

# Aspectos do sagrado: da divindade local à divindade pessoal

Aspects of the sacred: from local divinity to personal divinity

*Vinicius Santos Santana<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este artigo inicialmente discorre sobre a definição de sagrado a partir de duas referências histórico-teológicas: Rudolf Otto (1869-1937) e Mircea Eliade (1907-1986). Logo após o texto trabalha sobre duas categorias de manifestação do sagrado: a) numen locale (divindade local) e b) numen personale (divindade pessoal). Para elucidação do que seria o numen locale, as contribuições de Otto e Eliade são indispensáveis, uma vez que tanto as análises linguísticas e o paralelismo entre perspectivas religiosas distintas circunscrevem um campo abrangente de investigação histórico-teológica. Como contraponto ao numen locale, o artigo segue a discorrer sobre o conceito de numen personale, afastando-se da perspectiva histórico-teológica para adentrar no viés bíblico e exegético do teólogo e pontífice alemão Joseph Ratzinger (1927-2022), o qual fundamentará sua argumentação principalmente nos escritos veterotestamentários. Perceber-se-á, portanto, um diálogo paralelo, ao tempo que não complementar, entre ambas categorias de manifestação sagrada.

**Palavras-chaves:** Hierofania; Numinoso; Espaço; Sagrado; Antigo Testamento.

**Abstract:** This article first discusses the definition of the sacred based on two historical-theological references: Rudolf Otto (1869-1937) and Mircea Eliade (1907-1986). The text then works on two categories of manifestation of the sacred: a) numen locale (local divinity) and b) numen personale (personal divinity). In order to elucidate what the numen locale would be, the contributions

---

Recebido em 25 de março de 2024

Aceito em 12 de março de 2025

<sup>1</sup> Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e estudante de grego clássico no Instituto de Letras da UFBA. Professor de História e História da Arte na rede privada de ensino. E-mail: <igvinisantos@gmail.com>.

of Otto and Eliade are indispensable, since both the linguistic analyses and the parallelism between different religious perspectives circumscribe a comprehensive field of historical-theological investigation. As a counterpoint to the numen locale, the article goes on to discuss the concept of numen personale, moving away from the historical-theological perspective to enter the biblical and exegetical bias of the German theologian and pontiff Joseph Ratzinger (1927-2022), who will base his argument mainly on the veterotestamental writings. We will therefore see a parallel, but not complementary, dialogue between the two categories of sacred manifestation.

**Keywords:** Hierophany; Numinous; Space; Sacred; Old Testament.

## Introdução

Desde 1957, data da primeira publicação do livro *Le sacré et le profane*<sup>2</sup>, do historiador das religiões Mircea Eliade (1907-1986), acrescentou-se à investigação acerca da sacralidade a noção de que o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas conjunturas existenciais que, após assumidas pelo homem, passam a caracterizar a interpretação da realidade deste homo religiosus. Neste sentido, para Eliade, a noção de um mundo seccionado em partes sagradas e profanas não constitui uma perspectiva de estudiosos sobre a temática, mas a essência mesma da experiência do ser humano desde a Idade da Pedra. O sagrado seria, portanto, “um elemento na estrutura da consciência, e não uma fase na história dessa consciência”<sup>3</sup> atualmente historicizada por acadêmicos. Ao discorrer sobre aquilo que denomina homogeneidade espacial e hierofania<sup>4</sup>, Eliade consegue demonstrar em suas investigações o como é constante testemunhar em diversas tradições religiosas a premissa de que o espaço não é homogêneo. Limites, roturas, linhas imaginárias, altares e sejam quais forem os entes utilizados para demarcar a continuidade ou ruptura da hierofania – a manifestação do sagrado –, atestam ao estudioso certa persistência de atos simbólicos comuns a várias religiosidades, demonstrando, por sua vez, a unidade da experiência espiritual, embora expressada de maneiras e por tradições religiosas singulares.

---

<sup>2</sup> Originalmente com o título *Le Sacré et le Profane*, a primeira edição em português foi realizada pela Editora Livros do Brasil, de Lisboa. A edição brasileira é da Martins Fontes (1992) com o título *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*.

<sup>3</sup> ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 13.

<sup>4</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Trad.: Rogério Fernandes. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 25.

O teólogo alemão Joseph Ratzinger (1927-2022), pontífice Bento XVI, contribui de maneira pertinente no diálogo com a obra de Eliade. Em *Introdução ao Cristianismo* (1968), o estudioso também parte da perspectiva da vida humana como em rupturas de sagrado e profano. O cristianismo, expressão da vida eterna, e o mundo profano, manifestação da vida temporal, estão a todo o tempo num embate em que lutam a fé e os poderes mundanos, os quais, em última instância, no fim, desaparecerão. Retomando interpretações bíblicas advindas de importantes pensadores judeus da Antiguidade, e escritos de teólogos da Patrística, Ratzinger empreende um estudo que leva o leitor a percorrer um a um dos artigos do *Credo*, ou *Símbolo Apostólico*, tornando-se uma indispensável bibliografia a quem quiser a mais atual síntese do Credo realizada em firmes bases teológico-filosóficas por um papa. Se, por um lado, Mircea Eliade defende a não homogeneidade do espaço, partindo da perspectiva que o homem religioso organiza o mundo à sua volta assumindo que há hierofania espacial, por outro lado Joseph Ratzinger apontará uma segunda hierofania: a pessoal. O próprio Ratzinger não faz uso do conceito *hierofania pessoal*, contudo, é a partir dos escritos de Eliade que o tal se torna passível de análise.

Este artigo pretende, portanto, 1) discorrer sobre a definição de *sagrado* a partir de dois referenciais histórico-teológicos: Rudolf Otto (1869-1937) e Mircea Eliade, sobretudo no que se refere às relações do *sagrado* com a categoria *numen locale* (divindade local); 2) análise do conceito *numen personale* a partir da leitura do teólogo católico Joseph Ratzinger. Neste ponto, o artigo se distancia da análise histórico-crítica a fim de detalhar a proposta teológica de Ratzinger no que se refere ao conceito de divindade pessoal, sendo esta destacada do conceito de divindade associada à um espaço-tempo (*numen locale*), e se configurando como relação pessoal com o humano (*numen personale*).

## **1 Sacralidade e moralidade: categorias distintas**

Em *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*<sup>5</sup> (1871), primeira publicação de Friedrich Nietzsche (1844-1900), um dos notáveis conceitos concebidos pelo filósofo é o denominado *homem apolíneo*. O termo advém de Apolo, a divindade grega, “o potente senhor do arco certo, / deus da vida, da luz e da poesia, / o Sol, em forma humana apresentado, / radioso [...]”<sup>6</sup>, e, por isso mesmo, aquele que de sua simples presença reluzia sobre tudo o que estivesse à sua volta; a beleza,

---

<sup>5</sup> Em alemão: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*.

