as formas em que o Criador é retratado em relação com a sua criação, juntamente com as imagens do Criador e de suas relações com a criação, como são destacas por Fretheim, procedem da experiência do povo de Israel: Entre as imagens

⁴³¹ YONG, 2012, p. “God not only creates and calls forth, but also interactively responds to, names, directs (commands), and evaluates.”

⁴³² SKLIRIS, Dionysios. *The Holy Spirit as Light and as Love in the thought of Saint Gregory Palamas*. In: THE SEVENTH EUROPEAN ACADEMY OF RELIGION, 2024, Palermo, Itália. 23 maio 2024. Comunicação oral.

está Deus como o Deus-Criador, como o Deus Falante, como o Moldador de matéria existente, como o Avaliador da criação, como aquele que é Consultor, Oleiro, Construtor. Entre os modos da criação está que o Deus-Criador cria por meio do mundo, separando e ordenando a criação, falando e convidando outros seres ao processo criativo, o que inclui seres divinos e as criaturas. Igualmente, ele cria usando matéria já existente, ele cria ordenando e nomeando. Ele cria, também, pelo seu sopro divino. Já vimos tudo isso no presente capítulo. O importante a ser ressaltado é que estas imagens do Deus-Criador não surgiram do nada, mas procedem da experiência criatural do povo de Israel em meio ao seu mundo e contexto cultural.

Nesse horizonte, é a partir da experiência criatural cristã que interpretamos a *ruah* de Gênesis 1 e do Antigo Testamento como o Espírito do Deus-Pai, que tratamos a Palavra de Gênesis 1, tão destacada em João 1, como Jesus Cristo, a Palavra de Deus-Pai. É, dessa forma, que temos liberdade de interpretar as Escrituras frente à nossa Tradição – composta por experiências coletivas – e a nossa própria experiência pessoal de Deus. No que diz respeito ao nosso ponto, interpretamos que o Deus-Trindade é o Deus-Criador, que criou e continua criando, que foi retratado no Antigo Testamento, especialmente nos primeiros capítulos de Gênesis, mas que também experienciamos *aqui e agora* como o nosso Criador, como o fundamento do nosso ser, que sustenta e direciona a nossa vida. E, que, como Artista, pinta a existência, como Palavra, expressa o que há dentro de Deus à criação e às criaturas, e como Sopro, nos dá vida, fôlego, e continua a aquecer a existência em um mundo caótico, e nos auxilia diante de tal realidade, em prol de uma realidade mais humana, ou mais divina.

Enfim, a Trindade Criadora traz ao ser as criaturas e a criação, e pela criação e sendo criação, a criatura humana percebe e experiencia as relações existentes entre o Criador e a criação e suas criaturas, mas se aprofunda nelas, podendo trazer a sua relação com o Criador, com a criação e com as criaturas, como também a sua experiência criatural, a um nível mais profundo.

É a trinitariofania, as energias divinas da Trindade agindo *ad extra*, que são causam as experiências criaturais que, por sua vez, expressam-se em narrativas, símbolos e teologias da criação. É assim, a partir de sua experiência criatural, que P denuncia os ídolos babilônicos em Gênesis 1 e, da mesma forma, somos chamados a denunciar os ídolos contemporâneos. Além disso, consideramos que *creatio ex tohuwabohu* e *creatio ex nihilo* são expressões *distintas* da experiência criatural de não proceder do que fenômeno natural, em linguagem epicurista, do ciclo *ex nihilo nihil fit* da natureza. Em outras palavras, enquanto tudo da natureza parece pertencer ao ciclo de não surgir do nada, mas sempre provir de algo previamente existente, a

creatio ex tohuwabhohu e *creatio ex nihilo* afirmam a experiência do ser humano de, ultimamente, não proceder de tal ciclo, mas do próprio Criador.

Além disso, em diálogo com Ska⁴³³, nas nossas palavras, dizemos que, em Gênesis 1, P expressa a sua experiência criatural dizendo: também experienciamos a experiência criatural, mas ela não revela uma teogonia, tampouco uma batalha de deuses. Antes, experienciamos que a *ruah* de Deus paira sobre as águas, sobre o caos primordial. A nossa experiência, pois, não ensina que a criação foi realizada a partir de Tiamat, deusa das águas salgadas, nem fomos, nós, seres humanos, criados a partir do sangue de Kingu. Antes, Deus cria tudo pela sua palavra e *ruah*, e nós, especificamente, fomos criados à imagem e semelhar do nosso Criador. Além disso, experienciamos o Deus que criou o sol e todos os astros. Marduk, portanto, não criou o mundo com o corpo de Tiamat, nem o ser humano para servir os deuses. Marduk, na verdade, não existe, pois o sol não é uma divindade. É ele, aliás, que foi criado com um propósito e função de servir: iluminar e governar o dia. Fomos criados com dignidade e com direito ao sábado, assim como o nosso Criador.⁴³⁴ E Gênesis 2? Ela é expressão de uma experiência criatural do “também nós” diante de Gênesis 1 ou uma expressão mais antiga de uma experiência criatural? Em ambos os casos, trata-se da mesma experiência criatural. E o *Enūma Eliš*? Parte da experiência criatural? Sim, é uma expressão de uma experiência criatural, mas uma expressão distinta que reflete uma experiência distinta. Especialmente, ela é desprovida da racionalidade que há entre o Criador e a criação, incluindo a criatura humana, em Gênesis 1-2.

Como vimos, H. Schmid, K. Schmid e Schröter falam das narrativas da criação como expressões procedentes de experiências históricas. K. Schmid e Schröter, em especial, destacam o caráter universal da experiência direta de relação com o Criador, o que, em termos luteranos, poderíamos falar da experiência e relação criatural universal de todos os crentes. H. Schmid, em especial, destaca que a criação no Oriente Próximo antigo, incluindo Israel, diz respeito ao presente, e não a uma origem, e que os textos acerca da criação foram moldados visando a expressão da experiência histórica de Israel de Deus como Criador. O resultado são narrativas experienciais da criação, relativamente independentes.

Se von Rad erroneamente radicalizou em sua subordinação da teologia da criação à redenção, não devemos tomar o sentido contrário e fazer o mesmo inversamente. Devemos, antes, reconhecer que Israel expressa a sua fé na criação em um ambiente vital, social, cultural

⁴³³ Especialmente SKA, 2016, p. 30-35.

⁴³⁴ Para a perspectiva de Ska sobre Gênesis 1,26-28, ver SKA, 2016, p. 61-76.

e religioso, à luz de sua experiência criatural; e que, por outro lado, é por meio de sua fé e experiência em Deus como seu Redentor que eles expressam a fé na redenção. Se Römer está certo ao defender que P compila e harmoniza duas tradições distintas, uma que pode ser predominantemente encontrada em Gênesis 1-11 e outra em Êxodo 1-15, e se há uma proeminência da teologia da criação e do ato de bênção na coleção de Gênesis mencionada, e da teologia da redenção na coleção de Êxodo, vemos como razoável dizer que P harmoniza e coloca juntas, desde o princípio do seu documento sacerdotal, a teologia da criação/ato de bênção e a da redenção. Afinal, Javé é o Deus-Criador e Abençoador, mas também é o Deus que Salva o seu povo. Nesse horizonte, duas tradições e expressões distintas sobre a origem por Javé são colocadas em conjunto, unindo, assim, expressões da experiência criatural e de Deus como abençoador com as expressões da experiência salvífica.

Conforme Ska,

o Deus de Israel, que veio habitar numa tenda, é exatamente o criador do universo. O soberano de toda a criação escolhe para si uma simples barraca para acompanhar, como nômade, o seu povo peregrino através do deserto, para a meta final que é a terra prometida. Como criador do universo, já fizera aparecer a terra seca para livrar o seu povo dos egípcios (Gn 1,9-19; Ex 14,16.22.29; cf. 15,9). Ele, sempre como criador do universo, também arranhou comida para o seu povo no deserto, como fizera para as primeiras criaturas na origem do mundo (Gn 1,29-30; 6,21; 9,3; Ex 16,15).⁴³⁵

De certa forma, pois, a experiência salvífica no deserto é senão a experiência criatural da presença de Deus no deserto.

Falando das diferenças do relato da criação de Gênesis 1 e o de 2-3, Ska diz que pode se “dizer que o primeiro relato procura fundar uma espécie de teocracia do Deus de Israel sobre o cosmo inteiro, ao passo que o segundo relato quer mostrar quanto o Deus criador está atento, em primeiro lugar, às condições de vida da humanidade que povoa a terra prometida.”⁴³⁶ Novamente, ponderamos que, se um foi escrito para contrastar com o outro, isto não impede de podermos lê-los como complementares, na medida em que expressam a mesma experiência criatural, embora também distinta; são duas e a mesma.

Note-se que um destaca o poder criativo de Deus, do Deus Criador de tudo e todos, que cria pela palavra e que está sobre o caos por meio de sua *ruah*, além de descansar e, assim,

⁴³⁵ SKA, 2016, p. 15-16.

⁴³⁶ SKA, 2016, p. 57.

instaurar a realidade divina do descanso. O segundo, por sua vez, se aprofunda na relacionalidade humana do Deus Criador, que anda no meio de sua criação e dialoga com ela, que se preocupa com a humanidade, com o seu povo. Repetindo, estas duas narrativas são nada mais do que expressões distintas da mesma experiência criatural, ao mesmo tempo em que é distinta; trata-se, ambas, do experienciar de uma mesma realidade: de ter Deus, o Criador, e de ser criatura e criação, experiência que ocorre por meio das energias criacionais de Deus – assim como das nossas energias e as da criação. Como dissemos anteriormente, há em Gênesis 1-2 uma riqueza de narrativas da criação que são, ultimamente, expressões da mesma realidade criatural, mas por pessoas distintas, com intenções distintas e a partir de tradições distintas.

5.3 Considerações finais

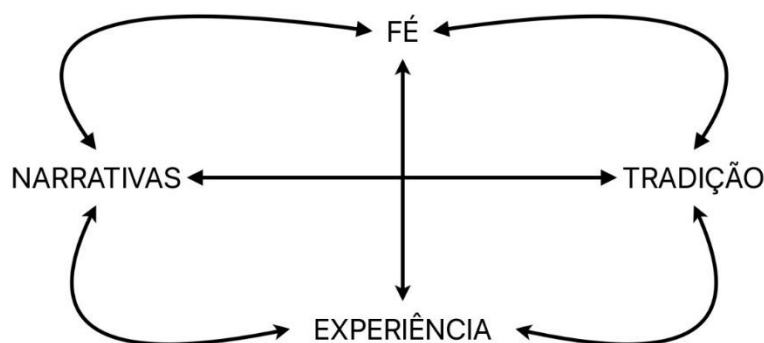
Devido à ausência de uma teologia da criação pentecostal no Brasil, os pentecostais e carismáticos brasileiros acabam recorrendo aos criacionismos conservadores em busca de respaldo teológico e de uma forma de explicar e expressar sua fé na criação. Atualmente, isso se manifesta de maneira evidente no acolhimento que fazem dos criacionismos de Lourenço e de Eberlin, ambos presbiterianos.

Entretanto, se a Bíblia e a experiência religiosa estão no centro da tradição e espiritualidade pentecostal – e de fato estão –, então os pentecostais não precisam mais buscar no criacionismo episódico contemporâneo uma forma de compreender e expressar sua fé na criação. A teologia da experiência criatural, em linguagem palamita, não é apenas uma alternativa ao criacionismo: ela é mais apropriada, aprofundada, relacional, sofisticada e próxima da espiritualidade pentecostal do que o criacionismo.

