

Uma discussão sobre a natureza de Deus na tradição judaico-cristã à luz do neo-empirismo filosófico

Júlia Câmara da Costa*

Resumo: O interesse da filosofia da religião neo-empirista, em especial na figura de Crombie, em discutir se existe ou não um referencial no espaço-tempo que responda, ainda que minimamente, a existência de um ser divino é o cerne da discussão filosófica deste artigo. No entanto, o trabalho também apresenta, com o intuito de se fazer uma ilustração à luz das ideias de Crombie, concepções de Deus e de sua natureza em fontes bíblicas - Antigo e Novo Testamento. O objetivo do artigo é o de analisar a abordagem do tema da existência de Deus nas visões religiosa e filosófica utilizando documentos cristãos.

Palavras-chave: tradição judaico-cristã; neo-empirismo; fontes do Antigo e Novo Testamento.

Abstract: The interest of the neo-empiricists philosophy of religion, especially in Crombie's figure, to discuss whether there is a reference in space-time to respond, even minimally, the existence of a divine being is the core of the philosophical discussion of this article. However, the work also presents, in order to do an illustration in light of Crombie's ideas, conceptions of God and of his nature in biblical sources - the Old and New Testament. The aim of the paper is to examine the approach to the issue of the existence of God in the religious and philosophical views using Christian documents.

Keywords: Judeo-Christian tradition; neo-empiricism; sources of the Old and New Testament.

Haveria algum referencial empírico que respondesse a existência do divino? Como proceder para determinar se existe ou não um Deus? Podemos começar perguntando como agimos para determinar a existência, ou não, de algo de um tipo particular. Há uma cadeira extra no quarto ao lado? Existe o mostro do Lago Ness? Realmente existem *quarks*? Para Tilghman, essas são questões que os filósofos denominam como empíricas, questões que são respondidas mediante o uso de um ou mais dos nossos cinco sentidos. Para respondê-las, precisamos fazer observações (Tilghman, 1996:47-48). E Deus? Podemos observá-lo? Enquanto que para a tradição judaico-cristã, e diversas outras correntes religiosas, é possível sim observá-lo, para outros isso não parece plausível. No entanto, a questão da existência de Deus, se não for empírica, em sentido evidente, se mostra bastante argumentativa para os filósofos da religião.

Crombie tenta mostrar que o conceito de divino pode ser apreendido, de certa maneira, a partir da ideia de Deus como “Espírito”, por conta do correlato espiritual humano. A capacidade do homem de sentir e conhecer certas coisas que não por experiências físicas nos faz conceber

*Mestre em História Social pelo PPGHIS da Universidade de Brasília.

E-mail para contato: j.camaradacosta@gmail.com

mais facilmente a noção de um ser fora do espaço-tempo. Segundo Crombie, “Nós não somos, nem alguma parte de nós é, seres fora do espaço e tempo, ou espíritos, mas parte de nossas experiências a respeito de nós mesmos são unicamente descritas com a ajuda de conceitos do tipo não físico. O que devemos tirar disto não é a visão grandiosa de que somos espíritos, mas a habilidade de conceber a noção de um ser fora do espaço” (Crombie, 1971:45). Para o autor, conceitos que são necessários para uma descrição adequada da experiência humana como amar, sentir e até mesmo ver são exemplos óbvios disto. A dualidade corpo e “alma” do ser humano é o ponto de ligação pra o entendimento de parte do que vem a ser Deus.

No entanto, Crombie vê um problema nos adjetivos que acompanham a noção de Deus enquanto Espírito. Deus não é só Espírito, mas também uma série de adjetivos para o teísta. “Infinito”, “necessário”, “onipotente”, são palavras que não têm um sentido preciso, pois estão fora das leis naturais, mas também descrevem Deus. Não existe nenhum referencial humano ou não dentro do espaço-tempo que corresponda a estes conceitos. Eles podem sim ser vagamente entendidos pelo ser humano, mas só pela via da lógica inversa, já que sabemos que somos seres finitos, que não conhecemos tudo, etc., no entanto, ainda sim, estas propriedades não nos fazem total sentido. O mais próximo que poderíamos chegar à ideia de “infinito” seria se considerarmos o Universo como sendo finito porque algo infinito o criou, ainda que esta não parece ser uma tese forte o suficiente para dar sentido completo a tal conceito. A expressão “Espírito infinito” serve então como uma concepção abstrata da possibilidade de se remover uma certa falta de insatisfação intelectual que podemos sentir sobre o universo da experiência comum.