<sup>6</sup> BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018, p. 25.

por conseguinte, era possível quando na presença de Apolo. O *homem apolíneo*, conforme Nietzsche, seria aquele que, por meios racionais, aperfeiçoaria o mundo; o *cosmos* - κόσμος -, expressão grega que em sua raiz equivale a “ornamento”, é distinto do universo como tal; este é como se apresenta na realidade: desordenado, inconstante e aquém de qualquer teleologia, já aquele (*cosmos*) seria fruto da interpretação do homem apolíneo sobre a realidade caótica do universo que, segundo Nietzsche, seria a verdadeira face por detrás desta perspectiva racional, a qual, de certa forma, aformoseia o mundo dando-lhe sentido; o homem apolíneo faz brilhar o universo: transfigura-o em *cosmos*; a interpretação apolínea torna o ser humano ingênuo, posto que, a despeito da dura realidade da vida, tece-lhe um manto colorido a fim de encobrir o trágico que se assoma:

Para poderem viver, os gregos tinham de criar esses deuses, pela mais profunda das necessidades: processo este que bem poderíamos representar-nos como se, a partir da ordem divina primitiva, titânica, do pavor tivesse sido desenvolvida, em lenta transição por aquele impulso apolíneo à beleza, a ordem divina, olímpica, da alegria: como rosas irrompem de um arbusto espinhoso<sup>7</sup>.

Nietzsche está a explorar em interpretação aquilo que certamente fora um dos fundamentos da religiosidade grega. A visão nietzschiana, acerca do fenômeno religioso em questão, é aquela criticada por Rudolf Otto, isto é, em que se associa o sagrado a caracteres com fins moralistas – beleza e ordem –, distante do simples significado de *o totalmente outro* que se manifesta na realidade, ou seja, o conceito mais primitivo da expressão. É tão comum que a associação entre sagrado e moralidade se apresente em primeira instância que, a fim de evitar equívocos sobre o que quis descrever em sua obra, Otto cunha o termo *numinoso*, o qual, ao significar apenas *o totalmente outro*, estaria abstergido de qualquer conotação racionalista, tal qual em Nietzsche e em tantos outros autores.

O método transcendental fora utilizado por Otto em suas investigações sobre o sagrado; fortemente influenciado por Immanuel Kant, o esforço de Otto estava em categorizar o sagrado a partir de conceitos centrais bem delineados, ainda que tenha por base a ideia de que jamais se chegaria à realidade em si do objeto de seu estudo. Além disto, tais categorias não provinham de uma experiência com a religiosidade; baseavam-se muito mais num esforço de racionalizar, por

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*. São Paulo: Nova Cultura, 2000, p. 25.

meio da linguagem, aquilo que seria acessível ao homem apenas pela empiria.

Mircea Eliade, embora admitindo ter em Otto parte de sua inspiração nas pesquisas, abandona a tentativa de sondar em que consistiria o sagrado ou a divindade. Ao adotar a postura fenomenológica, derivada do filósofo Edmund Husserl (1859-1938), Eliade estabelece que é a partir das descrições pormenorizadas de como o homem dialoga com a sua religiosidade, e através da interpretação que respeita vasta interdisciplinaridade, é que seria possível, enfim, encontrar caminhos que melhor respondessem o conceito de sagrado; o próprio Husserl admitia que o conhecimento poderia traduzir a realidade em si.

A partir da comparação de diversas experiências religiosas comuns, Eliade estabelece que não é possível vislumbrar o homem religioso afastado da perspectiva que entende o mundo seccionado constantemente em *sagrado* e *profano*. Se o profano marca em Eliade a vida, espaço e tempo comuns, o sagrado será evidenciado pelo *totalmente outro* que se manifesta: a hierofania: qualquer coisa que não pertence a este mundo que se revelou de maneira apodítica. Tal manifestação é dada em um espaço que, por receber tal aparição, é seccionado do restante; eis a origem do espaço sagrado, aquele que é qualitativamente distinto dos demais. Porque as aparições são variadas, variados são também os locais sacros. Eliade demonstrará uma constância na etimologia dos nomes dos deuses: há uma forte tendência em relacioná-los ao local da hierofania, e é a isto que se quer denominar de *numen locale*, ou seja, a divindade inata a uma localidade ou fenômeno natural comum à região.

## 2 O conceito de sagrado

O teólogo luterano Rudolf Otto, intelectual alemão autor de importantes estudos em religiões comparadas, constatou como o termo *sagrado* adquiriu, através do tempo, um significado afastado de sua origem; ao atestar que o processo de racionalização do termo o cunhou de um significado eminentemente moralista, sob conotação semântica de “bom, bem e/ou belo”, Otto compreende que há, atualmente, um distanciamento do que se apreende por sagrado e de como o tal era entendido em suas denominações originárias que nada tinham de intenção racionalista<sup>8</sup>, isto é, de circunscrever por meio de palavras

---

<sup>8</sup> Atribui-se a *racionalização* a tendência pós-iluminista de buscar argumentos e justificativas para as crenças, tentando dar um caráter teórico e sistemático a noções eminentemente abstratas. Immanuel Kant (1724-1804) foi o primeiro a adotar o termo *racionalismo* estendendo-o do campo religioso para vários outros campos e investigação. O próprio Rudolf Otto é influenciado por Kant ao

inteligíveis aquilo que estaria limitado ao irracional. O sagrado era, por excelência, o inominável, restrito à irracionalidade humana, ou seja, àquilo que o uso da razão já não se mostraria capaz de apreender.

Segundo Otto, se a racionalização é a tendência que prevalece inclusive no campo da teologia<sup>9</sup>, é preciso, então, afastar-se deste método e começar a cunhar termos que, ao invés de serem entendidos como encadeados dentro de certa “evolução”, cuidem de demonstrar a real versatilidade e profundidade da experiência religiosa; “se existe um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça somente nele, esse campo é o religioso”<sup>10</sup>. Seria preciso descrever o sagrado não com termos que se pretendam limitantes e precisos, mas que deixem em aberto o leque das possibilidades da experiência religiosa que é, essencialmente, irracional. Otto estabelece que

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

O termo alemão para sagrado, *heilig*, “bem como seus equivalentes linguísticos semítico, latino, grego e em outras línguas antigas inicialmente designavam apenas [um] algo a mais, não implicando de forma alguma o aspecto moral”<sup>11</sup>. O hebraico *qodesh* – קֹדֶשׁ – se traduz por “algo à parte, separado”<sup>12</sup>, e o grego *hagios* – ἅγιος – por “algo muito separado”<sup>13</sup>. É a partir deste esclarecimento etimológico que o conceito de *hierofania* em Eliade começa a ser melhor delineado já que *hagios* será

---

fazer uso do *método transcendental*, isto é, conceituar de forma inteligível objetos ou experiências que, na verdade, só seriam verdadeiramente conhecidos a partir da empiria.

<sup>9</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2021, p. 35.