Abre-se, assim, um caminho que acolhe a tradição pentecostal de uma forma que os modelos de relação entre ciência e religião/teologia, bem como a ecoteologia, até agora se mostraram insuficientes em fazer. Nossa proposta também buscou privilegiar a experiência espiritual cristã e zelar pelo papel central do Espírito na teologia da criação e da experiência criatural, evitando, assim, o abismo do cristomonismo ocidental. Ademais, a teologia da experiência criatural expressa uma teologia com significado para o *aqui e agora* que, aliás, é desprovida da obsessão e que foge da tentação pelo suposto início do universo; armadilha na qual o criacionismo ainda continua preso.

A Trindade Criadora é, sem dúvida, a fonte, origem, fundamento e sustentação da criação e da teologia cristã. A criação e a participação da criatura no Criador são, por sua vez, a fundação da vida e da experiência cristã; no sentido de que por meio e fazendo parte delas, estamos em relação e experienciamos a Trindade Criadora, em sua trinitariofania. De forma similar, a teologia da criação e da participação se relaciona com outras áreas da teologia. Como isso ocorre? De onde elas procedem? Pelas e das nossas experiências criaturais. É por meio delas que percebemos, conhecemos, sentimos, experienciamos, tomamos *siência* (“ciência” sensorial relativa à senciência) e ciência das relações criaturais que já são realidades dadas. Mas não só isso: por meio das experiências criaturais, podemos nos aprofundar nestas relações e realidades.

Por fim, encerramos o presente capítulo tentando responder uma indagação que surge dentro da teologia da experiência criatural: a fé procede da experiência ou a experiência procede da fé? E as narrativas religiosas e a tradição, como elas estão relacionadas com tal dinâmica? Ou, de forma específica dentro da nossa discussão, a experiência criatural procede da fé na criação ou a fé na criação procede da experiência criatural? Qual a relação das narrativas da criação e dos ensinamentos acerca da criação na tradição cristã com ambas? Considere o seguinte diagrama:



Tal diagrama pode ser aplicado a outras áreas da teologia. Mas, dentro da nossa limitação, podemos visualizá-lo da seguinte maneira: a fé em Deus como Deus-Criador, como ficou claro no presente capítulo, procede da experiência criatural, é expressa em narrativa(s) da criação – assim como em teologia(s) da criação – e forma(m)/faz(em) parte de determinada

tradição; e determinada tradição pode gerar fé no Deus-Criador. A experiência criatural, em seu lugar basal no círculo, gera fé, é expressa em narrativas da criação e, com ou sem outras experiências que não a criatural, forma ou pode formar uma tradição. No entanto, a fé no Criador e/ou a(s) narrativa(s), assim como – ou juntamente com – determinada tradição, também pode(m) fomentar experiências criaturais. Narrativas – e teologias – da criação podem, inclusive, instigar ou mesmo gerar fé no Criador, em conjunto com alguma experiência criatural. Além disso, narrativas e teologias da criação fazem parte de tradições, que, por sua vez, expressam sua fé no Criador e suas experiências criaturais por meio dessas mesmas narrativas e teologias da criação. E assim por diante.

Note que o diagrama apresentado representa apenas um polo da relação e experiência entre Criador e a criatura humana. No outro polo está a própria Trindade, a trinitariofania. A experiência religiosa e criatural não ocorrem, pois, *ex nihilo*, mas na desvelação e revelação das energias do Deus Criador. Não há, no entanto, diagrama para a Trindade; tampouco poderíamos incluí-la no diagrama apresentado. Enquanto o polo criatural da relação e experiência pode ser representado, o polo trinitário dispensa representações.

A relevância de uma teologia da criação que aborde uma teologia metafísica e experiencial pode até ser vista como irrelevante por alguns teólogos/as contemporâneos, o que explicaria o motivo dela, em si, não ser tão investigada hoje, a não ser na área da ecoteologia e do diálogo com as ciências. Entretanto, a teologia da criação é central para toda a teologia cristã. É tão assim que, como já apontamos anteriormente, Moevs, especialista em Dante, vai defender que “o conceito de criação – juntamente com a relacionada ideia de participação – é a fundação da compreensão cristã.”⁴³⁷ Em um primeiro momento, questionamos a sua afirmação. Afinal, é a Trindade a realidade que é o fundamento último, a fonte de toda teologia, experiência e vida cristã. Entretanto, a sua afirmação não questiona isso.

A criação e a participação divina devem, assim, ser vistas como a fundação da vida e experiência cristã nesse sentido, assim como toda a teologia deve olhar para a teologia da criação como a sua fundação. Não como a sua origem, como o fundamento do nosso ser: é a Trindade Criadora que ocupa tal lugar. Antes, devemos vê-las como o meio pelo qual

⁴³⁷ MOEVS, Christian. Dante and Eckhart on Creation and Participation. *Medieval Mystical Theology*, v. 27, n. 2, p. 129-142, 2018. p. 129. “The concept of creation (along with the related idea of participation) is the foundation of Christian understanding.”

encontramo-nos com o Criador, e como expressamos tais relações e experiências. Por isso, deve-se reconhecer a importância da teologia da criação hoje.

Além disso, uma teologia metafísica da criação é relevante para a experiência cristã, para a espiritualidade cristã, porque, como afirma Perl, “uma espiritualidade sólida pode dificilmente ser baseada em uma metafísica ruim, que interpreta equivocadamente a relação fundamental entre Deus e o mundo.”⁴³⁸ Defendemos que a sofisticada teologia palamita, ou melhor, teosofia palamita, pode iluminar e contribuir significativamente para a experiência e espiritualidade pentecostal. Aqui adotamos o caminho da teologia da criação, pois é nela que a relação e experiência fundamental entre o Criador, a criação e as criaturas, inclusive a criatura humana, são expressas.

⁴³⁸ PERL, v. 14, 1990, p. 105. “a sound spirituality can hardly be based on a bad metaphysics which misunderstands the fundamental relation between God and the world.”

CONCLUSÃO¹

Como delineado na introdução, o problema primário que regeu a minha pesquisa foi o criacionismo brasileiro e a recorrência da tradição pentecostal a ele por falta de uma teologia da criação própria, e a insuficiência de teologias da criação contemporâneas, como as engajadas na relação com ciências e as da ecoteologia, em conseguir se mostrar à fé e tradição pentecostal ser uma alternativa mais apropriada do que o criacionismo para explicar e iluminar a fé deles no Criador e na criação divina. A partir deste problema, surgiu a questão primária da pesquisa de se uma teologia da criação em uma perspectiva experiencial, em diálogo com Palamas, poderia ajudar a superar o criacionismo brasileiro e ser uma alternativa ao mesmo, visando, especialmente, o pentecostalismo.

A minha hipótese, que considero ter sido verificada de modo satisfatório no decorrer da pesquisa e do caminho que considerei propício para ela, é de que uma teologia da experiência criatural, desenvolvida a partir da dimensão experiencial e metafísica da teologia da criação de Palamas, é sim uma alternativa ao criacionismo brasileiro. A teologia da experiência criatural é mais apropriada à fé e tradição pentecostal e próxima da sua espiritualidade do que não apenas o criacionismo, mas também das atuais formas de diálogo entre teologia e ciências, sendo uma teologia que possui significado para a criatura humana *aqui e agora*. O objetivo geral da pesquisa, que considero cumprido, foi superar o criacionismo brasileiro apresentando e desenvolvendo uma teologia da criação experiencial, o que fiz com a teologia da experiência criatural, desenvolvida em diálogo com Palamas no horizonte, e que é significativa para a criatura humana *aqui e agora*.

Visando alcançar o meu objetivo primário e responder à pergunta e problema da pesquisa, verificando a minha hipótese, dividi a pesquisa em cinco capítulos, tendo cada um deles o seu objetivo específico próprio. Retomo, agora, os objetivos, apontando para os resultados alcançados em cada um dos seus respectivos capítulos.

O primeiro objetivo, do primeiro capítulo, foi buscar expor brevemente o criacionismo brasileiro, tomando a obra dos seus dois maiores proponentes, Adauto Lourenço e Marcos Eberlin, como objetos de pesquisa para uma análise crítica. Este primeiro objetivo da pesquisa resultou em dois capítulos que, somados, tinham trezentas páginas. Só o primeiro capítulo tinha

¹ Como apontado na introdução, a conclusão adotará a primeira pessoa do singular.

ao redor de duzentas, no qual realizei uma análise crítica exaustiva das afirmações de ambos os autores, trazendo especialmente fatos e dados científicos para mostrar a inautenticidade delas. Tentei fazer o mesmo em um outro capítulo, no qual busquei analisar as afirmações dos proponentes do cientismo relacionadas à fé, especialmente na criação, engajando com Richard Dawkins, Sam Harris, Carl Sagan e Stephen Hawking.

Entretanto, foi decidido que ele deveria ser recortado e transformado em um capítulo de aproximadamente cem páginas. Assim, decidi priorizar o criacionismo brasileiro, problema que instigou a pesquisa, mas não sem deixar de ressaltar que tanto o criacionismo episódico pós-científico quanto o cientismo compartilham de uma mesma convicção, a do evidencialismo. Isto é, de que determinada crença só pode ser justificada por meio de evidências empíricas. Além disso, na versão atual do capítulo, mostrei que ambos os criacionismos brasileiros, da Terra Jovem e do DI, torcem dados científicos e são essencialmente pautados por crenças religiosas (criacionismos), e não pela ciência. Ademais, também sublinhei que ambos rejeitam tomar os textos bíblicos em seus gêneros literários, o que empobrece suas leituras das próprias Escrituras. Como pautado por crença e sendo uma pseudociência, ou no máximo uma ciência ruim e anacrônica, as diversas teorias criacionistas não são especiais o suficiente ou objetiva e cientificamente satisfatórias para serem colocadas no currículo escolar público.

O segundo objetivo era mostrar, de forma não exaustiva, como a área acadêmica de ciência e religião, surgida na década de 60, apresenta uma proposta de interface entre ciência e religião, com uma distinção epistemológica entre ambas, e como tal distinção já havia aparecido, ainda que seminalmente, no decorrer do pensamento cristão. Acredito que ambos os objetivos foram alcançados. No primeiro tópico do capítulo, indiquei como, ainda que seminalmente, mas que foi desenvolvida ao longo do tempo, existia uma noção do perigo em utilizar a Bíblia para justificar crenças científicas. Aqui encontram-se figuras como Santo Agostinho, Copérnico, Galileu e até mesmo Calvino, apesar dos proponentes do presbiterianismo brasileiro serem proponentes do criacionismo. Isto é, a meu ver, um desvio da herança deixada pelo precursor da sua tradição.

Além disso, também foi mostrada a grande contribuição de figuras do campo acadêmico ciência e religião na contemporaneidade, como Barbour, Haught e Lambert. Destaco aqui a importância da tipologia inicial apresentada por Barbour, a indicação de Haught, junto de Polkinghorne, que a realidade exige níveis distintos de explicações, explicações escalonadas, e, a sofisticada tipologia de Lambert fora do mundo anglo-saxão, e a sua inclusão de Lemaître como importantíssimo cientista e intelectual para o campo em questão, o que os outros dois

deixaram de destacar. Ainda assim, aponte limites existentes nos três autores. Destaco a limitação das teologias da criação desenvolvidas por Haught e Lambert a partir de suas etimologias que, embora sejam expressões autênticas da fé na criação, ao contrário do criacionismo, elas falham em tocar o cristão no *aqui e agora*, especialmente o de tradição pentecostal, e em mostrar que a fé no Criador e na criação procedem de uma experiência religiosa. Mais importante ainda para a presente pesquisa, que modelos teológicos relacionados a tipologias como essas falham em se mostrar alternativas ao criacionismo para a fé e tradição pentecostal. Por isso, e tentando sair da limitação de tais pensamentos em ficarem, de um jeito ou de outro, atrelados à questão física da criação, mostrei a necessidade de ir até um autor medieval em busca de uma teologia da criação metafísica e experiencial que se mostre uma alternativa ao criacionismo para a fé e tradição pentecostal.