As ideias de Crombie são discutidas e reformuladas por Nielsen no artigo “On fixing the reference range of ‘God’” que procura discutir o referencial de Deus e a noção de Espírito aplicada a este. Nielsen argumenta que para conceber o objeto do crente, devemos considerar a possibilidade de um objeto que não seja similar nem tenha algum tipo de relação com qualquer objeto no espaço-tempo. Deus, para o teísta, refere-se a um mistério que está além da experiência, apesar do crente crer que há traços ou indicações deste ser divino que podem ser detectados por experiências. Para o autor, não temos a menor ideia do que seja um espírito, apesar de não nos vermos exclusivamente como objetos físicos. Como somos seres com aspectos espirituais, somos levados a conceber, não muito claramente, “espíritos puros”. O problema para Nielsen, é que estes “espíritos puros”, como é o caso de Deus, são seres perfeitos,

algo incompreensível para o ser humano, que não o é. Falar de “espíritos puros” seria então um absurdo, algo bem distinto da espiritualização de objetos físicos animados. Na verdade, o próprio Crombie chama a definição de Espírito de um erro de categoria, por ter um uso muito próprio nos discursos religiosos. Para Nielsen, “Crombie está certo ao falar que algo é inteligível, apesar de não termos uma concepção clara e distinta dito, mas o problema está onde conseguimos entender qualquer coisa sobre ‘espírito puro’... ‘Espírito puro’ apresenta-se como uma expressão referencial, mas, ao contrário de ‘espírito humano’, não temos ideia alguma do que estamos falando” (Nielsen, 1966:23). Não nos conceber apenas como espíritos, como então podemos imaginar um ser que assim o seja? Não é que não conseguimos conceber tal ser, só não conseguimos compreendê-lo ao todo. O que a crítica de Nielsen a Crombie traz a tona é que o problema na identificação de Deus não está só em sua adjetivação, mas já se encontra no próprio referencial dentro do espaço-tempo que o termo Espírito apresenta. O que nos leva à transgressão de categoria no que diz respeito a Espírito não é só uma confusão linguística, mas a necessidade emocional de transgredir essa barreira conceitual, o problema reside numa confusão lógica. Para Nielsen, o que Crombie apresenta são pseudo-conceitos que pretendem apresentar conteúdo factual, mas não abrigam a totalidade de sentido que dizem expressar, acaba-se por dizer algo que não apresenta inteligibilidade factual.

No âmbito religioso, nosso conhecimento de Deus é dado por meio de parábolas. O crente se apegua a fonte de suas parábolas e lhe dá uma certa direção que o leva para fora da experiência comum. É-lhe mostrada uma realidade incompreensível, fora do seu campo referencial, mas que tem por objetivo lhe trazer respostas e segurança. O cristianismo e o judaísmo não apresentam axiomas, teoremas, ou regras de formação e transformação, a religião é uma atividade e não uma teoria. É um risco tratar Deus como tendo o mesmo status lógico que os termos teóricos da ciência. “Deus” não é um constructo teórico, mas refere-se ao infinito, pois é um indivíduo que transcende o universo. Um judeu ou um cristão simplesmente não pode vê-lo, Deus, como um dispositivo heurístico para ser usado ao se enfrentar problemas do cotidiano ou para se alcançar solidariedade social e altruísmo. Em suma, ele não pode tratar sua religião meramente como um quadro conceitual que possa adotar. Ao contrário, o cristão ou judeu deve acreditar que Deus realmente denota “uma última realidade”, cuja existência não depende de convenções humanas, como cita Nielsen em “Empiricism, Theoretical constructs and God”. A fim de ilustrar o problema da identificação ou revelação de Deus na tradição

judáico-cristã, torna-se necessário a exposição de selecionados relatos bíblicos, que tornarão mais compreensíveis a concepção de Deus na tradição, sua vinda ao mundo material por meio de Cristo e o tema da Trindade.