<sup>10</sup> OTTO, 2021, p. 35.

<sup>11</sup> OTTO, 2021, p. 37.

<sup>12</sup> QODESH. In: Strong, James. *The New Strong's Expanded Exhaustive Concordance of the Bible*. Red letter ed. Nashville, Tenn.: Thomas Nelson, 2010.

<sup>13</sup> HAGIOS. In: STRONG, 2010.

incorporado a *phainō* – φαίνω –, isto é “manifestar, aparecer”; hierofania é, por conseguinte, a manifestação do sagrado sendo este um *totalmente outro* que aparece. É a revelação daquilo que não está presente na linha cotidiana comum: “qualquer coisa que não pertence a este mundo manifestou-se de maneira apodítica, traçando desse modo uma orientação ou decidindo uma conduta”<sup>14</sup>.

O sagrado, quando livre da racionalização que lhe confere cunho moral, será denominado por Otto de *numinoso*, expressão advinda do latim que quer significar “a vivência que o ser humano tem dos fatores sobrenaturais de toda ordem que, agindo sobre seu estado psíquico geral, fazem surgir nele uma atitude religiosa”<sup>15</sup>. O numinoso independe da criação da vontade humana; é um transcendente que se impõe ao homem e não o contrário; é algo que o invade e que estaria próximo da célebre frase da longa tradição da teologia ortodoxa: “a pessoa humana é um animal visitado”<sup>16</sup>.

Segundo Otto, é possível discernir quatro aspectos mais evidentes e inerentes ao termo *numinoso*: 1) o aspecto *tremendum* pois a expressão “sagrado” (a qual se quer purificar de qualquer elemento moralizante, e por isso o uso de “numinoso”) provém do verbo hebraico *santificar* – קִדְּשׁ – , com sentido de “santificar algo no íntimo do coração, distinguindo-o por sentimentos de receio peculiar”<sup>17</sup>. Este não é um temor natural, proveniente de algum perigo que se amostra, “mas já é a primeira excitação e pressentimento do misterioso (*unheimliches*) – o inquietantemente misterioso”<sup>18</sup> que assombra. Os escritos veterotestamentários contêm expressões paralelas a este assombroso mistério que se impõe ante o homem como *emât Yahweh* - אֵימַת יְהוָה -, o *terror de Deus*, descrito em Êxodo 23.27: “Enviarei diante de ti o meu terror, confundindo todo povo onde entrares, e farei com que todos os teus inimigos te voltem as costas”. Como correspondente direto a este tipo específico de terror suscitado, Otto assemelha o alemão *grauen*, “assombroso”. A forte sensação de um misterioso que assombra, e que impõe ao homem o grave receio, pode ser superficialmente observada nos

---

<sup>14</sup> ELIADE, 2018, p. 31.

<sup>15</sup> NUMINOSO. In: AULETE, Caldas. *Aulete Digital – Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. Disponível em: <<https://www.aulete.com.br/numinoso>>. Acesso em 15/05/2023.

<sup>16</sup> PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Globo Livros, 2019, p. 46.

<sup>17</sup> OTTO, 2021, p. 45.

<sup>18</sup> OTTO, 2021, p. 46

versos do hino de Tersteegen: “Deus está presente. / Tudo em nós se cale / E, devotos, nos prostremos”<sup>19</sup>;

2) o aspecto *majestas* seria também inerente ao numinoso. Se, por um lado, o *tremendum* assombra o homem ao tempo que lhe mostra sua inacessibilidade absoluta, a *majestas* cumpre o seguinte campo semântico: poder, domínio, hegemonia, supremacia absoluta. Quando a *majestas* se manifesta, além do profundo receito e assombro originado pelo *tremendum*, o homem é imerso no “sentimento de criatura, sentido objetivamente; trata-se da sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada”<sup>20</sup>. O sentir-se dependente corresponderia ao sentir-se condicionado, logo, não denota uma criatura que quer alimento do progenitor, e sim a criatura que é forçosamente decomposta, dissolvida por aquilo que muito se lhe sobrepõe;

3) suscitados os aspectos *majestas* e *tremendum*, compreende-se um terceiro, o *enérgico*, e é este que “aciona a psique da pessoa, nela desperta o zelo (*eifer*), ela é tomada de assombrosa tensão e dinamismo”<sup>21</sup>; neste se vislumbra a práxis zelosa, como nos longos jejuns, guerras santas ou mesmo no exercício ascético que é caracterizado pelo grande empenho do fiel na batalha contra os prazeres do mundo e da carne;

4) o último aspecto, o *mysterium*, toca à incompreensibilidade daquilo que se mostra ao homem; este aspecto é inato ao *tremendum*, com a diferença de que este suscita o assombro e o sentimento de absoluta incapacidade de acesso ao sagrado, enquanto aquele somente é despertado quando nasce no homem o desejo de participar do sagrado: é neste ínterim que o ser humano experimenta o objeto realmente misterioso, isto é, aquilo que é “inapreensível não só porque minha apercepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo totalmente diferente, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza”<sup>22</sup>. Ninguém chamaria de misterioso um mecanismo complicado de um relógio de bolso; a isto denomina-se de “problemático”. Tendo sido a base matemática e mecânica que ao relógio deu funcionamento, então ele sempre será inteligível a outro homem; a questão do mistério sagrado é que se aponta para algo fora dos parâmetros e capacidades humanas de plena compreensão. Trata-se de algo fora da natureza comum, logo, além dos limites da apreensão natural.

---

<sup>19</sup> OTTO, 2021, p. 49.

<sup>20</sup> OTTO, 2021, p. 52.

<sup>21</sup> OTTO, 2021, p. 55.

<sup>22</sup> OTTO, 2021, p. 55.



A aparição do sagrado, portanto, é o manifestar do totalmente outro, e que, inerente a este aparecimento, consegue suscitar no homem os quatro aspectos supracitados que são próprios da reação humana ante este *outro* denominado por Rudolf Otto de numinoso. A homogeneidade do espaço, a vida cotidiana aquém de ritos e atribuições de significados é o que marcaria, segundo Eliade, a profanidade em oposição à sacralidade; “a experiência profana, ao contrário [da experiência sagrada], mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço”<sup>23</sup>, ou seja, não existe contato com o totalmente outro e sequer se assume a sacralidade de um local em especial, visto não ter o sagrado ali se manifestado. Observe-se que, enquanto Rudolf Otto trata eminentemente da conceituação da experiência com o sagrado, Mircea Eliade descreve como o espaço (e por conseguinte o tempo) começa a apresentar roturas, limites, lugares que serão marcados como o *locus manifestati*, distinguidos, neste sentido, qualitativamente.