O terceiro objetivo, ao qual dediquei o terceiro capítulo, foi apresentar a vida e a teologia de Palamas de forma mais ampla, para que fosse possível apresentar, no capítulo seguinte, a sua teologia da criação. Vejo como satisfatória a apresentação feita no capítulo em questão desta figura importante da Igreja Ortodoxa Bizantina do século quatorze, mas que também é importantíssima para diversas tradições ortodoxas hoje. Em seu tempo, além de ter sido formado em sua juventude nos círculos do imperador, tendo sido bem educado, ele abriu mão das riquezas de sua família e dos anseios do Imperador para o seu futuro e se entregou à vida monástica. A partir daí, em defesa da tradição hesicasta, ele se envolveu em disputas teológicas e políticas. Sua vida, aliás, teve outras surpresas, além de ter sido preso politicamente pela família imperial na qual cresceu, acontecimento influenciado pelas mãos do seu patriarca, Palamas também viveu cativo pelos otomanos, no qual se engajou com interessantes conversas.

Igualmente, introduzi a sua sofisticada teologia, mostrando aspectos fundamentais dela, como a sua distinção acerca do conhecimento, a sua distinção ontológica entre a essência de Deus e as suas energias, apontando também como esta distinção ontológica está enraizada na sua tradição ortodoxa, e, ainda, que a experiência religiosa é central na sua teologia, de tal forma que ele é justamente chamado de doutor da experiência. Com isso, foi possível avançar para quarto objetivo e capítulo.

O quarto objetivo delineado foi explorar a teologia da criação de Palamas em suas diversas dimensões, a saber, a física, a metafísica e a experiencial, tendo como objetivo mostrar como existe em seu pensamento um quadro metafísico e uma teologia da criação experiencial significativa para a criatura humana *aqui e agora*, e identificar se esta teologia da criação palamita pode ser desenvolvida em uma teologia da criação contemporânea que integre

metafísica e experiencialidade, de forma que responda ao próximo objetivo. Verifiquei que há de fato uma rica e bela teologia da criação no seu pensamento. Que, embora a sua perspectiva física acerca da criação, a sua cosmografia cristã, seja anacrônica, as suas dimensões metafísica e experiencial são plenamente atuais e relevantes. A partir da introdução ao pensamento de Palamas no capítulo anterior, foi possível compreender o seu pensamento acerca da criação no quarto. Por um lado, as energias que denominei como criacionais, isto é, o poder criativo, os *logoi*, o ato de criar e a energia de sustentação, energias divinas que – juntamente com as demais – são uma única energia e o próprio Deus Criador. Por outro, estas energias envolvem desde dentro as criaturas e a criação, de modo que a criatura humana pode, sensorial, perceptual e noeticamente experienciar o Deus Trindade. Tais experiências são experiências criaturais.

Ambos os capítulos me levam a pensar que a tradição pentecostal, de fato, deveria adotar Palamas como parte de sua herança e patrimônio da fé, sobretudo porque há uma grande proximidade entre a fé e experiência pentecostal com o seu pensamento, que é expressão da fé e experiência de sua tradição e, bem provavelmente, sua. Ambas as tradições, ainda que a experiência religiosa pentecostal seja mais extática e, a hesicasta, “intática”, expressam uma experiência pneumatológica rica e bela. Não vejo como um pentecostal poderia ler Palamas e não se identificar, de alguma maneira, com sua teologia e com a experiência que tal teologia expressa. Portanto, na falta de Pais da Igreja na tradição pentecostal, Palamas pode e deveria ser adotado por pentecostais como seu precursor e Pai da Igreja. Sou levado a concordar com Stephen J. Land (1946) e Dony K. Donev que, como apontado na introdução da tese, afirmam que o pentecostalismo é mais oriental, isto é, ortodoxo, do que ocidental, católico.

Considero, assim, que a intuição inicial que levou à tese, de que uma teologia da criação centrada na distinção palamita entre a essência divina e as energias divinas, poderia fornecer um caminho propício para o criacionismo brasileiro e uma alternativa a ela, especialmente para a tradição pentecostal, não somente se mostrou autêntica, mas que o pensamento de Palamas forneceu mais ferramentas e conteúdos acerca da teologia da criação do que inicialmente esperado, o que foi ficando claro ao longo da pesquisa e composição do terceiro e quarto capítulos.

O último objetivo específico era buscar desenvolver uma teologia da experiência criatural – de ter um Criador e ser criação – tendo a teologia da criação de Palamas como base, primeiro, em um diálogo com teólogos modernos que apresentam uma teologia da experiência criatural, como Bultmann e Schleiermacher, segundo, buscando compreender a relação entre experiência criatural e narrativas da criação, especialmente com Gênesis 1. Por ser dois pontos

a serem explorados, o último capítulo foi dividido em dois tópicos. No primeiro, além de dialogar com Bultmann e Schleiermacher, também apresentei como O'Collins mostra estar a experiência presente na vida humana, tanto na vida religiosa como na vida em geral. Logo em seguida, apresentei como a teologia da experiência criatural aparece em Bultmann e Schleiermacher e, posteriormente, considero ter desenvolvido a noção a partir da teologia palamita, mas em diálogo com esses interlocutores.

No tópico seguinte, indiquei que as narrativas da criação, especialmente Gênesis 1, procedem da experiência criatural de ter um Criador e ser criação. Aliás, aqui também entra, em última instância, as teologias da criação. A leitura relacional de Fretheim sobre Gênesis 1-2 se mostrou essencial para a segunda parte do capítulo, a partir do qual foi possível visualizar como as relações existentes entre Criador, criação e criaturas, que são experienciais, estão presentes e na base das narrativas bíblicas da criação. O resultado do capítulo se mostra potencialmente relevante para a fé e tradição pentecostal, pois experiência e o texto bíblico são, de forma zelosa, não apenas considerados no processo teológico aqui, mas mostrado como fundamentais, na medida em que é da experiência criatural que procede a fé no Criador e em ser criação e é nas narrativas e teologias da criação que expressamos tal experiência e fé.

Algumas contribuições da tese para a área da teologia e ciências da religião são: 1. Ter investigado e denunciado, desde durante o governo Bolsonaro, o criacionismo, que é um problema não apenas religioso, mas também político no país; 2. Embora não seja a primeira tese na área que tenha como um de seus objetos o criacionismo, ela traz uma contribuição única ao apresentar e analisar os dois principais proponentes do criacionismo no Brasil hoje, assim como apontar que o evidencialismo está por trás tanto do criacionismo quanto do cientismo. Nesse sentido, a versão mais exaustiva do primeiro capítulo, que foi recortada para caber na presente tese, tem o potencial de se tornar uma obra exaustiva contra o criacionismo e o cientismo no Brasil; 3. Apontar para os limites das teologias da criação contemporâneas em tocar a tradição pentecostal; 4. A tese também apresenta a figura e o pensamento de Palamas para a academia brasileira, pois a única pesquisa de grande porte em língua portuguesa que dedicou-se a ele foi a de Patrícia Calvário, mas em filosofia, pela Universidade do Porto. Diante disso, o terceiro capítulo tem o potencial de se tornar uma obra de introdução à vida e ao pensamento de Palamas; 5. Em nível não só nacional, mas também internacional, a tese foi inovadora em sistematizar, na medida do possível, a teologia da criação de Palamas nas três dimensões apresentadas aqui. Com isso, o quarto capítulo tem o potencial de não apenas se tornar uma obra em português, mas também em ser traduzida para a publicação em inglês –

afinal, a comunidade acadêmica fora do país tem visto várias obras acerca de Palamas sendo publicadas nas últimas décadas, mas nenhuma ainda sistemática dedicada à interessante e única teologia da criação palamita; 6. Tratar narrativas e teologias da criação como procedentes da experiência criatural, assim como desenvolver uma teologia da experiência criatural a partir de Palamas em diálogo com autores da modernidade e contemporaneidade.

Algumas questões e pontos a serem explorados apareceram no decorrer da presente pesquisa. Uma primeira questão que surge, do primeiro capítulo, é de que maneira e em que grau o criacionismo, por ser literalista e hipostasiar as Escrituras como *a* Palavra de Deus, tratando a Bíblia como uma divindade que se identifica com o Verbo, é cristomonista. Isto abre uma discussão mais ampla sobre as implicações práticas do cristomonismo na tradição pentecostal, mas também no catolicismo ocidental. Entre outras e além do criacionismo, algumas destas implicações práticas são a rejeição do sacerdócio feminino², a violência institucional e orgânica das Igrejas e dos cristãos contra as mulheres e a comunidade LGBT, e, no catolicismo romano, o declínio ocidental da Igreja Católica Romana. Me refiro, aqui, especialmente ao declínio ocidental da instituição na Europa e no Brasil. Esta questão é o objeto de um projeto de pesquisa que desenvolvi, a ser implementado no ano atual ou no próximo.

No segundo capítulo, aponte para as tendências atuais do campo ciência e religião no mundo anglo-saxão, de negar a independência e o diálogo entre ambas, o que se expressa nos projetos “*After Science and Religion*” e “*Science-Engaged Theology*”, especialmente no primeiro. É de suma importância que a comunidade teológica não recepcione e abrace tais tendências e projetos de maneira acrítica. Pelo contrário, elas devem ser escrutinadas, tanto avaliadas em si quanto investigadas as razões religiosas e ideológicas por trás delas, que, aparentemente, são a busca humana por segurança de sua fé e, pelo menos parcialmente, o projeto *Orthodoxia Radical*, ou pelo menos uma influência dele. Tenho ressalvas a ele pois, a partir do meu ponto de vista como teólogo brasileiro, vejo-o como um neocolonialismo cristão

² Conforme indaga Moltmann, poderiam as igrejas cristãs que dificultam e fecham espaços para as mulheres se expressarem realmente dizer que “possuem” o Espírito ou se, ao fazerem isso, elas não acabam suprimindo o Espírito e impedindo Sua atuação livre por meio dessas exclusões em relação às mulheres (MOLTMANN, Jürgen. *Perichoresis: An Old Magic Word for a New Trinitarian Theology*. In: MEEKS, Douglas (Ed.). *Trinity, community, and power: mapping trajectories in Wesleyan theology*. Kingswood Books, 2000. p. 121). Acrescento: Como poderia a Igreja Católica Romana e seus teólogos e sacerdotes negarem que ela seja cristomonista se, entre outras coisas, ela nega, ainda hoje, o sacerdócio feminino? O mesmo se aplica à Igrejas Ortodoxas e as evangélicas que não permitem tal sacerdócio. Novamente, certa presença de uma teologia do Espírito e/ou da graça divina dentro de determinada tradição religiosa — seja ela qual for: católica romana, pentecostal, ortodoxa, etc. — não significa que tal tradição não seja cristomonista. Tanto que a hipostasiação da Bíblia, presente em tradições pentecostais, evidencia a existência de um cristomonismo pentecostal, ainda que o Espírito e o Pentecostes sejam o núcleo de tal fé e tradição.

anglo-saxão³, uma resposta britânica conservadora ao pensamento pós-moderno. Pretendo desenvolver um projeto de pesquisa tendo o projeto “*After Science and Religion*” como objeto, tendo como ponto de partida a bibliografia ao redor dos projetos destacada no capítulo dois.⁴ Diferente do outro projeto, apontado no parágrafo anterior, que precisaria de no mínimo dois anos, idealmente três, este levaria apenas um, por ter uma delimitação menor e ser uma bibliografia circunscrita.