A Sagrada Escritura, fonte do material do Antigo Testamento aqui utilizado, é dividida em cinco livros, de onde surge o nome Pentateuco (conjunto que forma a “Lei”, ou Tora). Não se pode datar com certeza a divisão dos cinco livros, que tem nomes hebraicos tomados das primeiras palavras dos livros: *Bereshît*, *We’elleh shemôt*, *Wayyiqrà*, *Wayyedabber* e *’Elleh haddebarim* (Gênese, origens; Êxodo, saída, i.e. do Egito; Levítico, a lei dos sacerdotes da tribo de Levi; Números, i.e. o recenseamento; Deuteronômio, a “segunda lei”), mas se minimizarmos o papel da tradição oral, poderíamos dizer que a escrita destes textos começou, provavelmente no séc. VIII a.C. Os textos se agrupam por afinidades de linguagem, de modo, de conceitos, que determinam linhas de forças paralelas. O conteúdo dos cinco livros é uma narrativa da história da criação e salvação até o tempo de Moisés. As leis formam parte das narrativas, estando inseridas em lugares que se criam relacionados com sua história. A religião do Antigo e Novo Testamento é a religião fundada na revelação que Deus fez a determinados homens, em determinados lugares e circunstâncias, com um sentido histórico, segundo Bentzen em *Introdução ao Antigo Testamento*.

O livro Êxodo desenvolve dois temas principais: a libertação do Egito (1:1, 15:21) e a Aliança do Sinai (19:1, 40:38) que são interligados pelo tema da caminhada no deserto (15:22, 18:27). Moisés, que recebe a revelação do nome de Iahweh na montanha de Deus, conduz os israelitas libertados da escravidão. Deus então faz uma aliança com o povo e dita-lhes sua lei, até que o pacto é violado pela adoração do bezerro de ouro. Deus perdoa os homens e renova a Aliança.

Ex 3:13-15 (sobre o mistério do nome de Deus)

Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos israelitas e disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou até vós’; e me perguntarem: ‘Qual o seu nome?’, que direi?” Disse Deus a Moisés: Eu sou aquele que é.” Disse mais: “Assim dirá aos israelitas: ‘Eu sou’ me enviou até vós”. Disse Deus ainda a Moisés: “Assim dirás aos israelitas: ‘Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração”¹

¹ Esta, como as demais passagens bíblicas presentes no artigo foram retiradas de *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985.

Neste trecho de Ex, faz-se menção ao nome de Deus, revelado a Moisés. A tradição javista² faz o culto de Iahweh remontar às origens da humanidade (Gn 4:26) e utiliza este nome em toda a história patriarcal. Segundo a tradição eloísta³, à qual este texto pertence, o nome de Iahweh, como o nome de Deus dos Pais, foi revelado só a Moisés. A tradição sacerdotal (Ex 6:2-3) concorda com ela, especificando apenas que o nome do Deus dos Pais era El Shadai (Gn 17:1). Esta narrativa, é um dos pontos altos do Antigo Testamento, propõe dois problemas: o primeiro, filológico, diz respeito à etimologia do nome “Iahweh”; o segundo, exegético e teológico, ao sentido geral da narrativa e ao alcance da revelação que transmite. Primeiro: procurou-se explicar o nome Iahweh por meio de outras línguas que não fosse o hebraico, ou então, por meio de diversas raízes hebraicas. É preciso, provavelmente, ver aí o verbo “ser” numa forma arcaica. Alguns reconhecem aqui uma forma causativa deste verbo: “Ele faz ser”, “Ele traz à existência”. Muito mais provavelmente trata-se da forma verbal simples, e o termo significa: “Ele é”. Segundo: quanto à interpretação, o termo é explicado no v. 14, que é o antigo acréscimo da mesma tradição. Deus, falando de si mesmo, só pode empregar a primeira pessoa: “Eu sou”. O hebraico pode traduzir-se literalmente: “Eu sou o que eu sou” (ou “Eu serei quem eu serei”, já que o futuro na língua hebraica é escrito como o presente), o que significaria que Deus não quer revelar o seu nome; mais precisamente, Deus dá aqui o seu nome que, segundo a tradição semita, deve defini-lo de certa maneira. Contudo, o hebraico pode também ser traduzido literalmente: “Eu sou aquele que sou”; e segundo as regras de sintaxe hebraica, isso corresponde a “Eu sou aquele que é”, “Eu sou o existente”; foi assim que compreenderam os tradutores da Setenta: *Ego eimi ho ôn*. Deus é o único verdadeiramente existente. Isto significa que ele é transcendente e permanece um mistério para o homem. E também que ele age na história do seu povo e na história humana, a qual ele dirige para um fim.