### **3 Hierofania, espaço e nomes divinos**

Se para Rudolf Otto importa analisar as modalidades da experiência religiosa fazendo uso do método transcendental, Mircea Eliade, por sua vez, fará uso da fenomenologia como instrumento de análise, isto é, seu objetivo será descrever o fenômeno da maneira que ocorre para que, deste ponto de partida, estabeleça paralelos e explicações. Ao algo sagrado que se nos revela propõe-se o termo hierofania. Eliade elucida que

Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo de ordem diferente, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo.<sup>24</sup>

Em complemento às contribuições de Otto, Eliade acrescentará à hierofania a característica de fecundar qualitativamente o espaço de sua aparição. No episódio do encontro com Deus na sarça ardente, Moisés

---

<sup>23</sup> ELIADE, 2018, p. 27.

<sup>24</sup> ELIADE, 2018, p. 30.

ouve da voz divina: “Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa”<sup>25</sup>. É claro neste início do diálogo entre Yahweh e Moisés não necessariamente a proibição de acesso ao sagrado, mas a ordenança de se agir e se portar de uma maneira distinta porque o espaço da hierofania já não é comum, profano. O numinoso aviva o *locus*. Deve haver um motivo em especial do porquê de a divindade ter aparecido justamente sobre aquela pedra, árvore, ou naquela região da floresta ou montanha, e daí a justificativa de pôr aquele local à parte de todos os outros; carregado de um significado não perscrutável – o porquê de ser exatamente ali a manifestação do numinoso -, e da posterior sacralidade alcançada, é assim o espaço definido para o homem religioso como não-homogêneo; “a não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma fundação do mundo”<sup>26</sup>, e eis o porquê, segundo Eliade, da grande incidência de deuses associados a um local em específico. Por serem muitas as manifestações das divindades, então são muitos os locais a elas consagrados.

O sentido de *fundação do mundo* é crucial para o entendimento desta que é, por sua vez, a mais importante consequência da hierofania: “para viver no mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no caos da homogeneidade e da relatividade do espaço profano”, logo, é de imensa gravidade que o *locus manifestati* seja o centro, o ponto fixo dos rituais e da posterior edificação da aldeia. Este centro ou ponto fixo, por ser qualitativamente distinto do restante do espaço, é seccionado por limites: “o limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso”<sup>27</sup>. Eliade registra alguns exemplos de comunidades humanas que associaram a hierofania com a fundação de seus próprios mundos. Aliás, não somente existia tal associação como a própria repetição de certos rituais primordiais (que teriam sido praticados pelos deuses na *cosmogonia*) fundaria o mundo. Isso significa que, para vários grupos religiosos, não era necessária uma nova manifestação da divindade para a fundação daquele mundo pois levar a pedra ou tronco sagrado, ou encenar a cosmogonia inicial, por si só já sacralizava o espaço. A preservação de certos objetos considerados sagrados, pois receptáculos da hierofania, ou mesmo a encenação ritual cosmogônica, fundava o mundo:

O poste sagrado dos achilpa “sustenta” o mundo deles e assegura a comunicação com o Céu. Temos aqui o

---

<sup>25</sup> Êx 3,5

<sup>26</sup> ELIADE, 2018, p. 25.

<sup>27</sup> ELIADE, 2018, p. 29.

protótipo de uma imagem cosmológica que teve uma grande difusão: a dos pilares cósmicos que sustentam o Céu e ao mesmo tempo abrem a via para o mundo dos deuses. [...] Em Ceram, a pedra sagrada da aldeia simboliza o Céu, e as quatro colunas de pedra que a sustentam encarnam os quatro pilares que sustentam o Céu.<sup>28</sup>

Se a hierofania é capaz de circunscrever os limites ou ponto fixo para edificação da comunidade, isto é, estabelecer, simbolicamente, a ordem cósmica, logo, as divindades terão seus nomes fortemente associados a estes *locus manifestati*. “Os deuses manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do mundo e dos fenômenos cósmicos”<sup>29</sup>, o que justifica que a etimologia do nome de muitas divindades aponte para o local ou fenômeno da natureza a que se associa sua aparição numinosa. A frequência de fenômenos siderais em certos locais diferenciados pela posição das estrelas (dentre outras formas de distinção), deu ao Céu “um grande número de deuses supremos [...] que são chamados por nomes<sup>30</sup> que designam a altura, a abóbada celeste, os fenômenos meteorológicos”<sup>31</sup>. Segundo Eliade, primordialmente “toda divindade era imaginada como um ser celeste; eis por que deuses e deusas irradiavam uma luz muito forte”<sup>32</sup>. A divindade suprema do povo maori chama-se *Iho*, expressão que tem sentido de “elevado, acima”, enquanto uma das divindades dos akaposo chama-se *Uwoluwu*, “o que está no alto”. *Puluga*, principal deus da grei dos andamanais “habita o céu; sua voz é o trovão, o vento seu hálito e o furacão é o sinal de sua cólera”<sup>33</sup>. O mesmo corre entre os povos de que se tem maior documentação escrita disponível para análise:

O nome mongol do deus supremo é *Tengri*, que significa “céu”, O *T'ien* chinês denota ao mesmo tempo o “céu” e “deus do céu”. O termo sumério para divindade, *dingir*, tinha como significado primitivo uma epifania celeste: “claro, brilhante”. O *Anu* babilônio exprime igualmente a noção de “céu”. O deus supremo indo-europeu, *Diêus*,

---

<sup>28</sup> ELIADE, 2018, p. 45.

<sup>29</sup> ELIADE, 2018, p. 99.

<sup>30</sup> Os nomes dessas múltiplas divindades aqui se confundem com os seus conceitos, ou seja, não se quer apenas invocá-las por um nome, mas também descrever-lhes a essência e o campo de suas atuações no *cosmo*.

<sup>31</sup> ELIADE, 2018, p. 101.

<sup>32</sup> ELIADE, 2010, p. 67.

<sup>33</sup> ELIADE, 2018, p. 102.

denota ao mesmo tempo a epifania celeste e o sagrado (*dyaus*, “céu”, “dia”). *Zeus*, *Júpiter* guardam ainda nos nomes a recordação da sacralidade celeste. O celta *Taranis* (de *taran*, trovejar), o báltico *Perkunas* (“relâmpago”) mostram sobretudo as transformações ulteriores dos deuses do Céu em deuses da Tempestade.<sup>34</sup>

O assombro por tais deuses suscitado, e por isso fortemente associados a tempestades, parece explicar um fenômeno que é deveras presente nestas divindades: o distanciamento dos deuses ante o homem. “Um fato que se parece capital: os seres supremos de estrutura celeste têm tendência a desaparecer do culto; afastam-se dos homens, retiram-se para o céu e tornam-se *dei otiosi*”<sup>35</sup>, e, aqui, novamente, um dos aspectos do numinoso segundo Otto: o *mysterium*. Apesar de a divindade ter seu nome associado ao local (árvore, pedra, fonte etc.) ou instrumentalidade de sua hierofania (relâmpago, onda, ventania etc.), ela pode distanciar-se; o homem religioso se encarregará da manutenção daquele ambiente circunscrito através de cultos; sobre esta relação entre hierofania e espaço, escreve Joseph Ratzinger<sup>36</sup> que “a experiência religiosa da humanidade inflama-se frequentemente em lugares sagrados, onde, por algum motivo, o totalmente outro, o divino, se torna particularmente perceptível”<sup>37</sup>; é neste momento que, segundo o pontífice alemão, surge o risco “de o lugar da experiência divina e a própria divindade se fundirem para o ser humano, de modo que este começa a acreditar numa presença especial do divino naquele lugar”<sup>38</sup>, convicto, destarte, de que em outro local não poderia acontecer o mesmo.