Próximo disso, um outro caminho de pesquisa é o engajamento em um diálogo com a filósofa jamaicana Sylvia Wynter (1928)⁵, visando responder três perguntas: 1. É a separação entre ciência e religião e entre ciências e religiões, de fato, produto do pensamento colonialista?;

³ Introduzindo o projeto/movimento ortodoxia radical, ainda próximo da sua germinação, David Cloutier afirma que ele busca ser uma alternativa ao liberalismo e à neo-ortodoxia pós-liberal na sociedade pós-moderna, e que ele se ergue utilizando a conjectura da pós-modernidade e as ferramentas que ela fornece. Cloutier destaca que não se trata apenas de uma teologia, mas de um projeto bem mais amplo que coloca a teologia novamente no lugar de rainha das ciências. Nesse sentido, o projeto defende que a única maneira do pensamento humano não cair em um futuro niilista é a restauração da teologia neste papel central de reinado. Cloutier esclarece que a noção clássica de participação divina, em que nada na criação/natureza existe sem participar em Deus, não havendo nenhum território fora de tal participação, é apresentada como precursora do projeto (CLOUTIER, David. Review article of the John Milbank’s, Catherine Pickstock’s and Graham Ward’s book “Radical Orthodoxy: A New Theology.” *Pro Ecclesia*, v. 9, n. 4, p. 499-501, 2000. p. 499). O próprio John Milbank (1952), principal proponente do movimento, trata-o como algo informal, que está dentro da teologia cristã, e que surge, em 1997, na Faculdade de Divindade da Universidade de Cambridge. Ele aponta que há uma diversidade dentro do movimento, que desde sua gênese já se espalhou por muitos países, mas que seus adeptos compartilham objetivos e pressupostos. Logo em seguida, Milbank traça sete postulados da ortodoxia radical, do qual citamos o primeiro e a primeira parte do segundo: “1. Em primeiro lugar, ela [a ortodoxia radical] nega que existe uma divisão acentuada entre razão e fé ou razão e revelação, e considera qualquer noção deste tipo como um desvio moderno de visões anteriores. Ela acredita que a natureza humana apenas pode ser inteiramente entendida com referência ao nosso destino sobrenatural e, o conhecimento humano, com referência à iluminação divina. 2. Ela também considera que o mundo apenas pode ser plenamente compreendido como uma participação no ser, verdade, bondade e unidade divina” (MILBANK, John. What Is Radical Orthodoxy? (PDF). *University of Freiburg*, 2015. Archived from the original (PDF) on 1 December 2017: http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf. Archived on: https://web.archive.org/web/20171201035507/http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf. Retrieved on 19 February 2025).

Há alguns pontos fundamentais para a fé cristã em ambos os pressupostos. O problema é a agenda ideológica do movimento, que, tomando a realidade como desprovida de distinções, busca dar à teologia – ou à ortodoxia radical? – um reinado, especialmente sobre as outras áreas do conhecimento, que nem ela mesma parece querer hoje. Utiliza-se, inclusive, a doutrina da participação para isso. Assim, uma consequência nada surpreendente da agenda do projeto vai ser a afirmação de Milbank, ao endossar a obra *A Christian Theology of Science* (2022) de Paul Tyson, de que “‘Religion and Science’ is dead.” (ver TYSON, Paul. *A Christian Theology of Science: Reimagining a Theological Vision of Natural Knowledge*. Grand Rapids: Baker Academic, 2022. quarta capa. É diante disso que vejo como de suma importância uma análise crítica ao projeto “*After Science and Religion*”, do qual Milbank é signatário, e como razoável classificar a ortodoxia radical como (1) uma reação conservadora à pós-modernidade, ainda que haja adeptos no movimento politicamente à esquerda, (2) um neocolonialismo cristão anglo-saxão.

⁴ Ver p. 106. n. 2.

⁵ Recentemente, Whitney Bauman e Lisa Stenmark dedicaram um número especial ao pensamento de Sylvia Wynter em relação à religião e ciência na revista *Religions: RELIGIONS, varied volumes and numbers*, 2024. (Undisciplining Religion and Science: Science, Religion and Nature). Disponível em <https://www.mdpi.com/si/179501>. Acesso em: 17 feb. 2025. Wynter advoga por uma desobediência epistêmica, defendendo que as epistemologias atuais, incluindo do campo religião e ciência, são eurocêtricas e não levam em consideração perspectivas não ocidentais (conferir EMMANUEL, Blessing T. Decolonizing the Academic Study of Science and Religion? Engaging Wynter’s Epistemic Disobedience. *Religions*, v. 15, n. 10, 1259, p. 1-11, 2024).

2. O fato de que a concepção de desenvolvimento científico e de separação entre ciências e religião ter se estabelecido em um período colonial as caracteriza como científica e epistemologicamente errôneas?; 3. Qual é a proposta de Wynter acerca do assunto e é ela mais adequada à realidade do que os modelos de interação atuais no campo?

Quanto ao terceiro capítulo, vejo dois pontos dignos de maior estudo ao redor de Palamas e do seu pensamento. O primeiro é aprofundar a interação das grandes figuras da ortodoxia bizantina com o Islã, investigando as dinâmicas entre Palamas e os otomanos e as comparando com a obra *De Pace Fidei* de Nicolau de Cusa (1401-1464).⁶ Esta foi escrita logo depois da queda de Constantinopla, ainda no mesmo ano, 1453, enquanto Palamas foi cativo dos otomanos um século antes. Uma investigação interessante é a exploração das similaridades e diferenças de se e de que forma Cusa e Palamas olham para a legitimidade das outras religiões como dotadas da verdade. Não menos importante é a necessidade das áreas da história da teologia ou da filosofia medieval verificar se e sistematizar como Proclo e Filopono influenciaram a distinção de Palamas entre a essência e as energias de Deus.

Acerca do último capítulo, vejo que há três aspectos pelos quais a teologia da experiência criatural pode ser ampliada, colocada em interface. O primeiro é identificar se e de que forma tal experiência aparece em diferentes narrativas da criação, explorando tanto o conteúdo quanto a forma delas. O segundo é explorar a relação e implicações da teologia da experiência criatural com a ecoteologia. Aqui, o caminho mais natural é o engajamento com a teologia da criação de Jürgen Moltmann. Terceiro, mas não menos importante, é desdobrar sobre de que forma a experiência criatural integra – ou pode integrar – a narrativa de identidade pessoal do cristão.

Ainda que haja novos caminhos a serem explorados pela teologia da experiência criatural, como os três destacados, ela, como teosofia metafísica e experiencial, que envolve concretas sensações, percepções e intelecções que transcendem as sensações, percepções e intelecções, enquanto evolve o ser humano como o todo corporal que ele é, já é iluminadora e um avanço para a teologia da criação e, especialmente, para a fé e tradição pentecostal. Acredito que os pentecostais não terão dificuldades em assimilar e abraçar tal teologia, incluindo o seu

⁶ Abordei a obra mencionada em MATA DE VASCONCELOS, Henrique. *Deus, fé e tolerância: o pioneirismo de Nicolau de Cusa na obra De pace fidei no diálogo inter-religioso*. In: SILVA, Aline Amaro da. et. al. (Org.). *Anais do VIII Congresso da ANPTECRE*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, v. 1, p. 631-638. Há um outro texto publicado antes do meu que aborda a obra, do qual eu não tive ciência em tempo oportuno: SOUZA, Klédson T. A.; TEIXEIRA NETO, José. Fundamentos para se pensar a paz entre as religiões: um caminho a partir do *De Pace Fidei* de Nicolau de Cusa. *Revista Ética e filosofia política*, v. 2, n. 24, p. 302-327, 2021.

aspecto metafísico. Afinal, não há pessoa que entenda melhor o que é metafísica da criação e a experiência criatural do que uma irmã pentecostal simples, em sua espiritualidade de ter Deus como fundamento e sustentação de todo o seu ser.

REFERÊNCIAS

- 1 REIS. In: *Bíblia de Jerusalém*. 13.reimpr. São Paulo: Paulus, 2019.
303. DON'T PICTURE THIS: ICONOCLASM: Peter Adamson: History of Philosophy without any gaps, 17 jun. 2018. Podcast. Disponível em: <https://historyofphilosophy.net/iconoclasm>. Acesso em: 25 abr. 2024.
- ADAMSON, Peter. *Byzantine and Renaissance philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2022. (A History of Philosophy Without Any Gaps, 6).
- AGOSTINHO, Santo. *Comentário literal ao Gênesis*. In: AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005. (Patristica; 21).
- AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005. (Patristica; 21).
- ALBERTZ, Rainer. The Recent Discussion on the Formation of the Pentateuch/Hexateuch. *Hebrew Studies*, v. 59, p. 65-92, 2018.
- ALLCHIN, Arthur M. *The appeal to experience in the Triads of St. Gregory Palamas*. In: CROSS, Frank L. (Ed.). *Studia Patristica: Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963*. Berlin: Akademie-Verlag, 1966. v. 3, Part. 2. p. 323-328.
- ALVES, Cesar Andrade. *Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Loyola, 2019.
- ARBLASTER, John; FAESEN, Rob (Eds.). *Theosis/Deification: christian doctrines of divinization East and West*. Leuven: Peeters, 2018. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, 294).
- ARMSTRONG, Karen. *In the beginning: a new reading of the Book of Genesis*. New York: Ballantine, 1997.
- ARTEAGA, Pablo. How an Orthodox Accusation Became a Source of Inspiration for Congar's pneumatology. *New Blackfriars*, v. 100, n. 1089, p. 526-537, 2019.
- ATHANASOPOULOS, Constantinos; SCHNEIDER, Christoph (Eds.). *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
- ATTIE, Alan D.; SOBER, Elliot; NUMBERS, Ronald L.; et al. Defending science education against intelligent design: a call to action. *The Journal of Clinical Investigation*, v. 116, n. 5, p. 1134-1138, 2006.
- AVERRÓIS. *Discurso decisivo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- AVICENA. *O livro da alma*. 2. ed. São Paulo: Attie Editora, 2021.

AYRES, Lewis. *Arian Controversy*. In: McFARLAND, Ian A. *et al* (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 31-32.

BACON, Francis. *A grande restauração* (Textos introdutórios e A escada do entendimento). Curitiba: Segesta, 2015.

BADEN, Joel S.; STACKERT, Jeffrey. (Eds.). *The Oxford Handbook of The Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

BARBOUR, Ian G. *Religion and science: historical and contemporary issues*. London: SCM Press, 1998.

BASIL, Saint. *Saint Basil Exegetic Homilies*. Trad. Sister Agnes Clare Way C.D.P. Washington: The Catholic University of America Press, 1963. (The Fathers of the Church, A New Translation, v. 46).

BASIL, Saint. *The Letters*: In four volumes, III. Trad. Roy J. Deferrari. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1986. (Loeb Classical Library, 243).

BASÍLIO MAGNO, Santo. *Homilia sobre Lucas | Homilias sobre a origem do homem | Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 14).

BASÍLIO MAGNO, Santo. *Tratado sobre o Espírito Santo*. In: BASÍLIO MAGNO, Santo. *Homilia sobre Lucas | Homilias sobre a origem do homem | Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 14).