O Antigo Testamento fala da revelação de Deus na vida e no destino dos povos e dos homens, mas não do ser e da essência de Deus em si e em sua plenitude. Em um momento de revelação a revelação a Moisés, Deus diz o seguinte:

² Tradição de origem judaica aparentemente do séc. X a.C., corresponde à catequese oral antiga dos judeus do sul que se ministrava nas reuniões dos santuários. Foca numa “história nacional” salientada pela intervenção de Deus. Documentos escritos destas tradições remontam do séc. XIII a.C.

³ Tradição que remonta ao séc. X a.C., assim denominada por chamar Deus de Elohim. Escreveram a história da grande peregrinação do povo pelo deserto, pelo menos no séc. XIII a.C. Menos consideráveis e menos unificadas que os javistas, as histórias das tradições eloístas têm o aspecto moral mais exigente e pode notar-se nelas a preocupação de melhor salientar a distância que separa Deus do homem.

Ex 33:19, 22

...Farei passar diante de ti toda a minha beleza, e diante de ti pronunciarei o nome de Iahweh. Terei piedade de quem quiser ter piedade, terei compaixão de quem eu quiser ter compaixão”. E acrescentou: Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo”.

...Depois tirei a palma da mão e me verás pelas costas, minha face, porém, não se pode ver.

Ao pronunciar seu nome, Deus se revela de certo modo a Moisés, mas a distância entre a santidade de Deus e a indignidade do homem é tão grande que o homem morrerá sem ver sua face. Fohrer analisa em *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento* que na concepção antiga, a face revela o aspecto mais profundo da personalidade, que no caso de Deus permanece oculta. No Novo Testamento, a glória de Deus manifesta-se em Jesus, mas só este contempla Deus, já que é parte do Pai.

O Antigo Testamento também considera como meio de revelação o Espírito Santo. O Espírito é considerado como uma força que emana de Deus ou até uma realidade autônoma que penetra em alguém e o coloca em ação. É uma força impessoal, um soprar dentro ou sobre alguma coisa por parte de Deus, um preenchimento com força, vida e dons divinos. A revelação por intermédio do Espírito era característica dos profetas cultuais. A exemplo disso temos: “Levantando os olhos, Balaão viu Israel acampado segundo suas tribos; o espírito de Deus veio sobre ele e ele pronunciou seu poema...” (Nm 24:2); “O espírito de Iahweh veio sobre ele e, sem nada ter nas mãos, despedaçou-o como se fosse um cabrito; mas não contou a seu pai nem a sua mãe o que tinha feito” (Jz 14:6); “Então o espírito de Iahweh pousou sobre mim e disse: Fala!...” (Ez 11:5).

No Novo Testamento, o mistério a respeito da identidade de Deus parece tornar-se um pouco mais compreensivo pelo surgimento da figura de Cristo. Grande parte dos relatos a respeito deste personagem encontra-se nos Evangelhos, quatro livros canônicos que revelam a “Boa nova” trazida por Jesus Cristo. Os três primeiros (Mateus, Marcos e Lucas) apresentam entre si semelhanças que os abarcam como tendo tido “um só olhar”, daí a nomenclatura “Sinóticos” para se referir a estes. A datação de Marcos é difícil de determinar, a maioria dos estudiosos, como Kümmel, defendem uma data para composição do texto por volta do ano 70. Mateus tem um tempo de composição que está em dependência a Marcos, ou seja, também por volta de 70 e Lucas, definitivamente, foi escrito após 70, já que relata acontecimentos da época,

como o cerco e destruição de Jerusalém, massacre de judeus, etc. Já o Evangelho de João, apesar de se apresentar como os sinóticos, começando com o testemunho de João Batista sobre Jesus, depois apresentando certo número de episódios referentes à vida de Cristo e terminando com relatos da paixão e ressurreição; distingue-se dos outros evangelhos por milagres que os outros não relatam, por uma cristologia mais avançada, que insiste sobre a divindade de Cristo. Desde o início do séc. II não se negava que o autor de do Evangelho de João fosse João, filho de Zebedeu, logo um dos Doze, testemunha ocular da vida de Jesus. No entanto, no séc. XIX, começa-se a questionar a origem apostólica do texto. Segundo este ponto de vista, o Evangelho de João sofreu alterações através de acréscimos sucessivos, a partir de um documento apostólico básico por parte de algum redator, como sugere Kümmel em *Introdução ao Novo Testamento*. Encontra-se também em João o tema de Jesus como novo Moisés associado à ideia de Jesus como rei messiânico. Jesus é então o profeta, novo Moisés já anunciado em Dt 18:15-18. Jesus é a palavra de Deus que faz o povo conhecer os mistérios divinos, já que é a palavra encarnada:

Jo 1:1-2; 14

No princípio era o Verbo
e o Verbo estava com Deus
e o Verbo era Deus.
...E o Verbo fez-se carne,
e habitou entre nós;
e nós vimos a sua glória
glória que ele tem junto ao Pai
como Filho único,
cheio de graça e de verdade...