#### 4 Numen locale e numen personale

Como foi possível observar, o *numen locale* se conceitua como a hierofania inata a um local específico, o qual, uma vez carregado de significação, passa a ser considerado especial, como que partido do espaço comum; eis a heterogeneidade espacial fundada pelo sagrado.

---

<sup>34</sup> ELIADE, 2018, p. 102.

<sup>35</sup> ELIADE, 2018, p. 103.

<sup>36</sup> Joseph Ratzinger, o Papa Bento XVI. Foi teólogo e líder da Igreja Católica Apostólica Romana que serviu como Papa de 2005 até sua renúncia em 2013. Ele nasceu em 16 de abril de 1927, na Alemanha, e faleceu em 31 de dezembro de 2022, no Vaticano.

<sup>37</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 92.

<sup>38</sup> RATZINGER, 2005, p. 92.

Paralelo a esta categoria do sagrado, mas não necessariamente complementar, há o *numen personale*, quando o *locus manifestati* já não guarda nenhuma relação com a aparição sagrada; a própria divindade, desassociada do espaço, e com a semântica do nome totalmente excluída de atributo espacial (hierofânico), é, antes, cultuada, levando em conta o seu íntimo relacionamento com o homem onde quer que ele esteja. A construção que se seguirá levará em conta a interpretação teológica do alemão Joseph Ratzinger; é a partir daqui que o artigo se distancia da análise histórico-teológica a fim de dialogar com a proposta interpretativa de Ratzinger no que se refere ao conceito de divindade pessoal, o qual faz uso tanto de textos bíblicos como de análises exegéticas para fundamentar a sua perspectiva.

Se por um lado Eliade conceitua a hierofania com ênfase no espaço – *numen locale* –, por outro lado Ratzinger estabelece o conceito de *numen personale*, o Deus-pessoal, que, segundo seus apontamentos, fora apercebido no hebraísmo de Yahweh.

O antigo povo de Israel desenvolveu-se no Oriente Médio sob as mais diversas influências das comunidades ali presentes<sup>39</sup>. Tal sociedade solidificou sua identidade entre os séculos V e IV a.C. pela “[...] produção sistemática de um conjunto de textos que passou a ser reconhecido como sagrado”<sup>40</sup>. A *Torah* constitui-se, para aqueles israelitas, o único material crido como revelado por Yahweh, sendo entendida como a magna legislação divina, organizada pelos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica: *Bereshit*, *Shemot*, *Vayicrá*, *Babidmar* e *Devarim*, o que corresponde na bíblia dos cristãos (católica ou protestante) a Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, respectivamente. A história do povo hebreu, portanto, não é compreendida apenas dentro de um período histórico, mas como um movimento dentro da história, noutras palavras, é na estrutura epistemológica que esta comunidade se baseará acerca de sua própria formação. Euene Merrill, ao se referir a este tipo de historiografia, afirma ser ela “[...] a narrativa de um povo completamente envolto em uma literatura sagrada”<sup>41</sup>. Aquilo que está escrito, mesmo que não em detrimento da oralidade, será crucial na análise de como os antigos hebreus entendiam a si como povo e, conseqüentemente, o Deus que a eles se revelou.

---

<sup>39</sup> REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel: textos e representações*. Goiânia: UEGG; São Paulo: Fonte, 2017, p. 17.

<sup>40</sup> REIMER, 2017, p. 21.

<sup>41</sup> MERRILL, Euene H. *História de Israel no Antigo Testamento: reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações*. 3. ed. Tradução de Romell S. Carneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2002, p. 1.

A narrativa de Moisés ante a sarça ardente terá uma profunda relação de antagonismo ante as outras religiões presentes na Antiguidade, em especial àquelas localizadas nas imediações da antiga Canaã. Marcadas pela crença em uma multiplicidade de divindades, estas religiões politeístas serão denominadas por Ratzinger de pagãs<sup>42</sup>, seguindo o hábito dos autores cristãos desde Agostinho de Hipona (354-430). A proeminência da perícopa que narra o diálogo entre Moisés e Yahweh, este em teofania numa sarça que arde em chamas e não é consumida, pode ser justificada por ser considerado o “texto central na concepção de Deus e da profissão da fé em Deus no Antigo Testamento”, estando pela primeira vez presente nos escritos veterotestamentários “a revelação do nome de Deus a Moisés, [que é] a base decisiva da ideia de Deus que prevalecerá em Israel a partir desse episódio”<sup>43</sup>. A ênfase do texto é descrever o chamamento de Moisés pelo Deus oculto que se manifesta na chama da sarça e denomina a si:

O Anjo de Iahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. [...] Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos israelitas e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual é o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: “Eu sou aquele que é.” Disse mais: “Assim dirás aos israelitas: ‘EU SOU me enviou a vós’”. Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração.’”<sup>44</sup>

O *EU SOU*, expressão hebraica יהוה, é transliterado de diversas formas: Javé, Iavé, Iahweh, Jahweh, Yahveh; esta palavra, ainda fonte de calorosos debates acerca de seu específico significado, por linha etimológica remete à raiz *haia*<sup>45</sup> = ser. Todavia, em termos linguísticos, “explicar assim a origem do nome Yahweh é, no mínimo, uma questão

---

<sup>42</sup> Às práticas denominadas *superstitio* (culto ao *falso*) os autores cristãos designavam genericamente como idolatria e que, para além do culto aos ídolos propriamente dito, incluía também a adoração da criatura (homem ou demônio), de elementos da natureza ou um objeto, conforme Schmitt. (SCHMITT, J-C. *Les ‘superstitions’* In: Le Goff, J. e Rémond, R. (dir) *Histoire de la France Religieuse*. 4v. Paris Seuil, 1988, pp. 425-429).

<sup>43</sup> RATZINGER, 2005, p. 87.

<sup>44</sup> Êx 3,2.13-15

<sup>45</sup> RATZINGER, 2005, p. 88.

problemática: como costuma ocorrer tantas vezes no Antigo Testamento, trata-se de uma etimologia teológica e não filológica<sup>46</sup>. O recurso etimológico que quer associar *Yahweh* ao *ser* não é proveniente da teologia hebraica e sim dos pais da igreja católica debaixo de forte influência da filosofia grega.