BELLOLIO, Cristobal. Creationism is not special. *Educational Philosophy and Theory*, p. 1-9, Apr., 2022.

BETTO, Frei. *Conversa sobre a fé e a ciência*: Frei Betto & Marcelo Gleiser com Waldemar Falcão. Rio de Janeiro: Agir, 2011.

BÍBLIA. AT. *No princípio (Gênesis)*. Trad. para o francês e comentários de André Chouraqui; tradução para o português de Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

Bíblia de Jerusalém. 13.reimpr. São Paulo: Paulus, 2019.

BIRIUKOV, Dmitry. Neilos Kabasilas's Rule of Theology and the Distinction between the Light and Warmth of Fire in Neilos Kabasilas and Gregory Palamas. *Scrinium*, v. 14, n. 1, p. 373-391, 2018.

BLANCKE, Stefaan *et al*. Creationism in Europe: Facts, gaps, and prospects. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 81, n. 4, p. 996-1028, 2013.

BOAS, Alex Villas. *Criacionismo*. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulus, Paulinas, Loyola, 2022. p. 183-188.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BONHOEFFER, Dietrich. *Prisoner for God: letters and papers from prison*. Ed. Eberhard Bethge. New York: The Macmillan Company, 1959.

BRADSHAW, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BRADSHAW, David. The Divine Energies in The New Testament. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, v. 50, n. 3, p. 189-223, 2006.

BRADSHAW, David. *In Defence of the Essence/Energies Distinction: A Reply to Critics*. In: ATHANASOPOULOS, Constantinos; SCHNEIDER, Christoph (Eds.). *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. p. 256-273.

BRADSHAW, David. *The Concept of the Divine Energies*. In: ATHANASOPOULOS, Constantinos; SCHNEIDER, Christoph (Eds.). *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. p. 27-49.

BRADSHAW, David. *Foreword: The Distinction between Divine Essence and Energies*. In: TANEV, Stoyan. *Energy in Orthodox theology & physics: from controversy to encounter*. Eugene: Pickwick Publications, 2017. p. xi-xxii.

BRADSHAW, David; SWINBURNE, Richard. (Eds.). *Natural theology in the Eastern Orthodox tradition*. IOTA, 2021.

BRADSHAW, David. *Natural Theology in St. Gregory Palamas*. In: BRADSHAW, David; SWINBURNE, Richard. (Eds.). *Natural theology in the Eastern Orthodox tradition*. IOTA, 2021. p. 51-63.

BRÁS DOS SANTOS, Evaniel. O argumento da precedência de natureza do não-ser ao ser na discussão sobre a eternidade do mundo em Tomás de Aquino. *Argumento*, n. 10, p. 93-106, 2019.

BRIGGS, John C. *Bacon's science and religion*. In: PELTONEN, Markku (Ed.). *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 172-199.

BRISSON, Luc. *Le Meme et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon: Un commentaire systematique du Timée de Platon*. 3. éd. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998. (International Plato Studies, 2).

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

BULTMANN, Rudolf. *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. Cleveland; New York: The World Publishing Company, 1963.

BUSS, Gabriel. Saiba quem comanda e quem integra a bancada evangélica no Congresso. *Poder360*, 28 de jan. 2024. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/congresso/saiba-quem-comanda-e-quem-integra-a-bancada-evangelica-no-congresso/>. Acesso em 21 fev. 2025.

CALMA, Dragos (Ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes, Volume 3: On Causes and the Noetic Triad*. Leiden; Boston: Brill, 2022. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, v. 28).

CALVÁRIO, Patrícia J. N. Bounds of Reason in the Knowledge of God: Gregory Palamas' Criticism of Greek Philosophy. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 2, p. 783-792, 2017.

CALVÁRIO, Patrícia J. N. A “mistura de mel e cicuta”: o uso das noções de ἐνέργεια e οὐσία na defesa dos santos hesicastas por Gregório Palamas. *Ideação*, n. 40, p. 27-37, jul./dez., 2019.

CALVÁRIO, Patrícia J. N. *Metafísica da luz e a absorção do corpo pelo Espírito no pensamento de Gregório Palamas*. 306 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2019.

CALVIN, John. *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1948. v. 1.

CALVIN, John. *Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1949. v. 1.

CALVIN, John. *Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1949. v. 5.

CAMPBELL, Victoria. *The Problem of Animal Pain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. (Cambridge Elements in the Problems of God).

CASTRO, Martinho A. B. Interação entre Religião e Ciência em Paracelso. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 194-217, 2014.

CEVASCO, George A. The Universe and Abbe Lemaitre. *The Irish Monthly*, v. 83, n. 969, p. 185-189, 1954.

CHRYSSAVGIS, John; FOLTZ, Bruce V. (Eds.). *Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*. New York: Fordham University Press, 2013.

CLIFFORD, William K. *A Ética da Crença*. In: MURCHO, Desidério (Org.). *A Ética da Crença*: W. K. Clifford, William James e Alvin Plantinga. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010. p. 97-136.

CLOUSER, Roy. *Pancreation Lost: The Fall of Theology*. In: ATHANASOPOULOS, Constantinos; SCHNEIDER, Christoph (Eds.). *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. p. 68-95.

CLOUTIER, David. Review article of the John Milbank's, Catherine Pickstock's and Graham Ward's book “Radical Orthodoxy: A New Theology.” *Pro Ecclesia*, v. 9, n. 4, p. 499-501, 2000.

CODINA, Víctor. Desocidentalizar o Cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n. 110, p. 9-23, 2008.

CODINA, Víctor. Prioridade teológico-pastoral da pneumatologia hoje: “o Espírito precede a vinda de Cristo” (São Basílio). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 69-86, jan./abril, 2012.

COMAN, Viorel. Dumitru Stăniloae’s Theology of the World: Reflections on the Margins of the Relationship between Humankind and Creation. *Communio Viatorum: a theological journal*, v. 59, n. 2, p. 189-209, 2017.

CONTICELLO, Carmelo G.; CONTICELLO, Vassa. *La théologie byzantine et sa tradition: XIII^e-XIX^es.* Turnhout: Brepols Publishers, 2002. v. 2.

COPÉRNICO, Nicolau. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

COSMAS INDICOPLEUSTES. *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*: Translated from the Greek, and Edited with Notes and Introduction. Edited by John W. McCrindle. London: The Hakluyt Society; Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CROATTO, José Severino. El mito como interpretación de la realidad: consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco. *Ribla*, Quito, n. 23, p. 17-22, 1996.

CROSS, Frank M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*: Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 1997.

CROSS, Frank L. (Ed.). *Studia Patristica*: Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1963. Berlin: Akademie-Verlag, 1966. v. 3, Part. 2.

CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher*: Between Enlightenment and Romanticism. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

CUNNINGHAM, Mary B.; THEOKRITOFF, Elizabeth (Eds). *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

DAVIS, Percival; KENYON, Dean H.; THAXTON, Charles B (Eds.). *Of Pandas and People*: The Central Question of Biological Origins. 2.ed. Dallas: Haughton Publishing Company, 2004.

DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego*: a teoria da evolução contra o desígnio divino. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

DESCARTES, René. *Meditações Sobre Filosofia Primeira*. Ed. bilingue. São Paulo: Edições Cemodcon: IFCH - UNICAMP, 1999.

DEROUCHIE, Jason S. The Blessing-Commission, the Promised Offspring, and the *Toledot* Structure of Genesis.” *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 56, n. 2, p. 219-247, 2013.

DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA, Santo. *Nomes Divinos*. Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

DIXON, Thomas. *Science and Religion: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford Press, 2008.

DIXON, Thomas; CANTOR, Geoffrey; PUMFREY, Stephen (Eds.). *Science and Religion: New Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

DOLBY, Riki G. A. Science and pseudo-science: the case of creationism. *Zygon*, v. 22, n. 2, p. 195-212, 1987.

DOMINGO ESPETACULAR. *Cientistas questionam a origem da vida e comprovam existência de um ser superior*. Record TV, 14 maio 2017. Disponível em: <https://record.r7.com/domingo-espetacular/videos/cientistas-questionam-a-origem-da-vida-e-comprovam-existencia-de-um-ser-superior-14092018/>. Acesso: 28 jun. 2024.

DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad (Eds.). *A Farewell to the Yahwist?: the Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. (Society of biblical literature symposium series, 34).

DUNN, James D. G. *Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1997.

DUNN, James D. G. *Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013.

EARNSHAW, Rebekah. *Creator and Creation according to Calvin on Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020. (Reformed Historical Theology, 64).

EBERLIN, Marcos N. *Antevidência: a química da vida revelando planejamento e propósito*. São Paulo: Mackenzie, 2020.

EBERLIN, Marcos N. *Momento otimismo racional em meio a uma “Panderia” (Pandemia recheada com Histeria)*. 15 abr. 2020. Facebook: @marcoseberlintdi. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/posts/2498130927182367>. Acesso em 26 set. 2022.

EBERLIN, Marcos N. *O Estudo da Prevent Senior/Dr. Paolo Zanotto (o melhor desenho de estudo possível em tempos de pandemia) mostrou*. 18 abr. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/posts/2501260576869402>. Acesso em 26 set. 2022.

EBERLIN, Marcos N. *“Alguém” previu um milhão (1.000.000) de mortes esse ano no Brasil*. 21 abr. 2020. Facebook: @marcoseberlintdi. Disponível em: <https://www.facebook.com/marcoseberlintdi/posts/2503938736601586>. Acesso em 26 set. 2022.

EBERLIN, Marcos N. *bora ouvir, né?*. 23 jan. 2021. Facebook: @Desinerinteligent. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=247464393422455>. Acesso em 26 set. 2022.

EBERLIN, Marcos N. *Qual a maior autoridade para ditar doutrinas e conduzir conclusões no meio cristão? A Bíblia ou a Ciência que é atualizada de tempos em tempos?*. 9 fev. 2022. Facebook: @marcoseberlintdi. Disponível em:

<https://www.facebook.com/marcoseberlindi/videos/1063546860869621>. Acesso em: 6 jun. 2022.

EBERLIN, Marcos N. *Fomos planejados: a maior descoberta científica de todos os tempos*. 6.ed. São Paulo: Koval, 2022.

ELSTER, Jon. *Pascal and decision theory*. In: HAMMOND, Nicholas (Ed.). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 53-74.

EMMANUEL, Blessing T. Decolonizing the Academic Study of Science and Religion? Engaging Wynter's Epistemic Disobedience. *Religions*, v. 15, n. 10, 1259, p. 1-11, 2024.

EPOPEIA DA CRIAÇÃO. *Enūma Eliš*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

FARIA, Jacir de F. *As maias belas e eternas histórias de nossas origens em Gn 1-11: mitos e contramitos*. Petrópolis: Vozes, 2015.

FARRELL, John. *The Day Without Yesterday: Lemaître, Einstein, and the Birth of Modern Cosmology*. New York: Thunder's Mouth Press, 2005.

FERGUSON, David A. S. *Creation*. In: McFARLAND, Ian A. et al. (Eds.). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 120-122.

FRANCISCO, Filipe R. *The (Re)Construction of Moses as Prophet, Scribe and National Hero in Deuteronomy in The Late Persian Period*. 130 p. Master's dissertation (Research Master: Master of Advanced Studies in Theology and Religion) – Faculty of Theology and Religious Studies, KU Leuven, Leuven, Belgium, 2024.

FREDERICKS, James L. A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions. *Horizons*, v. 22, n. 1, p. 67-87, 1995.