Também citado em 1Jo 4:2, 2Jo 7 e Rm 1:3, a “carne” designa a humanidade em sua condição de fraqueza e de mortalidade. Revestindo nossa humanidade, o Verbo de Deus assumiu todas as fraquezas, inclusive a da morte. O Verbo, Unigênito do Pai, em que reside o Nome terrível “Eu sou”, resplandecente dessa glória que tem do Pai, realiza na aliança nova essa presença divina que deve assegurar a salvação do povo de Deus. O Novo Testamento não parece ligar-se diretamente à expectativa messiânica veterotestamentária, mas à expectativa do judaísmo da época. O judaísmo primitivo esperava um messias nacional, político e terreno, o messias davídico, algo parecido com a concepção veterotestamentárias, mas os relatos acerca de Jesus mostram que este rejeitava o conceito nacional de messias. Uma outra figura universal é

esperada no judaísmo primitivo, o “filho do homem”.⁴ Este parece ser divino, angélico, oculto junto a Deus até o seu advento na terra, circundado por uma comunidade celeste de justos e eleitos. Seria uma formulação do homem primordial, próprio cosmos em forma humana. Assim, nesta concepção, a expectativa é a de um salvador mais poderoso que o messias davídico, que traz a vitória do poder divino sobre as forças do mundo, instaurando a soberania divina sobre a Terra, assegura Fohrer. O Novo Testamento tem claro que a revelação de Deus só se dá em Cristo, seu filho salvador. Este conhecimento de Deus, no entanto, não se dá por meio de conceitos filosóficos sobre a natureza e atributos de Deus, mas por meio de relações pessoais com ele. Somente por meio de Jesus Cristo, o Filho messiânico, a humanidade poderá conhecer Deus neste sentido bíblico, como dito em Mt: “Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai. E ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (Mt 11:27).

O tema da identidade de Deus na tradição judaico-cristã com a Santíssima Trindade torna ainda mais complexa a discussão a respeito da identidade de Deus e um possível referencial no espaço-tempo. Santíssima Trindade é um termo usado em uma tentativa de descrever o Deus tri-uno, no entanto, o fato de haver três pessoas coexistentes e co-eternas perfazendo um só Deus não sugere três deuses distintos. A Trindade é um Deus feito de três seres. O Espírito de Deus é pessoal, um modo permanente do seu ser que expõe a personalidade de Deus na vida e testemunho dos homens. Cristo também não é o Espírito de Deus, mas sim o Espírito age sobre ele e vice-versa, Cristo vem da dádiva do Espírito. A palavra Trindade, ainda que não apareça no Novo Testamento, é bastante útil na tentativa de demonstrar a identidade plural de Deus. Enquanto nenhuma das ilustrações consegue expor claramente o que seria a Trindade, alguns trechos bíblicos sugerem que o Pai, Filho e Espírito Santo não são partes de Deus, mas sim que cada um Deles é Deus. “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.’” (Gen 1:26).

O uso de “façamos” não parece ser um plural majestático e não se explica também pelo simples fato que o nome Elohim é um plural quanto à forma, pois ele é usado quase sempre como nome próprio do verdadeiro Deus e acompanhado normalmente de um verbo no singular.

⁴ O tema do “filho do homem” já é apresentado em Dn 7 (séc. II a.C.), que parecia já ter conhecimento de tal expectativa, embora interpretasse a vinda do “filho do homem” em referência à Israel.

Embora seja raro em hebraico, temos aqui em plural deliberativo. O grego (seguido pela Vulgata) do Sl 8:6, retomado em Hb 2:7, compreendeu este texto como uma deliberação de Deus com sua corte celeste (cf. Is 6), com os anjos. E este plural era uma porta aberta para a interpretação dos Padres da Igreja, que viram sugerido aqui o mistério da Trindade, mesmo sendo este um escrito que não fala de Jesus como salvador, por ser parte do cânone do Antigo Testamento. Alguns exemplos se encontram no evangelho de Mt: “Batizado, Jesus subiu imediatamente da água e logo os céus se abriram e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo sobre ele. Ao mesmo tempo, uma voz vinda dos céus dizia: ‘Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo.’” (Mt 3:16-17); “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo...” (Mt 28:19).