Para os Pais da Igreja, que vinham da filosofia grega, essa explicação significava uma confirmação inesperada e ousada do próprio passado filosófico, uma vez que a filosofia grega via a sua principal contribuição ao pensamento no fato de ter descoberto que, por trás do grande número de coisas individuais, com as quais o ser humano precisa lidar no seu dia a dia, está a ideia abrangente do ser, e este era, para a filosofia, ao mesmo tempo, a expressão mais adequada do divino.<sup>47</sup>

Uma vez que a filosofia grega constituía para os Pais da Igreja uma fonte de autoridade de saber, houve, doravante, a tentativa de unir Moisés a Platão; a revelação e a maiêutica. A fé dos hebreus naquele que dizia de si mesmo ser o *Eu Sou* parecia satisfazer a busca realizada pelo espírito filosófico grego; tão segura era esta conclusão que, na opinião deles, Platão não poderia ter realizado tal engenho sozinho; não podendo ter chegado com suas próprias forças, “supunham que ele devia ter conhecimento do Antigo Testamento que lhe teria servido de fonte para as suas ideias”<sup>48</sup>. Noutras palavras, parecia que o âmago da filosofia platônica advinha da revelação registrada por Moisés. Porém, provou-se a confluência desta identidade de forma inversa: por estarem aficionados pela premissa de que havia uma ligação entre o espírito helênico e a fé bíblica, os padres da igreja, na verdade, é que “construíram a ponte que leva do conceito bíblico de Deus para o pensamento grego, traduzindo o versículo 14: “Eu sou o Eu sou” com a frase: “Sou o ser”<sup>49</sup>.”. Aqui a fé unia-se à ontologia.

Segue-se, finalmente, para Ratzinger, a percepção do *numen personale*. Se o nome divino não traz verdadeira associação ao *ser* dos filósofos gregos, isto é, se a etimologia filológica é problemática em responder acerca do significado de *Yahweh*, qual seria, destarte, a explicação da etimologia teológica? Ratzinger esclarecerá a questão em dois níveis: a) o Deus dos hebreus é um *numen personale* e b) o nome de *Yahweh* não cumpre o mesmo sentido que o nome das outras divindades.

---

<sup>46</sup> Idem.

<sup>47</sup> RATZINGER, 2005, p. 88.

<sup>48</sup> RATZINGER, 2005, p. 89.

<sup>49</sup> RATZINGER, 2005, p. 89.

Debruçado nestas duas premissas é que Ratzinger contribuirá com algumas reflexões teológicas já afastadas do viés histórico-teológico e adentrando a interpretação católica. Quanto ao primeiro nível do esclarecimento do nome de Yahweh: seu significado inauguraria o *numen personale*, isto é, a ideia de um Deus pessoal não mais restrito a um local específico de culto; “antes de Moisés e fora de Israel não existe nenhuma referência segura ao nome Javé [Yahweh]”<sup>50</sup>, defende Ratzinger. Mesmo que seja possível identificar a existência anterior de elementos da palavra, como *iah*, *io*, *iahv*, o nome completo, Yahweh, só se formou em Israel. Poder-se-ia afirmar que “Israel se tornou um povo a partir de Deus, ou seja, tomou consciência de si apenas a partir de um chamado da esperança expressa no nome de Deus”<sup>51</sup>. Sobre este ponto há uma relevante contribuição de Henri Cazelles que chama a atenção para o fato de que, “no reino da Babilônia, eram usados nomes teofóricos (isto é, nomes de pessoas que fazem referência a Deus), que eram formados com a partícula *yaun* ou, então, com os elementos *yau* ou *ya*, que têm um significado parecido com ‘o meu’ ou ‘meu deus’<sup>52</sup>; isto ainda não inaugurava a ideia do Deus pessoal como Israel passou a compreendê-la, visto que as divindades babilônicas eram ainda fortemente arraigadas ao *locale manifestati*. Todavia, a contribuição de Cazelles aponta para uma importante constatação: “confirma um elemento central da fé em Deus praticada em Israel antes de Moisés e que consistia na figura de Deus que, acompanhando a expressão usada na Bíblia, costumamos chamar de ‘Deus dos pais’”. Antes de ser revelado na sarça ardente como *Yahweh* – יהוה, o *Eu Sou*, o nome pelo qual os hebreus o chamam é *El* ou *Eloim* que, mesmo não associados aos termos babilônios *iah*, *io*, *iahv*, já satisfaziam a ideia do Deus pessoal desde a pré-história de Israel originada em Abraão. Seja no chamado a Abraão<sup>53</sup>, seja no diálogo com Moisés na sarça ardente, a divindade dos hebreus, diante “da tendência pagã ao *numen locale*, ou seja, à divindade determinada e limitada localmente, o *Deus dos pais* [se apresenta como] uma decisão completamente diferente”<sup>54</sup> pois não é ele o Deus de um lugar, mas o Deus de seres humanos; quando denominado como *Deus de Abraão*, *de Issac e de Jacó* assevera não estar inerente a um local em específico, mas presente em toda parte em que há seres humanos. Estes destaques de Ratzinger não apenas delineiam com mais rigor o seu oposto categórico - o *numen locale* em oposição ao *numen personale* -, como também faz da perspectiva judaico-cristã um

---

<sup>50</sup> RATZINGER, 2005, p. 90.

<sup>51</sup> RATZINGER, 2005, p. 91.

<sup>52</sup> CAZELLES, H. *Les Nombres*. Paris: Cerf, 1958, p. 135.

<sup>53</sup> Gn 12

<sup>54</sup> RATZINGER, 2005, p. 92.



contrapeso importante para o debate em geral. Segundo o pontífice, decidindo-se por *El*, os pais de Israel optaram pelo *numen personale* em detrimento do *numen locale*, o que os fez deliberar a favor “do Deus pessoal que se relaciona com as pessoas e que pode ser pensado e encontrado no nível do *eu* e do *tu* e não, primariamente, em lugares sagrados”<sup>55</sup>.

Quanto ao segundo nível explicativo da etimologia por via teológica, ou seja, que o nome de Yahweh não cumpriria o mesmo sentido que o das demais divindades, observa-se que a resposta de Deus a Moisés, quando perguntado por seu nome, em termos de *EU SOU O QUE SOU*<sup>56</sup>, parece não expressar o significado próprio do nome divino, mas, antes, uma recusa em comunicá-lo. De acordo com Ratzinger, “a cena toda transmite um ar de indisposição causada pelo molestamento irritante: Ora, sou quem sou!”<sup>57</sup>. A sugestão de que, na verdade, trata-se de uma recusa, fica ainda mais pertinente em paralelos encontrados em Jz 13,18 e Gn 32,30: respectivamente, tanto Deus se recusa a dizer um nome que lhe defina ao ser questionado por Manôah, quanto de forma evasiva responde a Jacó “por que perguntas por meu nome?” ante o desejo do patriarca em saber-lhe. Conforme Ratzinger, o Deus com o qual Moisés se comunica na sarça ardente “não pode revelar o seu nome do mesmo modo como o fazem os deuses ao redor que são deuses-indivíduos ao lado de outros do mesmo tipo e que, por isso mesmo, precisam de um nome”<sup>58</sup>. É perceptível que, em defesa da monolatria hebreia, Ratzinger estabeleça a negativa de Yahweh quanto a revelar seu nome como sinônimo de indisposição a se envolver com a prática de outras divindades; nesse sentido, o Deus da sarça não queria com eles se confundir, sendo, no fim, inominável.