FRETHERM, Terence E. *God and world in the Old Testament: a relational theology of creation*. Nashville: Abingdon Press, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio P. Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GALILEI, Galileo. *Discoveries and Opinions of Galileo*. New York: Anchor Books, 1957.

GALILEI, Galileo. *Letter to Madame Christina of Lorraine, Grand Duchess of Tuscany: Concerning the Use of Biblical Quotations in Matters of Science (1615)*. In: GALILEI, Galileo. *Discoveries and Opinions of Galileo*. New York: Anchor Books, 1957. p. 173-216.

GARDENAL, Isabel; SUGIMOTO, Luiz. Dos aminoácidos à origem da vida. *Jornal da Unicamp*, Campinas, ano 16, n. 189, p. 1-12. 9 a 15 set., 2002.

GARROS, Tiago V. *Ciência, bíblia e teologia: Darwin e o movimento evangélico*. 356 p. Tese (Doutorado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2018.

GENZ, Antonio C. M. *O experimento do Homem Suspenso no Livro da Alma: inteligência como presença*. 138 p. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

GIGLIO, Louie. *How Great Is Our God | Pastor Louie Giglio*. Canal Louie Giglio, 12 abr. 2021. Vídeo Youtube (40min58). Disponível em: <https://youtu.be/X1rPalyUshw>. Acesso: 7 nov. 2022.

GOULD, Stephen J. *Hen's teeth and horse's toes*. 1st ed. New York: Norton, 1983.

GRÉGOIRE PALAMAS, Saint. *Défense des saints hésychastes*. 2e éd. Trad. Jean Meyendorff. Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973. Tome 1. v. 30.

GRÉGOIRE PALAMAS, Saint. *Défense des saints hésychastes*. 2e éd. Trad. Jean Meyendorff. Leuven: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1973. Tome 2. v. 31.

GREGORY PALAMAS, Saint. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83).

GREGORY PALAMAS, Saint. *Dialogue between and orthodox and a Barlaamite*. Trad. Rein Ferwerda. Binghamton: Global Academic Publishing; State University of New York Press, 1999.

GREGORY PALAMAS, Saint. *The Triads: in Defense of Those Who Practice Sacred Quietude*. Trad. Peter A. Chamberas. Hebron: Newfound Publishing, 2021.

GREIG, Jonathan. *Proclus' Reception in Maximus the Confessor, Mediated through John Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagite: A Case Study of Ambiguum 7*. In: CALMA, Dragos (Ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes, Volume 3: On Causes and the Noetic Triad*. Leiden; Boston: Brill, 2022. (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, v. 28). p. 117-167.

GREIG, Jonathan. Reason, Revelation, and Sceptical Argumentation in 12th-to 14th-Century Byzantium. *Theoria*, v. 88, n. 1, p. 165-201, 2022.

GUIAME. “*Jó viveu com os dinossauros e a ciência confirma*”, diz cientista Marcos Eberlin. 22 fev. 2021. Disponível em: <https://guiame.com.br/gospel/noticias/jo-viveu-com-os-dinossauros-e-ciencia-confirma-diz-cientista-marcos-eberlin.html>. Acesso em 7 set. 2022.

HAINS, Todd R. *Martin Luther and The Rule of Faith: Reading God's Word for God's People*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2022.

HAMELIN, Guy. Eternidade de Deus e eternidade do mundo em Boécio. *Analytica*, v. 7, n. 1, p. 65-81, 2003.

HAMMOND, Nicholas (Ed.). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

HAMMOND, Nicholas. *Pascal's Pensées and the art of persuasion*. In: HAMMOND, Nicholas (Ed.). *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 235-252.

HARRIS, Mark (Ed.). *God and the Book of Nature: Experiments in Theology of Science*. London: Routledge, 2024.

HARRIS, Mark. *A Scientist-Theologian's Perspective on Science-Engaged Theology: The Case for "Theology of Science" as a Sub-discipline within Science and Religion*. In: HARRIS, Mark (Ed.). *God and the Book of Nature: Experiments in Theology of Science*. London: Routledge, 2024. p. 13-39.

HARRIS, Sam. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HARRIS, Sam. *A morte da fé: religião, terror e o futuro da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HARRISON, Peter. *The territories of science and religion*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2015.

HARRISON, Peter; MILBANK, John; TYSON, Paul (Eds.). *After Science and Religion: Fresh Perspectives from Philosophy and Theology*. Cambridge, United Kingdom; New York: Cambridge University Press, 2022.

HARRISON, Peter; TYSON, Paul (Eds.). *New Directions in Theology and Science: Beyond Dialogue*. London: Routledge, 2022.

HARRISON, Peter. Naturalism and the Categories "Science" and "Religion": A Response to Josh Reeves. *Zygon*, v. 58, n. 1, p. 98-108, 2023.

HART, David B. *Foreword*. In: PABST, Adrian; SCHNEIDER, Christoph. *Encounter between Eastern Orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word*. Farnham: Ashgate, 2008. p. xi-xiv.

HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência: Para uma teologia da natureza*. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção kairós).

HAWKING, Stephen W. *Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

HEAD, Tom (Ed.). *Conversations with Carl Sagan*. Jackson: The University Press of Mississippi, 2006.

HEGEL, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Band 1: Einleitung Der Begriff der Religion*. Hamburg Felix Meiner Verlag, 1993. (Philosophische Bibliothek, 459).

HELBIG, Philip. The Big Bang: Who Really First Suggested It?. *The Observatory*, v. 138, p. 305-306, Dec., 2018.

ILIFFE, Rob. *The religion of Isaac Newton*. In: ILIFFE, Rob; SMITH, George. E. (Eds.). *The Cambridge Companion to Newton*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p. 485-523.

ILIFFE, Rob; SMITH, George. E. (Eds.). *The Cambridge Companion to Newton*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

IRONS, Peter. Disaster in Dover: The Trials (and Tribulations) of Intelligent Design. *Montana Law Review*, v. 68, n. 1, art. 3, p. 59-87, 2007.

ISAAC, Mark. *The Counter-Creationism Handbook*. Westport; London: Greenwood Press, 2005.

JEAN DAMASCÈNE, Saint. *La foi orthodoxe*: 1-44. Paris: Cerf, 2010. (Sources chrétiennes, 535).

JEAN DAMASCÈNE, Saint. *La foi orthodoxe*: 45-100. Paris: Cerf, 2011. (Sources chrétiennes, 540).

JORNAL DA CLUBE. *Cientista químico é defensor do uso da hidroxiclороquina*. 21 abr. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/PrC5msJZQRg>. Acesso em 26 set. 2022.

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*: Books I-IV. Trad. Henry St. John Thackeray. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961. (Josephus, IV).

KAPLAN, Francis. *L'agnosticisme philosophique de Pascal*. In: KAPLAN, Francis; VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Eds.). *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 1989. p. 423-435.

KAPLAN, Francis; VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (Eds.). *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 1989.

KAPSTEIN, Matthew (Ed.). *The presence of light: divine radiance and religious experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

KELLY, John N. D. *Early Christian Doctrines*. 4th ed. London: Adam & Charles Black, 1968.

KOONS, Robert C.; GAGE, Logan P. St. Thomas Aquinas on Intelligent Design. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 85, p. 79-97, 2021.

KRAGH, Helge. Book Review: Lemaître in Context: The Day without Yesterday: Lemaître, Einstein, and the Birth of Modern Cosmology. *Journal for the History of Astronomy*, v. 38, n. 1, p. 129-130, 2007.

KRAGH, Helge. Big Bang: the etymology of a name. *Astronomy & Geophysics*, v. 54, n. 2, p. 2.28-2.30, Apr., 2013.

KRAGH, Helge. Georges Lemaître, Pioneer of Modern Theoretical Cosmology. *Foundations of Physics*, v. 48, p. 1333-1348, Jun., 2018.

KVANVIG, Helge S. *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: an intertextual reading*. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Supplements to the Journal for the study of Judaism, 149).

LAMBERT, Dominique. Une articulation des sciences et de la théologie est-elle légitime? *Nouvelle revue théologique*, Bruxelles, v. 119, n. 4, p. 520-540, oct./déc., 1997.

LAMBERT, Dominique. *Ciências e teologia: aspectos de um diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002.

LAMBERT, Dominique. *Un atome d'univers: la vie et l'oeuvre de Georges Lemaitre*. Bruxelles: Lessius, 2000.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

LEIDENHAG, Joanna. *Science-Engaged Theology*. In: WOLFE, Brendan et al (Eds.). *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. St. Andrews: University of St Andrews, 2024. Disponível em: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/ScienceEngagedTheology.pdf>. Acesso em: 2 set. 2024.

LEMAÎTRE, Georges. The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory. *Nature*, v. 127, n. 3210, p. 706, May., 1931.

LEMAÎTRE, Georges. Contributions to a British Association Discussion on the Evolution of the Universe. *Supplement to Nature*, v. 128, p. 704-706, Oct., 1931.

LEVY, André. et al (Eds.). *Evolução: História e Argumentos*. Lisboa: Esfera do Caos, 2008.

LEVY, Antoine. An Introduction to Divine Relativity: Beyond David Bradshaw's *Aristotle East and West*. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 72, n. 2, p. 173-231, Apr., 2008.

LINDBERG, David C. *Myth 1: That the Rise of Christianity Was Responsible for the Demise of Ancient Science*. In: NUMBERS, Ronald L. (Ed.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009. p. 8-18.

LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Ed.). *Studia Patristica*. Leuven: Peeters, 1993. v. XXVII.

LONERGAN, Bernard. *9 Isomorphism of Thomist and Scientific Thought*. In: LONERGAN, Bernard. *Collection works of Bernard Lonergan*. 2nd ed. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 1993. v. 4. p. 133-141.

LONERGAN, Bernard. *Collection works of Bernard Lonergan*. 2nd ed. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 1993. v. 4.

LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. São Paulo: É Realizações, 2012. (Coleção filosofia atual).

LOPES, Gilmar. *Cientistas encontram mensagem de Deus no DNA humano!*. E-farsas, 4 jun. 2015. Disponível em: <http://www.e-farsas.com/cientistas-encontram-mensagem-de-deus-no-dna-humano.html>. Acesso: 7 nov. 2022.

LOPES, Reinaldo José. Universidade Mackenzie de SP abre centro que questiona a evolução. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 maio 2017. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2017/05/1882590-universidade-mackenzie-de-sp-abre-centro-que-questiona-a-evolucao.shtml>. Acesso em 03 dez. 2020.

LOSSKY, Vladimir. *The Vision of God*. London: The Faith Press; Clayton: American Orthodox Press, 1963.

LOUDOVIKOS, Nicholas. *Ontology Celebrated: Remarks of an Orthodox on Radical Orthodoxy*. In: PABST, Adrian; SCHNEIDER, Christoph. *Encounter between Eastern Orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word*. Farnham: Ashgate, 2008. p. 141-155.

LOURENÇO, Adauto. *Como Tudo Começou: Uma introdução ao Criacionismo*. São José dos Campos: Fiel, 2007.

LOURENÇO, Adauto. *Gênesis 1 & 2: a mão de Deus na criação*. São José dos Campos: Fiel, 2011.

LOURENÇO, Adauto. *A Igreja e o criacionismo*. São José dos Campos: Fiel, 2018.

LOUTH, Andrew. *Light, Vision, and Religious Experience in Byzantium*. In: KAPSTEIN, Matthew (Ed.). *The presence of light: divine radiance and religious experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. p. 85-103.

LOUTH, Andrew. 'From Beginning to Beginning': Continuous Spiritual Progress in Gregory of Nyssa. In: LOUTH, Andrew. *Selected Essays: Studies in Patristic*. Edited by Lewis Ayres and John Behr. Oxford; New York: Oxford University Press, 2023. v. 1. p. 76-82.