Deve ter-se estabelecido a associação do batizado a três pessoas, a Trindade, que antes (como está exposto em Atos 1:5) era designado somente à figura de Jesus. O batismo une à pessoa de Jesus Salvador; toda a sua obra salvífica procede do amor do Pai e se completa pela efusão do Espírito.

Os que crêem em Deus nos provêm com modelos, analogias, histórias, imagens, parábolas para demonstrarem algum entendimento religioso, sobre sua natureza, mas a conclusão a que se chega é que este mesmo Deus é “um ser puro”, “base do universo”, “misterium tremendum”, “transcendente incondicional”, que não pode ser caracterizado de forma alguma. Parece haver um certo paradoxo na atitude judaico-cristã ao tratar do tema da revelação da natureza de Deus. Ao mesmo tempo em que fica claro que este não pode apresentar-se ao homem, parece haver tentativas de se estabelecer um referencial terrestre para sua existência, em especial por meio da figura de Jesus Cristo. Se Deus é um ser eterno e fora da história, por que se apresentar no espaço tempo? Isto tornaria a doutrina sem sentido? Blackstone responde ao problema da encarnação da seguinte maneira:

Creio que não. Na verdade, podemos aprender muitas coisas de Tertuliano, Brunner e Kierkegaard sem sermos levados a suas conclusões. Se a doutrina não pode ser sensivelmente interpretada por linhas literais, então seu uso e função não é o de estabelecer um fato empírico nem mesmo lógico... Talvez sua real função seja normativa e não descritiva. Talvez a função da alegação “Cristo é o filho de Deus” seja a recomendação de um determinado tipo de vida, um conjunto de atitudes e um certo tipo de comportamento... Parece, para mim, que esta afirmação tem pelo menos esta função, de expressar e evocar emoção e comprometimento com uma série de valores. (Blackstone, 1966:363).

Parece-me que para Blackstone, como para parte dos filósofos da religião, muitos destes seguidores da linha wittgensteiniana, no “jogo de linguagem” (para usar um termo presente em Wittgenstein), cada grupo faz um uso específico das palavras. O que não pode ocorrer é a transposição do sentido que a ciência, por exemplo, dá a determinadas palavras e afirmações religiosas.

Para a doutrina judaico-cristã, a impossibilidade de adjetivação de Deus, tema trabalhado por Crombie, é apenas aparente. Deus não parece ser menos real nesta tradição por conta disso. Vê-se uma mudança no discurso a respeito do contato direto com Deus, e assim do conhecimento de sua natureza, do Antigo para o Novo Testamento. O Antigo Testamento trata de um Deus transcendente, cujo nome não deve ser pronunciado, e com relação menos íntima com o homem, ao qual fala através de sonhos ou servindo-se da intervenção de anjos. O Êxodo apenas mostra a revelação do nome de Deus a Moisés, enquanto que os Evangelhos, em especial o de João, explicitam o tema da encarnação e trabalham bem com a ideia de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo. Sendo assim, o Novo Testamento aparenta estar mais próximo de uma abordagem “empírica” de Deus do que as escrituras antigas, ainda que continue claro que o conhecimento de Deus não é acessível pelas vias usuais e sua natureza deve permanecer um mistério para o homem.

Referências Bibliográficas

BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, vol. 2, 1968.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

BLACKSTONE, William T. “The status of God-Talk” In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. vol. 5, n. 3, 1966. pp.357-365.

CROMBIE, Ian M. “The possibility of theological statements” In: MITCHELL, Basil. *The possibility of Religion*. Oxford: OUP, 1971. pp.23-52.

FOHRER, Georg. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

KÜMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.

NIELSEN, Kai. “Empiricism, Theoretical constructs and God” In: *The Journal of Religion*. vol. 54, n. 3, 1974. pp.199-217.

_____. “On fixing the reference range of ‘God’” In: *Religious Studies*, vol. 2, n.1, 1966. pp.13-36.

RICHARDSON, Alan. *Introdução à teologia do Novo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1966.

TILGHMAN, Benjamin R. *Introdução à Filosofia da Religião*. São Paulo: Loyola, 1996.