Há uma diferença fundamental entre a intenção pretendida pelos conceitos e a intenção envolvida no nome. O conceito sempre visa a discernir a essência do ente, isto é, como ele é em si. Nicola Abbagnano diz ser a conceituação “todo processo que torne possível a descrição, a classificação e a previsão dos objetos cognoscíveis”<sup>59</sup>. Partindo da premissa de que Deus é inapreensível ao ser humano, então, sequer existiria a possibilidade de conceituá-lo, visto que este processo ocorre sempre dentro do campo daquilo que é cognoscível; novamente aqui se

---

<sup>55</sup> RATZINGER, 2005, p. 92-93.

<sup>56</sup> Êx 3.14. Na versão Revista e Corrigida de João Ferreira de Almeida lê-se: *EU SOU O QUE SOU*.

<sup>57</sup> RATZINGER, 2005, p. 95.

<sup>58</sup> RATZINGER, 2005, p. 95.

<sup>59</sup> ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 164.

vislumbra um dos aspectos do numinoso para Otto: este sagrado, que é Deus, está circunscrito no *mysterium*, ou, conforme João Crisóstomo, dentro “daquilo que foge ao nosso entendimento na medida em que transcende nossas categorias”<sup>60</sup>. O nome, ao contrário do conceito, não tem a pretensão de abranger e encerrar a essência dos entes: “o nome quer fazer com que a coisa seja nominável, ou então invocável, de modo que se possa estabelecer uma relação com ela”<sup>61</sup>. Se um indivíduo se encaixa no conceito de *ser humano*, ainda assim não há componentes suficientes que justifiquem uma relação com ele; é por meio do nome, da relação que permite evocá-lo, chamá-lo, que há, enfim, a estreita relação que poderá gerar real intimidade. O nome, ao contrário do espaçado conceito de *ser*, exige relacionamento e, por isso, o Deus dos hebreus, segundo Ratzinger, se configuraria como um *numen personale*.

Corroborando a noção de *numen personale*, assomam-se outros dois pontos já citados neste artigo e ainda não explorados: a) o Deus de Abraão e b) o nome *Eloim*. Ambos tópicos são fundamentais para que Ratzinger fale de Yahweh como divindade de relação íntima com o ser humano ao tempo que um *totalmente outro* que independeria do relacionamento com mortais, o que, para Ratzinger, apenas contribui com o ideal de voluntariedade e escolha de Yahweh perante os homens. Quanto ao primeiro ponto, há estreita relação com o diálogo já visto na perícopes do livro de Êxodo; este episódio da sarça ardente é marcado por uma promessa feita por Deus a Moisés, assim como várias vezes ocorrera com Abraão<sup>62</sup>; ser Deus de promessa é uma marcante característica de um *numen personale* por estabelecer um contato direto com o ser humano que, de certa forma, tem a sua história agora direcionada pela divindade; esta “não é uma força da natureza, em cuja epifania se revela o poder eterno da natureza, o retorno sem fim; não é um Deus que remete o ser humano à repetição imutável dos ciclos cósmicos, e sim aquele que aponta para o futuro que é o objetivo de sua história”<sup>63</sup>. Remetendo o homem a um futuro que só será possível dentro da íntima relação consigo, o Deus de Abraão não permite o encerramento do constante relacionamento; o *numen* não se distancia; o homem está, de certa forma, incorporado à divindade; estreita-se a ela. Havendo sentido e meta determinada, este Deus de Abraão é visto como a divindade da esperança num futuro cujo percurso é irreversível. Ser Deus de Abraão significa que, as promessas inicialmente asseguradas ao primeiro patriarca da pré-

---

<sup>60</sup> CRISÓSTOMO, João. *Comentário às Cartas de São Paulo 1: homilias sobre a Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 21.

<sup>61</sup> RATZINGER, 2005, p. 100.

<sup>62</sup> Gn 12,1-3; 15,17-20; 18,1-16; 22,16-18.

<sup>63</sup> RATZINGER, 2005. p. 93.

história israelita, terão, entre todos os seus descendentes, um movimento de continuidade e identidade da futura comunidade.

Acerca do segundo ponto que corrobora para Ratzinger a noção de *numen personale*, está a expressão *Eloim* (אֱלֹהִים), que é a forma mais extensa da fé em *El* (אֱל). De acordo com Ratzinger, o que pode causar estranheza à filologia “é o fato de o singular *El* ter sido substituído por um termo que tem, de *per si*, uma conotação de plural (*Eloim*)”<sup>64</sup>. Seria, destarte, a maneira encontrada por Israel para estabelecer de forma ainda mais realçada a singularidade de seu Deus. Se se cria em um único Deus, o porquê de invocá-lo por *Eloim*, isto é, num plural? Seguindo a tradição clássica da teologia judaica, esclarece o alemão: “ele é um só, mas é tão diferente e excede tudo a tal ponto que ultrapassa os limites do singular e do plural, situando-se além deles”<sup>65</sup>. A partir da perspectiva confessional de Ratzinger, vê-se transparecer um ideal de divindade que, ao tempo que se dissocia de referenciais espaço-temporais, ainda assim se interligaria ao ser humano, isto é, para Ratzinger é possível que seja nesta ideia de uma divindade que se sobressai além dos limites impostos pelo singular e plural, que se desvende um caminho que relacione este *numen ao personale*, isto é, um Deus que, ao tempo que é um *totalmente outro* que excede toda e qualquer compreensão, dotado de todo-poder, e presente em cada parte do universo criado (pluralidade), ainda assim crie uma relação pontual com seres humanos (singularidade); por este prima, a pluralidade de Yahweh associada aos seus múltiplos atributos e à infinidade de seu poder criador, não tornaria contraditório o seu interesse singular pelo ser humano; “Israel fez questão de afirmar que não possuía um Deus próprio e sim apenas o Deus de todos e de tudo”<sup>66</sup>. Insistindo na pluralidade e singularidade de Deus, Israel o desvincula do *locale* pois pensa em uma divindade que, ao tempo que possui senhoril e presença em todo universo, é também particularmente interessada no homem, sendo o próprio homem receptáculo da *manifestati* divina que a ele se incorpora.

O paradoxo da fé bíblica em Deus está na integração e na unidade dos dois elementos mencionados, ou seja, acredita-se no *ser* [aspecto plural] como pessoa e na *pessoa* [aspecto singular] como o ser mesmo; só o oculto é visto na fé como o verdadeiramente próximo, só o inacessível é visto como o acessível, e o uno

---

<sup>64</sup> RATZINGER, 2005, p. 93.