LOUTH, Andrew. *Selected Essays: Studies in Patristic*. Edited by Lewis Ayres and John Behr. Oxford; New York: Oxford University Press, 2023. v. 1.

LYSACK, Maxym. Charismatic Reformer, Mystic or Father? The Reception of Symeon the New Theologian by Pentecostal/Charismatic Theologians. *Religions*, v. 12, n. 6, 389, p. 1-14, 2021.

MALALAS, John. *The Chronicle of John Malalas*. Trad. Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott. Leiden; Boston: Brill, 2017.

MARINS, Imaculada C. M. "Teu Deus será meu Deus": a fé de Blaise Pascal sob um ponto de vista pragmático. *Cognitio-Estudos: revista eletrônica de filosofia*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 75-92, jan./jun., 2008.

MARTZELOS, Georgios. *The Significance of the Distinction between the Essence and Energies of God according to St. Basil the Great*. In: ATHANASOPOULOS, Constantinos; SCHNEIDER, Christoph (Eds.). *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. p. 149-157.

MATA DE VASCONCELOS, Henrique; LEANDRO, Gibran Gonçalves. *Humanos, criação e corporeidade*. Campinas: Saber Criativo, 2019.

MATA DE VASCONCELOS, Henrique. Uma genealogia do inferno: do Sheol à Divina Comédia. *Teoliterária*, v. 12, n. 26, p. 151-182, 2022.

MATA DE VASCONCELOS, Henrique. *Deus, fé e tolerância: o pioneirismo de Nicolau de Cusa na obra De pace fidei no diálogo inter-religioso*. In: SILVA, Aline Amaro da. et. al. (Org.).

Anais do VIII Congresso da ANPTECRE. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, v. 1, p. 631-638.

MATA DE VASCONCELOS, Henrique. *Trinitariofania: um diálogo com James D. G. Dunn sobre a experiência religiosa de Jesus e o sentido da vida*. São Paulo: Recriar, 2023.

MATEUS, Octávio. *Fósseis de transição, elos perdidos, fósseis vivos e espécies estáveis*. In: LEVY, André. et al (Eds.). *Evolução: História e Argumentos*. Lisboa: Esfera do Caos, 2008. p. 77-96.

MAY, Gerhard. *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*. London; New York: T&T Clark Ltd, 2004.

McFARLAND, Ian A. *Creationism*. In: McFARLAND, Ian A. et al. (Eds.). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 122-123.

McFARLAND, Ian A. et al (Eds.). *The Cambridge dictionary of Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MEEKS, Douglas (Ed.). *Trinity, community, and power: mapping trajectories in Wesleyan theology*. Kingswood Books, 2000.

MEYENDORFF, John. *A Study of Gregory Palamas*. London: The Faith Press, 1964.

MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. 2nd ed. New York: Fordham University Press, 1983.

MEYENDORFF, John. Creation in the History of Orthodox Theology. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, New York, v. 27, n. 1, p. 27-37, 1983.

MEYENDORFF, John. *Introduction a L'Étude de Grégoire Palamas*. Paris: Éditions du Seuil, 1959. (Patristica Sorbonensia, 3).

MILBANK, John. What Is Radical Orthodoxy? (PDF). *University of Freiburg*, 2015. Archived from the original (PDF) on 1 December 2017: http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf. Archived on: https://web.archive.org/web/20171201035507/http://www.unifr.ch/theo/assets/files/SA2015/Theses_EN.pdf. Retrieved on 19 February 2025.

MIQUEL, Pierre. Grégoire Palamas, docteur de l'expérience. *Irénikon*, Chevetogne, v. 37, p. 227-237, 1964.

MODERN THEOLOGY. v. 37, n. 2, 2021. (Themed Issue: Science-Engaged Theology). Disponível em <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14680025/2021/37/2>. Acesso em: 17 feb. 2025.

MOEVS, Christian. Dante and Eckhart on Creation and Participation. *Medieval Mystical Theology*, v. 27, n. 2, p. 129-142, 2018.

MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1992.

MOLTMANN, Jürgen. *Perichoresis: An Old Magic Word for a New Trinitarian Theology*. In: MEEKS, Douglas (Ed.). *Trinity, community, and power: mapping trajectories in Wesleyan theology*. Kingswood Books, 2000. p. 111-125.

MÜLLER, Reinhard. *Positions on Redaction*. In: BADEN, Joel S.; STACKERT, Jeffrey. (Eds.). *The Oxford Handbook of The Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 237-254.

MURCHO, Desidério (Org.). *A Ética da Crença: W. K. Clifford, William James e Alvin Plantinga*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010.

NASCIMENTO, Paulo M. *ORIGEM DOS DINOSSAUROS (TRIÁSSICO)*. Canal do Pirulla, 22 out. 2021. Vídeo Youtube (1h11min37). Disponível em: <https://youtu.be/q4SmMz-qUxc>. Acesso: 29 set. 2022.

NASCIMENTO, Paulo M. *DINOSSAUROS: CELUROSSAUROS DO JURÁSSICO E A ORIGEM DAS AVES*. Canal do Pirulla, 12 nov. 2021. Vídeo Youtube (59min32). Disponível em: <https://youtu.be/Ti3mMThPZJc>. Acesso: 29 set. 2022.

NASCIMENTO, Paulo M. *DINOSSAUROS: AVES DO CRETÁCEO E A GRANDE EXTINÇÃO K-Pg*. Canal do Pirulla, 6 abr. 2022. Vídeo Youtube (1h29min22). Disponível em: <https://youtu.be/9DqIw8UpSEk>. Acesso: 14 out. 2022.

NASCIMENTO, Paulo M. *DINOSSAUROS ATUAIS: A EVOLUÇÃO DAS AVES NO CENOZOICO*. Canal do Pirulla, 12 jun. 2022. Vídeo Youtube (1h55min06). Disponível em: https://youtu.be/Db45Mhofz_U. Acesso: 10 out. 2022.

NIEMINEN, Petteri; MUSTONEN, Anne-Mari; RYÖKÄS, Esko. Theological Implications of Young Earth Creationism and Intelligent Design: Emerging Tendencies of Scientism and Agnosticism. *Theology and Science*, v. 12, n. 3, p. 260-284, 2014.

NIEMINEN, Petteri; RYÖKÄS, Esko; MUSTONEN, Anne-Mari. Experiential thinking in creationism – a textual analysis. *PLoS One*, v. 10, n. 3, p. 1-19, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

NIHAN, Christophe; RÖMER, Thomas. *O debate atual sobre a formação do Pentateuco*. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; Nihan, Christophe (Eds.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 108-143.

NOBLE, Ivana. *An Experiential Approach to Deification: Lessons Learned from Hesychasm, Ignatian Spirituality and (Post)-Modern Philosophical Mysticism*. In: ARBLASTER, John; FAESEN, Rob (Eds.). *Theosis/Deification: christian doctrines of divinization East and West*. Leuven: Peeters, 2018. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium, 294). p. 73-93.

NOBLE, Ivana. *Chapter 3: The Experience and the Doctrine of Deification*. In: NOBLE, Ivana. *Essays in Ecumenical Theology 2: Conversations with Orthodoxy*. Leiden; Boston: Brill, 2022. (Studies in Reformed Theology, 44). p. 73-102.

NOBLE, Ivana. *Essays in Ecumenical Theology 2: Conversations with Orthodoxy*. Leiden; Boston: Brill, 2022. (Studies in Reformed Theology, 44).

NOVAK, Thomas P.; HOFFMAN, Donna L. The fit of thinking style and situation: New measures of situation-specific experimental and rational cognition. *Journal of Consumer Research*, v. 36, n. 1, p. 56-72, 2009.

NUMBERS, Ronald L. (Ed.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009.

NUMBERS, Ronald L. *Myth 24: That Creationism Is a Uniquely American Phenomenon*. In: NUMBERS, Ronald L. (Ed.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009. p. 215-223.

NUNES JÚNIOR, Edson M. *A terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa*. 140f. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

O'COLLINS, Gerald. *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

O'COLLINS, Gerald. *Experiência*. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 272-273.

OLIVER, Simon. *Creation: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2017.

ONLINE NEWSHOUR: Ian Barbour biography. May., 1999. Disponível em: https://web.archive.org/web/20080122050215/https://www.pbs.org/newshour/forum/june99/barbour_bio.html. Acesso em: 23 ago. 2024.

PABST, Adrian; SCHNEIDER, Christoph. *Encounter between Eastern Orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word*. Farnham: Ashgate, 2008.

PALEY, William. *Natural Theology: Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford World's Classics).

PALLEN, Mark J.; MATZKE, Nicholas J. From *The Origin of Species* to the origin of bacterial flagella. *Nature Reviews Microbiology*, v. 4, p. 784-790, Sep./Oct., 2006.

PAPADEMETRIOU, George C. *Introduction to St. Gregory Palamas*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004.

PAPADEMETRIOU, George C. The Human Body According to Saint Gregory Palamas. *Greek Orthodox Theological Review*, v. 34, n. 1, p. 1-9, 1989.

PARRY, Ken (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to patristics*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1951.

PELTONEN, Markku (Ed.). *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PENNOCK, Robert T. *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999.

PERL, Eric D. St. Gregory Palamas and the Metaphysics of Creation. *Dionysius*, v. 14, p. 105-130, 1990.

PERL, Eric D. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press, 2007. (SUNY series in ancient Greek philosophy).

PERRY, John; LEIDENHAG, Joanna. *Science-Engaged Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. (Cambridge Elements of Christianity and Science).

PERRY, John; RITCHIE, Sarah. Magnets, Magic, and Other Anomalies: in Defense of Methodological Naturalism. *Zygon: Journal of Religion and Science*, v. 53, n. 4, p. 1064-1093, 2018.

PETER Adamson on Avicenna's Flying Man. 26 nov. 2012. *Philosophy Bites*. Disponível em <https://open.spotify.com/episode/4ly8MHx7hTxm2hclKoaW6g?si=67ae547940364a01>.

Acesso: 26 dez. 2024.

PLATÃO. *Timeu*. In: PLATÃO. *Timeu-Critias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATÃO. *Timeu-Critias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLESTED, Marcus. *Gregory Palamas*. In: PARRY, Ken (Ed.). *The Wiley Blackwell companion to patristics*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015. p. 293-305.

PLESTED, Marcus. St. Gregory Palamas on the Divine Simplicity. *Modern Theology*, v. 35, n. 3, p. 508-521, 2019.

POP, Mihaela. Is the Universe spherical or rectangular? Cosmas Indicopleustes and his cosmographical interpretation. *Revista CICSA online, Serie Nouă*, v. VIII, p. 138-146, 2022.

PUENTE, Fernando Rey. *Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume, 2012.

REEVES, Josh A. *Against Methodology in Science and Religion: Recent Debates on Rationality and Theology*. London: Routledge, 2018.

REEVES, Josh. A Defense of *Science and Religion*: Reflections on Peter Harrison's "After Science and Religion" Project. *Zygon*, v. 58, n. 1, p. 79-97, 2023.

RELIGIONS, varied volumes and numbers, 2024. (Undisciplining Religion and Science: Science, Religion and Nature). Disponível em <https://www.mdpi.com/si/179501>. Acesso em: 17 feb. 2025.

RIBEIRO, Osvaldo L. Hipótese de intertextualidade de Jr 4,5-31 em Gn 1,1-2,4b. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 547-568, jul./dez., 2018.

ROCHA GOMES, Evandro; SIMON, Samuel. A contribuição do ocasionalismo de Nicolas Malebranche para a crítica à causalidade de David Hume. *DoisPontos*, v. 16, n. 3, p. 1-19, 2020.

ROJEK, Paweł. The Logic of Palamism. *Studia Humana*, Rzeszow, v. 2:2, p. 3-25, 2013. p. 7.

RÖMER, Thomas. *The Elusive Yahwist: A Short History of Research*. In: DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad (Eds.). *A Farewell to the Yahwist?: the Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. (Society of biblical literature symposium series, 34). p. 9-27.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Eds.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

RÖMER, Thomas. *A formação do Pentateuco: história da pesquisa*. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Eds.). *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 85-107.

RÖMER, Thomas. *The invention of God*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2015.

RUSE, Michael. *Myth 23: that “intelligent design” represents a scientific challenge to evolution*. In: NUMBERS, Ronald L. (Ed.). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2009. p. 206-214.

RUSSELL, Norman. *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. Oxford: Oxford University Press, 2019. (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology).

RUSSELL, Norman. *Gregory Palamas: The Hesychast Controversy and the Debate with Islam – Documents relating to Gregory Palamas*. Liverpool: Liverpool University Press, 2022. (Translated Texts for Byzantinists, 8).

SABRA, Abdelhamid I. The Simple Ontology of Kalām Atomism: An Outline. *Early science and Medicine*, v. 14, n. 1/3, p. 68-78, 2009.

SAGAN, Carl. *Variedades da experiência científica: uma visão pessoal da busca por Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SALDAÑA, Paulo. Novo presidente da Capes defende criacionismo em ‘contraponto à teoria da evolução’. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 jan. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2020/01/novo-presidente-da-capes-defende-criacionismo-em-contraponto-a-teoria-da-evolucao.shtml>. Acesso em 23 dez. 2020.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. 2nd Ed. Translated and edited by Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *The Christian Faith*. 3rd. ed. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

SCHMID, Konrad. *The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus*. In: DOZEMAN, Thomas B.; SCHMID, Konrad (Eds.). *A Farewell to the Yahwist?: the Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. (Society of biblical literature symposium series, 34). p. 29-50.

SCHMID, Konrad. *A Historical Theology of the Hebrew Bible*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2019.

SCHMID, Konrad; SCHRÖTER, Jens. *The making of the Bible: from the first fragments to sacred scripture*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2021.

SCHMID, Konrad; SCHRÖTER, Jens. *O surgimento da Bíblia: Dos primeiros textos às Sagradas Escrituras*. Petrópolis: Vozes, 2023.

SCHNEIDER, Christoph. *Introduction: Beyond Agnosticism and Pantheism*. In: ATHANASOPOULOS, Constantinos; SCHNEIDER, Christoph (Eds.). *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013. p. 9-26.

SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes, 1989.

SCHWARTSMAN, Hélio. Um em cada 4 brasileiros crê em Adão e Eva. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 abr. 2010. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0204201010.htm>. Acesso em: 12 ago. 2022.

SELLIN, Ernest; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposes Pirrônicas: Livro I. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 12, p. 115-122, 1997.

SGARBI, Marco (Ed.). *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Cham: Springer, 2017.

SIQUEIRA, Reinaldo W. The relationship between creation and redemption in old testament scholarly debate. *Kerygma*, v. 2, n. 1, p. 40-55, 2006.

SINGH, Simon. *Big Bang*. Rio de Janeiro, 2006.

SINKEWICZ, Robert E. The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian. *Mediaeval Studies*, Toronto, v. 44, p. 181-242, 1982.

SINKEWICZ, Robert E. Christian theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early fourteenth century: the *capita* 150 of Gregory Palamas. *Mediaeval Studies*, Toronto, v. 48, p. 334-351, 1986.

SINKEWICZ, Robert E. *Preface*. In: GREGORY PALAMAS, Saint. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study* by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83). p. IX-X.

SINKEWICZ, Robert E. *The Early Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, Saint. *The One Hundred and Fifty Chapters: A Critical Edition, Translation and Study* by Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83). p. 1-35.

SINKEWICZ, Robert E. *The Later Chapters of the Capita 150*. In: GREGORY PALAMAS, Saint. *The One Hundred and Fifty chapters: A Critical Edition, Translation and Study* by Robert

E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts, 83). p. 36-55.

SINKEWICZ, Robert E. *Gregory Palamas*. In: CONTICELLO, Carmelo G.; CONTICELLO, Vassa. *La théologie byzantine et sa tradition: XIII^e-XIX^es*. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. v. 2. p. 131-182.

SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação: aspectos literários e teológicos*. São Paulo: Paulinas, 2016.

SKA, Jean-Louis. *The Beginnings of a Critical Reading of the Pentateuch*. In: BADEN, Joel S.; STACKERT, Jeffrey. (Eds.). *The Oxford Handbook of The Pentateuch*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 135-142.

SKLIRIS, Dionysios. *The Holy Spirit as Light and as Love in the thought of Saint Gregory Palamas*. In: THE SEVENTH EUROPEAN ACADEMY OF RELIGION, 2024, Palermo, Itália. 23 maio 2024. Comunicação oral.

SNEDDON, Lynne U. et al. Defining and assessing animal pain. *Animal Behaviour*, v. 97, p. 201-212, Nov., 2014.

SOSKICE, Janet. *Naming God: addressing the divine in philosophy, theology and scripture*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2023.

SOUZA, Klédson T. A.; TEIXEIRA NETO, José. Fundamentos para se pensar a paz entre as religiões: um caminho a partir do *De Pace Fidei* de Nicolau de Cusa. *Revista Ética e filosofia política*, v. 2, n. 24, p. 302-327, 2021.

STEWART, Jon. Hegel's Criticism of Schleiermacher and the Question of the Origin of Faith *Filozofia*, v. 73, n. 3, p. 179-190, 2018.

TANEV, Stoyan. *Energy in Orthodox theology & physics: from controversy to encounter*. Eugene: Pickwick Publications, 2017.

THEOKRITOFF, Elizabeth. *Living in God's creation: Orthodox perspectives on Ecology*. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2009a. (Foundations series, 4).

THEOKRITOFF, Elizabeth. *Creator and creation*. In: CUNNINGHAM, Mary B.; THEOKRITOFF, Elizabeth (Eds.). *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009b. p. 63-77.

TILLICH, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper Torchbooks, 1958.

TOLLEFSEN, Torstein T. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford: Oxford Press, 2012. (Oxford Early Christian Studies).

TOMÁS DE AQUINO, Santo. *De eternitate mundi*. Trad. e comentário de José M. C. Macedo. *Mediaevalia*, Porto, v. 9, p. 1-149, 1996.

TOMÁS de Aquino, Santo. *Suma teológica: parte I - questões 44-119: a criação, o anjo, o homem*. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

TOMÁS de Aquino, Santo. *Sobre a Eternidade do Mundo*. Trad. Tadeu M. Verza e Márcio A. D. Custódio. 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/45088776/Sobre_a_eternidade_do_mundo_de_Tomas_de_Aquino_tradu%C3%A7%C3%A3o. Acesso em 27 mar. 2024.

TORRANCE, Alexis. Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers. *Vigiliae Christianae*, v. 63, n. 1, p. 47-70, 2009.

TRIZIO, Michele. *Barlaam the Calabrian*. In: SGARBI, Marco (Ed.). *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Springer, Cham, 2017. p. 1-6.

TYSON, Paul. *A Christian Theology of Science: Reimagining a Theological Vision of Natural Knowledge*. Grand Rapids: Baker Academic, 2022.

UNICAMP. *Congregação do IQ aprova nota de repúdio às informações em redes sociais atribuídas ao professor Marcos Eberlin*. Unicamp, 17 fev. 2021. Disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2021/02/17/congregacao-do-iq-aprova-nota-de-repudio-informacoes-em-redes-sociais>. Acesso em 26 set. 2022.

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulus, Paulinas, Loyola, 2022.

VAN HUYSSTEEN, J. W. V. *et al* (Eds.). *Encyclopedia of Science and Religion*. 2nd ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2003.

VAN ROSSUM, Joost. *The λόγος of creation and the divine "energies" in Maximus the Confessor and Gregory Palamas*. In: LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Ed.). *Studia Patristica*. Leuven: Peeters, 1993. v. XXVII. p. 213-217.

VAN TILL, Howard J. *Creationism*. In: VAN HUYSSTEEN, J. W. V. *et al* (Eds.). *Encyclopedia of Science and Religion*. 2nd ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2003. p. 187-190.

VASCONCELLOS, Manoel. Recensão da obra "*Trivium e Quadrivium: As Artes Liberais na Idade Média*" coordenada por Lênia M. Mongelli. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, p. 495-499, 2000.

VELDSMAN, Daniël. To feel with and for Friedrich Schleiermacher: On religious experience. *HTS Theologies Studies/Theological Studies*, v. 75, n. 4, p. 1-5, a5537, 2019.

VIESENTEINER, Jorge L. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 54, n. 127, p. 141-155, jun., 2013.

VISONI, Rodrigo Moura. Santos Dumont no *Guia politicamente incorreto da História do Brasil*. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 44-56, jul./dez., 2015.

WAKIN, Edward. *God and Carl Sagan: Is the Cosmos Big Enough for Both of Them?* (1981) (1981) In: HEAD, Tom (Ed.). *Conversations with Carl Sagan*. Jackson: The University Press of Mississippi, 2006. p. 68-75. Entrevista.

WARD, Keith. *Creation*. In: VAN HUYSSTEEN, J. W. V. *et al* (Eds.). *Encyclopedia of Science and Religion*. 2nd ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2003. p. 184-187.

WARE, Kallistos. Tradition and Personal Experience in Later Byzantine Theology. *Eastern Churches Review*, v. 3, n. 2, p. 131-141, 1970.

WARE, Kallistos. The Debate about Palamism. *Eastern Churches Review*, v. 9, n. 1-2, p. 45-63, 1977. p. 46-47.

WARE, Kallistos. *Through Creation to the Creator*. In: CHRYSSAVGIS, John; FOLTZ, Bruce V. (Eds.). *Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian perspectives on environment, nature, and creation*. New York: Fordham University Press, 2013. p. 86-105.

WEINBERG, Steven. *Dreams of A Final Theory*. London: Hutchinson Radius, 1993.

WENDPAP, Gabriela; BASTIANI Fernanda De; GUZZO, Sandro Marcos. *Uma abordagem histórico-matemática do número pi (π)*. In: XXII SEMANA ACADÊMICA DA MATEMÁTICA – UNIOESTE, Cascavel, 2008. p. 98-103.

WILLIAMS, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. rev. ed. Grand Rapids; Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2002.

WILLIAMS, Rowan. *Commentary*. In: PABST, Adrian; SCHNEIDER, Christoph. *Encounter between Eastern Orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word*. Farnham: Ashgate, 2008. p. 40-43.

WOLFE, Brendan et al. (Eds.). *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. St. Andrews: University of St Andrews, 2022. Disponível em: www.saet.ac.uk. Acesso em: 2 set. 2024.

YANNARAS, Christos. *Person and eros*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2007.

YANNARAS, Christos. *The Schism in Philosophy: the Hellenic perspective and its Western reversal*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2015.

YONG, Amos. *The cosmic breath: spirit and nature in the Christianity-Buddhism-science dialogue*. Leiden; Boston: Brill, 2012. (Philosophical studies in science and religion, 4).

ZWART, John. Science and John Calvin: A Review Essay. *Pro Rege*, v. 38, n.1, p. 27-31, 2009.