<sup>65</sup> RATZINGER, 2005, p. 93.

<sup>66</sup> RATZINGER, 2005, p. 101.

*indefinido* é visto como o uno *pessoal* que é para tudo e para o qual são todos.

Seja por *Yahweh*, seja por *Eloim*, o fenômeno em que Deus dá a si mesmo um nome não exprimiria a tentativa de desvendar plenamente a sua natureza interna; a divindade pretenderia apenas ser nominável, isto é, passível de exposição aos seres humanos para que possam chamá-la, invocá-la; “ao fazer isso, ele [Deus] entra em coexistência com o homem, podendo ser contatado por ele”<sup>67</sup>.

Se para Eliade o homem religioso entende que o espaço não é homogêneo já que “apresenta roturas, quebras e que há porções de espaço quantitativamente diferentes das outras”<sup>68</sup>, para Ratzinger a heterogeneidade do sagrado é bem destacada pela monolatria hebraica, a qual, por sua vez, além de estabelecer a crença em uma única divindade em detrimento de outras, ainda se distingue dos limites da *locale manifestati*, assumindo-se como *numen personale*. Se a visão histórico-teológica de Eliade pensa o *totalmente outro* profundamente associado ao local de sua manifestação, tendo os deuses na etimologia de seus nomes o gérmen do espaço ou instrumentalidade de suas hierofanias, para Ratzinger é o Deus do antigo hebraísmo que se distinguirá de toda e qualquer relação espacial, posto ter, tanto em *Yahweh* como em *El* ou *Eloim*, não uma nomenclatura que lhe expresse o significado de seu próprio ser associada a um espaço-tempo específico, mas sim uma negação em se auto conceituar, criando, portanto, uma ligação com o homem que sempre dependerá da pessoalidade humana; o Deus de Abraão, Issac e Jacó quer ser o Deus dos homens; quer incorporar-se a eles; o mistério de seu nome é um convite ao conhecimento por relacionamento: eis o *numen personale*, uma perspectiva teológico-católica que reflete acerca da categoria distanciando-a da concepção histórico-teológica do *numen locale* em Rudolf Otto e Mircea Eliade.

## Conclusão

Na introdução de seu livro *O sagrado e o profano*, o historiador das religiões Mircea Eliade inicia por celebrar a repercussão mundial que a obra de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), conquistara na academia; seu sucesso teria se dado “graças à novidade e à originalidade da perspectiva adotada pelo autor, [que] em vez de estudar as ideias de Deus e de religião, aplicara-se na análise das modalidades da experiência

---

<sup>67</sup> RATZINGER, 2005, p. 100.

<sup>68</sup> ELIADE, 2018, p. 25.

religiosa”<sup>69</sup>. Tal abordagem ajudou em parte para o refinamento do termo *sagrado* (*heilig*), que, conforme Otto, sobretudo no modo como se caracteriza a experiência com o divino, estaria, primariamente, afastado de qualquer teor moral: bom, bem e/ou belo. O conceito de sagrado, quando livre da racionalização que lhe confere qualidade moral, foi denominado por Otto de *numinoso*, termo proveniente do latim que mais aponta para um certo estado psíquico, o qual faria o sujeito comportar-se distintamente; noutras palavras, o *numinoso* significa apenas o *totalmente outro*, abstergido de qualquer conotação moralista.

O distinto refinamento que Otto dá ao termo *numinoso*, em substituição a *sagrado*, provém tanto da religião comparada quanto da análise etimológica do termo em alemão; o autor discrimina quatro aspectos que seriam inerentes ao numinoso: 1) *tremendum*, 2) *majestas*, 3) *eifer* – enérgico e 4) *mysterium*.

Ao acompanhar o raciocínio de Otto na elaboração e diálogo daqueles quatro aspectos, é facilitado o entendimento acerca da relação do sagrado (*heilig*) com a *hierofania* estudada por Mircea Eliade. Sendo a hierofania a própria manifestação do sagrado, Eliade analisa como diferentes religiões antigas associaram o nome de seus deuses ao tipo de manifestação pela qual tais divindades apareciam aos homens. É deste ponto que o artigo discorre sobre o conceito de *numen locale*, uma vez que, segundo Eliade, o nome pelo qual se evocava algumas divindades se relacionava intimamente com o *locus* da aparição; o romeno descreve como o espaço (e por conseguinte o tempo) apresenta roturas, limites e lugares que serão marcados como *locus manifestati*, distinguidos, neste sentido, qualitativamente do restante do ambiente.

Outro termo, paralelo ao *numen locale*, mas não complementar, fora estudado por Joseph Ratzinger. O pontífice alemão, afastando-se da perspectiva histórico-teológica, e interpretando a manifestação do sagrado a partir da visão judaico-cristã, explora o conceito de *numen personale*. Ratzinger esclarecerá a questão a partir de duas principais premissas: 1) o Deus dos hebreus é um *numen personale* e b) o nome de Yahweh não cumpre o mesmo sentido que o nome das outras divindades. Fazendo uso dos textos veterotestamentários, além de aprofundar-se em questões linguístico-exegéticas, o bispo de Roma perpassa da monolatria hebraica à patrística cristã, a fim de estabelecer Yahweh distinto de qualquer associação com o *numen locale* observado no paganismo antigo. A natureza confessional das reflexões de Ratzinger contribui para o diálogo que admite as contradições inerentes à história das religiões e soma uma discussão acerca da diferença empírica dos sujeitos que

---

<sup>69</sup> ELIADE, 2018, p. 15.

experienciaram o sagrado, seja este na categoria de *numen locale* ou *numen personale*.

## Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AULETE, Caldas. *Aulete Digital* – Dicionário contemporâneo da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2023.
- BÍBLIA de Jerusalém - Nova edição, revista e ampliada 3. imp. São Paulo: Paulus, 2004, 2206p.
- BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2018.
- CAZELLES, H. *Les Nombres*. Paris: Cerf, 1958.
- CRISÓSTOMO, João. *Comentário às Cartas de São Paulo 1: homilias sobre a Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulus, 2010.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas I: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Trad.: Rogério Fernandes. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- MERRILL, Euene H. *História de Israel no Antigo Testamento: reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações*. 3. ed. Tradução de Romell S. Carneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*. São Paulo: Nova Cultura, 2000.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2021.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Globo Livros, 2019.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel: textos e representações*. Goiânia: UEGG; São Paulo: Fonte, 2017.
- SCHMITT, J-C. Les 'superstitions' In: Le Goff, J. e Rémond, R. (dir) *Histoire de la France Religieuse*. 4v. Paris Seuil, 1988.
- STRONG, James. *The New Strong's Expanded Exhaustive Concordance of the Bible*. Red letter ed. Nashville, Tenn.: Thomas Nelson, 2010.